



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS SUPERIORES, UNIDAD MORELIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE CHIAPAS Y LA
FRONTERA SUR

EL TEMPLO DEL DIOS DEL VIENTO
Una perspectiva histórica y arqueológica

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
STEFFANY MARTÍNEZ GÓMEZ

TUTOR:
DR. ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ, IIH

CIUDAD DE MÉXICO

ABRIL 2022

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
INTRODUCCIÓN	
ESTADO DE LA CUESTIÓN	4
PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN	8
I. EHECATL EN LAS CRÓNICAS DEL S. XVI	
EL CONCEPTO DE EHECATL EN EL MEDIO FÍSICO	13
EL CONCEPTO DE EHECATL COMO “SER SOBRENATURAL”	21
EL CONCEPTO DE EHECATL COMO “ENTIDAD ANÍMICA” DEL SER HUMANO.....	37
II. EL “DIOS DEL AIRE O VIENTO” EN LAS CRÓNICAS DEL S. XVI	
¿CÓMO ENTENDER A LOS DIOSES PREHISPÁNICOS?	50
EL “DIOS DEL AIRE O VIENTO” EN TIEMPOS MÍTICOS	55
DEFINIENDO AL “DIOS DEL AIRE O VIENTO”	67
SU ASPECTO ANTROPOMORFO Y VESTIMENTA.....	75
SUS FACULTADES Y CAMPOS DE ACCIÓN.....	91
QUETZALCOATL: “DIOS PATRONO” Y DE MERCADERES.....	98
III. LOS TEMPLOS Y EL CULTO A LOS DIOSES	
LOS TEMPLOS PREHISPÁNICOS EN LAS CRÓNICAS.....	102
LOS COMPONENTES ARQUITECTÓNICOS DEL TEMPLO Y SUS CARACTERÍSTICAS GENERALES.....	106
LA ACTIVIDAD RITUAL EN LOS TEMPLOS.....	114
IV. EL TEMPLO DE QUETZALCOATL DEFINIDO POR LAS CRÓNICAS (S. XVI Y XVII)	
LAS CARACTERÍSTICAS ARQUITECTÓNICAS	119
LAS FESTIVIDADES PARA QUETZALCOATL	123
EL TEMPLO DE QUETZALCOATL SEGÚN LA RELACIÓN DE CHOLULA	134
V. TEMPLOS REDONDOS PARA OTRAS DIVINIDADES	
EL TEMPLO DE CAMAXTLI.....	142
EL TEMPLO DE TONATIUH	147
EL CUAUHXICALCO COMO OTRO EDIFICIO DE PLANTA CIRCULAR	150
VI. EL TEMPLO DE QUETZALCOATL DEFINIDO POR LA ARQUEOLOGÍA	
CIUDAD DE MÉXICO	161
ESTADO DE MÉXICO	177
TLAXCALA	195
MORELOS.....	202
CONCLUSIONES FINALES	222
BIBLIOGRAFÍA.....	232
LISTA DE TABLAS Y MAPAS	258

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi agradecimiento a mi familia por el apoyo que me ha brindado a lo largo de este camino.

A mi tutor, el Dr. Roberto Martínez, por su paciencia y por sus valiosas observaciones, las cuales fueron de gran ayuda para guiar y llevar a cabo el desarrollo de esta investigación; sin duda, me has ofrecido un nuevo panorama para el siguiente paso en mi carrera profesional.

A mis compañeros de generación, Paulina, Eunice, Víctor, Israel, Diego y Uriel, por su amistad y mutua asistencia ante la pandemia SARS-CoV-2 que afrontamos durante nuestra formación.

A mis profesoras del posgrado, la Dra. Annick Daneels y la Dra. Emily McClung, por sus conocimientos compartidos en los seminarios de investigación, y por las lecturas minuciosas que realizaron a los primeros borradores del texto.

A mis sinodales, la Dra. Élodie Dupey, el Dr. Fernando Guerrero, el Mtro. Raúl F. González y el Dr. Carlos Lazcano, por la cordial asistencia que me mostraron y por los pertinentes comentarios que hicieron a la versión preliminar de este texto para su mejoría.

Al Dr. Raúl E. García, quien amablemente me dio las facilidades para visitar algunos edificios circulares que estuvieron incluidos en la muestra de análisis. Al Mtro. Hans Martz y al Mtro. Ricardo A. García, quienes también tuvieron la disposición de acompañarme a conocer otros ejemplares arqueológicos.

A mis compañeros, amigos y/o colegas –Julio A. Clavel, R. Osvaldo Murillo, J. David Arreola, Alejandro Villalobos, J. Guadalupe Chávez, Paco J. Macedo, Carlos R. Galaviz, Aldo Sauza, Maleny Aparicio, Alfredo Lozano, Luis E. Lara y Fernando Gordillo–, quienes, de alguna manera, contribuyeron en el proceso de su elaboración.
Gracias por su apoyo incondicional.

INTRODUCCIÓN

ESTADO DE LA CUESTIÓN

La investigación que presentamos a continuación tiene como objetivo analizar, desde una perspectiva histórica y arqueológica, el templo del “dios del viento”. A partir de esta visión integradora, la cual era necesaria después de ser un tema con varias décadas de estudio, hemos podido revisar y confrontar los datos de ambas procedencias, pues el fin último ha sido precisar cuáles son los elementos que, hasta cierto punto, pueden contribuir a un mejor reconocimiento de los basamentos arqueológicos que conformaron estos espacios arquitectónicos.

De hecho, gracias a esta visión integradora, hemos podido percatarnos de lo poco profundo que ha sido el diálogo entre la historia y la arqueología cuando se trata de entenderlos, pues no está de más decir que el tema ha ganado terreno dentro de la arqueología, y que la extracción de datos realizada mediante las fuentes históricas de los s. XVI y XVII, suele ser de forma repetitiva y generalizada, diluyendo de esta manera, la importancia de otros datos que se podrían estar reflejando en los propios contextos arqueológicos. Si bien, la presente investigación también se ha desarrollado desde una perspectiva arqueológica, hemos intentado trascender esa barrera con el fin de mostrar su complejidad.

No cabe duda que las crónicas han ayudado a recuperar con bastante precisión los atributos físicos del “dios del viento”, a quien los investigadores denominan “*Ehecatl-Quetzalcoatl*”. La identificación de aquella imagen, por décadas, ha permitido su fácil reconocimiento en los registros arqueológicos y en las representaciones pictográficas de varios códices. Así como existe una referencia precisa sobre la divinidad, también la hay acerca del templo que le fue construido, pues las mismas crónicas conservan testimonios de quienes observaron o escucharon algunas de las cualidades que tuvo. Fray Diego Durán (1951), Francisco López de Gómara (1965) y Fray Juan de Torquemada (1986) son tan solo algunos de los cronistas que lo refieren en sus escritos.

El primero menciona en su obra *Historia de las Indias e Islas de Tierra Firme* que en aquel templo hubo un “patio muy encalado de mediana anchura” donde se encontraba “una pieza toda redonda” la cual llevaba “por techo una copa redonda” (Durán, 1951:74). Fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía Indiana*, señala que el templo “dedicado al dios del Aire (...) era en su hechura y forma redondo” y que su entrada se distinguía por llevar “la forma (...) de sierpe feroz” (Torquemada, 1986:145). Por último, Francisco López de Gómara, en su *Historia General de las Indias*, volvió a decir que el templo “dedicado al dios del aire llamado *Quetzalcoatl*” había sido redondo, porque así como el aire andaba, “así le hacían el templo redondo” (López de Gómara, 1965:156).

Debido a la discusión vigente que se tiene sobre la procedencia de la documentación con la cual la mayoría de los cronistas elaboraron sus respectivas obras, basadas principalmente en escritos antiguos,

material pictográfico y testimonios orales, separados por una distancia de varios años e incluso décadas de los sucesos narrados (véase como ejemplo los estudios de Valcárcel, 1989:12-13; Jiménez, 1996:39-40; Monjarás, 1994:47), no ha sido posible realizar una correspondencia contundente entre los templos del “dios del viento” citados en estos manuscritos, con algún ejemplar arqueológico hallado hasta el momento.

Durán expresó que el templo, al cual se estaba refiriendo, se encontraba en el recinto ceremonial de la ciudad de *Cholula* –actual estado de Puebla–. Torquemada no especificó la ciudad del templo que describió, lo que si es claro es que su manuscrito de finales del XVI y principios del XVII, fue creado con fuentes de distintas procedencias –de origen tenochca, texcocano, tlaxcalteca, tlatelolca, tepaneca, entre otros– (véase Ibarra, 2012:837-838). Gómara tampoco señaló en dónde se encontraba el templo que refirió, pues no fue un testigo presencial de los acontecimientos de su obra, el contenido de la misma provino de las descripciones que Hernán Cortés le relató (véase León, 2012:244-245, 259-260). Sin embargo, algunos arqueólogos consideran que la descripción de los dos últimos cronistas pudo corresponder al templo principal del recinto sagrado de México-Tenochtitlan, descubierto hace poco en el Centro Histórico de la Ciudad de México.

De hecho, desde la arqueología la redondez tan enfatizada por Durán, Gómara y Torquemada se ha establecido como una de las cualidades esenciales para reconocerlos. Por eso, se propuso que la clasificación de los mismos podía dividirse en dos: en edificios “mixtos”, cuando la plataforma circular va acompañada de una estructura rectangular, y en edificios “circulares”, cuando el cuerpo predominante de la plataforma es redondo (Matos, 2018:57). Más allá de su reconocimiento basado en esta forma tan peculiar, pero a la vez tan poco común en la arquitectura ceremonial mesoamericana, la arqueología también se ha encargado de buscar posibles explicaciones sobre la misma.

Una de ellas fue planteada por Du Solier (1945) quien se percató que en la región de la huasteca había cánones constructivos basados en la curva desde épocas mucho más tempranas a la aparición de los templos de “*Ehecatl-Quetzalcoatl*”. Posteriormente, autores como Sáenz (1962) y Figueroa (2003) retomaron el planteamiento de este investigador para continuar apoyando una posible influencia constructiva, señalando que incluso, la arquitectura rectangular de la huasteca solía componerse de ángulos redondeados. Al respecto y de manera reciente, Matos (2018) señaló que las estructuras circulares como el Ébano, Tancanhuitz, Huichapan y Tamposoque, las cuales se localizan en esta región, carecen de estudios que sustenten una posible relación, si es que realmente la hubo, con el “dios del viento”.

Como sabemos, fuera de la huasteca hay edificios que si han sido interpretados de esta manera, entre ellos destacan el circular de Ixtlán del Río, en el estado de Nayarit, el circular de Zempoala –también llamado “Templo del Dios del Aire”– en el estado de Veracruz, y las yácatas de Tzintzunzan, en el estado de Michoacán (Matos, 2018:57). No obstante, ha sido en la región del Altiplano central

mexicano, la cual comprende total o parcialmente los territorios de los estados de Hidalgo, Estado de México, Tlaxcala, Morelos, Puebla y la Ciudad de México (López y López, 2008:79), donde se concentra la mayor cantidad de edificios interpretados como templos del “dios del viento”, por dicha razón, a esta última región se le considera el área de proliferación de su culto.

Las Zonas Arqueológicas que cuentan con ejemplares de su tipo, y con algún estudio previo, son: Templo Mayor (Barrera, 2019; Barrera e Islas, 2018) y Tlatelolco (Guilliem, 1999) en la Ciudad de México; Calixtlahuaca (García, 1974), Acozac (Contreras, 1976), Huexotla (Nebot, 2010), Mexicaltzingo (Ávila y Beutelspacher, 1989) y Malinalco (Nieto *et al.*, 2006) en el Estado de México; Teopanzolco (Konieczna, 2016) en el estado de Morelos; Zultépec-Tecoaque (Martínez y Jarquín, 2016) en Tlaxcala; Tehuacán Viejo (Carranza, 2018) en Puebla; y Tula Chico (Acosta, 1975) en Hidalgo. A ellas se suman tres sitios, uno ubicado en la estación Pino Suárez de la Línea 2 del metro, Ciudad de México (Gussinyer, 1969), otro dentro del balneario ejidal El Bosque en Oaxtepec, estado de Morelos (González y Martínez, 2015), y uno más, bajo la superficie de un predio localizado en el Centro Histórico de Texcoco, Estado de México (Coronel, 2005).¹

Las etapas constructivas de estos basamentos, a excepción del circular de Tula Chico, corresponden al periodo Posclásico (900-1521 d.C.), al menos es así para sus últimos momentos de ocupación, ya que estuvieron en funcionamiento durante el Posclásico Tardío (1325-1521 d.C.), y aunque Tula Chico perteneció a dinámicas sociales más tempranas (750-800 d.C.), se le ha reconocido como un templo del “dios del viento”, debido a que en una de las excavación cercanas al edificio se hallaron esculturas pétreas con la “máscara bucal aviaria” típica de “*Ehecatl-Quetzalcoatl*”, así como materiales de concha nácar y restos óseos asociados (Acosta, 1975).

Ello ha dado motivos para proponer al periodo Epiclásico (600-900 d.C.) como el inicio de la manifestación del culto a la divinidad en el Altiplano central mexicano (Piña Chan, 1985:70), y al periodo Posclásico (900-1521 d.C.) como el momento de su mayor expresión religiosa, pues a este último pertenece la cuantiosa evidencia material donde claramente puede identificarse la imagen del “dios”² con sus insignias más representativas (Sáenz, 1962:32). Sin embargo, a pesar de ello es notoria la ausencia de casos en los que se ha podido establecer, de forma contundente, una relación directa entre los contextos de los basamentos y dichas efigies. Los únicos sitios donde se ha logrado corroborar una asociación

¹ Este listado no comprende la muestra total de los ejemplares hallados en la región del Altiplano central mexicano, solo mencionamos aquellos que cuentan con una interpretación previa, y los que hasta el día de hoy sin tenerla, han sido referidos como templos del “dios del viento”.

² En el desarrollo de esta investigación la palabra “dios” aparece entrecorillada, pues entre los antiguos nahuas el término para denominar a estas entidades divinas era *teotl* –singular– y *teteo* –plural–. Más adelante, mostramos una discusión sobre las características que Alfredo López Austin y Molly Bassett han podido identificar, con el propósito de comprender la complejidad de dichos seres divinos.

directa han sido Tula Chico (Acosta, 1975), Calixtlahuaca (García, 1974) y Pino Suárez (Gussinyer, 1969), por lo tanto, son más los casos donde no está presente su figura.

Por otro lado, vemos que en los contextos de los edificios han aparecido las imágenes de otras divinidades, como *Xipe Totec* en Tlatelolco (Guilliem, 1999) y en Zultépec-Tecoaque (Martínez y Jarquín, 2016) o *Xochiquetzal* en Calixtlahuaca (García, 1974). El hallar la presencia de otros “dioses” ha llevado a investigadores como Guilliem (1999:96), Figueroa (2003:107) y Martínez y Jarquín (2016) a sugerir la posibilidad de cultos simultáneos en estos templos, en palabras de los investigadores, estaría la dualidad *Ehecatl-Tlaloc* en Tlatelolco, *Ehecatl-Xolotl* en Tula Chico, y *Quetzalcoatl-Mayahuel* en Zultépec-Tecoaque. No obstante, los tres parecen ser casos excepcionales, pues en los demás basamentos no se plantea algo similar.

Si la presencia del “dios del viento” no es forzosamente un factor determinante en la identificación de los templos, todo parece indicar que para reconocerlos sigue estando por encima la cualidad de su redondez, y junto a ello, el tener una temporalidad próxima al periodo Posclásico (900-1521 d.C.). De forma reciente, Matos (2018:59) adicionó la orientación de la escalinata de estos basamentos como otra de las características esenciales para su identificación, ya que los ejemplares miran hacia el rumbo este, sin embargo, existen algunas excepciones. También propuso que dicha orientación podría entenderse, e incluso justificarse, mediante un relato mítico que fue narrado en *La Leyenda de los Soles*, donde la divinidad acierta y mira hacia aquella dirección para ver salir al Sol recién creado.

Al incorporar la orientación quedaron establecidos los parámetros generales que se utilizan para reconocer al templo de “*Ehecatl-Quetzalcoatl*”. La realidad es que dichos parámetros no resultan ser suficientes para reconocerlo, pues se trata de atributos arquitectónicos meramente descriptivos que dejan en segundo término lo que se devela en los propios contextos arqueológicos. Ello ha dado pie a la existencia de varios ejemplares propuestos como templos de la divinidad, también llega a haber casos donde hay dos o hasta seis basamentos “mixtos” o “circulares” dentro de un mismo recinto ceremonial, por ejemplo en Teopanzolco (Konieczna, 2002, 2015), en Tehuacán Viejo (Carranza, 2018), en Tlatelolco (Guilliem, 1999), en Templo Mayor (Barrera, 2019; Barrera e Islas, 2018), en Pino Suárez (Gussinyer, 1969) y en Malinalco (Nieto *et al.*, 2006).

Al respecto, investigadores como Gussinyer (1969), Angulo (1984), Guilliem (1999) y Konieczna (2010) han aclarado que, aunque compartan cualidades físicas, no toda la arquitectura “mixta” y “circular” debe entenderse como un espacio relacionado con el “dios del viento”, ya que no sería coherente atribuirles a todos esta interpretación. Las estrategias de identificación utilizadas en la actualidad son adecuadas como una primera hipótesis de reconocimiento que posteriormente debe validarse o descartarse, pero al mismo tiempo, resultan ser insuficientes en la medida de no poder precisar

a partir de lo establecido, cuáles son los basamentos que efectivamente corresponden a los templos referidos por las crónicas de los siglos XVI y XVII, y cuáles no lo son.

PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN

Con los antecedentes que hemos presentado consideramos que sería un buen momento para contribuir a una mejor comprensión de estas manifestaciones arquitectónicas. No cabe duda que durante el periodo Posclásico (900-1521 d.C.) el culto a “*Ehecatl-Quetzalcoatl*” se popularizó con mayor ímpetu dentro del Altiplano central mexicano, es de suponer que antes de su consolidación debió haber una aceptación previa por parte de los grupos hegemónicos, para luego dar paso a la edificación de esta arquitectura, con su inconfundible forma, dentro de los grandes centros ceremoniales donde hoy en día pueden ser hallados. También es de particular relevancia mencionar que, en los casos identificados, son pocos los basamentos que cuentan con grandes proporciones, mientras que otros, suelen ser pequeños y menos ostentosos.

Somos conscientes de la cantidad de interrogantes que aún siguen sin resolverse, muchas de ellas se encuentran fuera del alcance de este estudio, y otras más, no podrían ser resueltas en un único trabajo de investigación. Tan solo el tema de la deidad es difícil de tratar debido a la complejidad que la envuelve, pues hay que recordar que la figura de “*Quetzalcoatl*” ha sido uno de los tópicos mesoamericanos con mayores complicaciones en su entendimiento, ya que pasó por una problemática sobre su propia historicidad, al ser señalado como gobernante, sacerdote y divinidad creadora. Entre las investigaciones que han contribuido a su esclarecimiento están los estudios de Graulich (1988, 2002), de López Austin (1989) y de López Austin y López Luján (1999).

El objetivo central de esta investigación, como ya habíamos comentado, será analizar los templos del “dios del viento” desde una perspectiva histórica y arqueológica. De manera secundaria, incorporamos dentro del análisis un breve compendio de lo que pudo significar *ehecatl* [aire o viento] para los grupos nahuas del periodo Posclásico Tardío (1325-1521 d.C.), así como una compilación donde integramos varios aspectos del “dios del viento”, con el fin de tener una idea más clara de sus implicaciones y de los distintos papeles que llegó a desempeñar. Si bien es cierto que el tema de *ehecatl* y de la divinidad ameritan un análisis particular, su incorporación a la presente investigación, puede ayudarnos a entender la conformación de su espacio de culto y a comprender algunas de las prácticas rituales que se efectuaban en él.

La muestra de edificios que hemos seleccionado proviene de diez sitios. Estos se localizan en Templo Mayor, Pino Suárez, Tlatelolco, Acozac, Huexotla, Texcoco, Teopanzolco, El Bosque, Zultépec-Tecoaque y Malinalco. El punto de partida es condensar los registros de campo de cada uno, con sus respectivas propuestas interpretativas, para generar a través de dichos datos una definición crítica y

renovada del templo del “dios del viento”, la cual incorpore aquellas prácticas religiosas que son capaces de manifestarse en sus propios contextos arqueológicos.

Hemos consultado varias obras de Fray Bernardino de Sahagún y sus informantes, la más importante ha sido el *Códice Florentino*³, ya que cuenta con datos valiosos sobre la vida de los antiguos nahuas que habitaron buena parte del Altiplano central mexicano, de hecho, es una de las compilaciones más importantes para adentrarse al pasado de este grupo cultural, así como al léxico de la lengua náhuatl, incluso llega a ser una vía para ahondar en las múltiples visiones del mundo que les rodeaba (León Portilla, 2002:15, 26; Romero, 2002:32; García, 2003:221, 224; Máynez y Romero, 2007:49).

Las estancias de Fray Bernardino de Sahagún en Tepeapulco –en la provincia de *acolhuaca* o *Tezcoco*–, en el Colegio de Santa Cruz Tlatelolco y en el convento de San Francisco de México, entre otros lugares, fueron claves para el desarrollo de esta obra que fue escrita en lengua náhuatl y en castellano (León Portilla, 2002:17, 23; Romero, 2002:32, 34; García, 2003:201, 215, 218-219; Morales, 2007:23-24). Gracias a esta última característica, pudimos emprender una búsqueda –medianamente detallada– sobre los distintos significados que pudo tener el concepto de *ehecatl* [aire o viento] previo a la llegada de los españoles.

Su análisis fue complementado con fuentes como el *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana* de Fray Alonso de Molina, el *Vocabulario español-latino* de Antonio de Nebrija y el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián Covarrubias. También consultamos fuentes etnográficas de poblaciones indígenas –principalmente nahuas–, pues de acuerdo con Alfredo López Austin (1999:10-13), metodológicamente es factible la comparación entre el pensamiento antiguo y el actual cuando se pretenden generar hipótesis para aproximarse a la comprensión de ese pasado prehispánico, ya que existen fuertes coincidencias en su sistema de creencias y en los aspectos fundamentales de su religión; sin embargo, ello no significa que las concepciones actuales sean las mismas del pasado, pues evidentemente han tenido una transformación sin dejar de conservar la tradición.

También recurrimos al *Códice Florentino* con el fin de recuperar los distintos aspectos del “dios del viento”. Con este mismo propósito revisamos la *Historia General de las cosas de Nueva España* y *Primeros Memoriales* –ambas obras de Sahagún–, la *Historia de los indios de la Nueva España* de Fray Toribio de Benavente o “Motolinía”, la *Historia eclesiástica indiana* de Fray Gerónimo de Mendieta, la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* de Pedro Ponce, la *Monarquía indiana* de Fray Juan de Torquemada, así como los códices *Vaticanus 3738 A*, *Telleriano-Remensis*, *Magliabechiano*, *Borbonicus* y *Tonalamatl de Aubin*. De igual modo, consultamos la *Leyenda de los Soles*, los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoyre du Méchique*, ya que a partir de

³ Las traducciones en náhuatl del *Códice Florentino*, las cuales aparecerán en el desarrollo de la tesis, están basadas en Anderson y Dibble (Sahagún, 1950-1982), cabe aclarar que estas cuentan con algunos ajustes realizados por quien escribe. En el caso de las traducciones en náhuatl de *Primeros Memoriales*, corresponden a las que proporcionó León Portilla en su libro de 1992.

ellas, fue posible obtener varios relatos míticos donde se están describiendo las distintas hazaña en las que participó la divinidad.

Cuando consultamos el *Códice Florentino*, nos percatamos que en él no se conserva una referencia tan precisa del templo que le fue construido al “dios del viento”, ya que solo existe su mención en tiempos míticos. Por este motivo, hicimos una selección de fuentes históricas donde fuera factible obtener la información requerida para el análisis central de la investigación. Las crónicas que revisamos con dicho propósito fueron la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* de Fray Diego Durán, la *Monarquía Indiana* de Fray Juan de Torquemada, la *Historia General de las Indias* de Francisco López de Gómara, la *Historia Tolteca-Chichimeca* y la *Relación de Cholula* editada por René Acuña. Además, el contenido de estas últimas obras nos permitió obtener información sobre las prácticas rituales que se llevaron a cabo en el templo, la cual posteriormente cotejamos con el registro arqueológico de los basamentos circulares que han sido propuestos como “templos del dios del viento”.

De manera adicional, nos dimos a la tarea de consultar algunos códices del centro de México y de la mixteca como el *Borgia*, el *Fejérváry Mayer*, el *Telleriano-Remensis*, el *Vaticanus 3738 A*, el *Magliabechiano*, el *Ixtlilxochitl*, el *Laud* y el *Bodley*, así como algunas colecciones de piezas arqueológicas exhibidas en museos, siendo uno de los principales el *Museo Nacional de Antropología* (MNA) de la Ciudad de México, cuyo propósito fue hacer una compilación de los distintos materiales gráficos relativos al “dios del viento” y a sus prácticas de culto, donde pudieran reconocerse sus características físicas y algunos ejemplos de los rituales que eran realizados en presencia del “dios”.

Con los resultados finales, esperamos haber logrado unificar de forma más apropiada, la información que es capaz de brindarnos tanto la historia como la arqueología, pues ambas son y seguirán siendo fundamentales para adentrarse y adquirir una mejor comprensión, tanto de la religiosidad que le fue expresada al “dios del viento” en época previa a la llegada de los españoles, como de sus manifestaciones arquitectónicas tan características. En los siguientes párrafos explicamos brevemente el contenido de los seis capítulos que conforman esta investigación.

En el primero, “*Ehecatl* en las crónicas del s. XVI”, se encuentra la compilación de las distintas concepciones que le fueron dadas a *ehecatl* [aire o viento] en el pensamiento náhuatl. El capítulo comprende su percepción en el “medio físico” y sus formas de manifestarse en él, su sentido como un “ser sobrenatural” con características definidas, y finalmente su sentido como “entidad anímica”, es decir, como sustancia etérea contenida al interior del cuerpo humano, la cual era otorgada durante la concepción o en el nacimiento de los individuos.

En el segundo, “El dios del aire o viento en las crónicas del s. XVI”, hemos incorporado la propuesta de Molly Bassett y de Alfredo López Austin sobre cómo entender a los “dioses prehispánicos”, para luego dar paso a la divinidad que encarnaba al “aire o viento”, y a quien según varios testimonios, le

construían templos redondos. En su contenido incluimos los relatos míticos de su propia creación y de su intervención en otros eventos creacionales, mostramos las distintas denominaciones que tuvo y sus “nombres-*tonalli*”, hablamos de su aspecto antropomorfo, de su “nahualidad” y de los campos de acción que desempeñaba a través del “aire o viento”. Por último, y de manera introductoria, añadimos una discusión sobre los nexos que tuvo con los mercaderes cholultecas, donde sus funciones, quizá poco tienen que ver con el dominio del viento.

Con el tercero, “Los templos y el culto a los dioses”, damos inicio al tema central de esta investigación. En él definimos el templo prehispánico a través de las crónicas, por ello comienza con una revisión de la propia terminología que fue utilizada en lengua náhuatl para designar a estos espacios. Desde una perspectiva general, mencionamos cuáles fueron los componentes arquitectónicos compartidos y cuáles fueron las actividades rituales que comúnmente se efectuaban en los templos. Asimismo, proporcionamos como ejemplos, casos concretos para brindar una muestra de la asociación que llegó a haber entre dichos espacios arquitectónicos y las divinidades que moraban allí.

En el cuarto capítulo, “El templo de *Quetzalcoatl* definido por las crónicas de los s. XVI y XVII”, se encuentra la recopilación de datos que refieren cómo fueron los templos dedicados al “dios del viento”. Especificamos algunas de las particularidades que tuvieron, siendo la fuente más completa la descripción que Fray Diego Durán dejó en su *Historia de las Indias de Nueva España*, quien lo refiere como el edificio más importante de la ciudad de *Cholula*. Adicionamos cómo fue su festividad principal, entre otras celebraciones, en las cuales le rendían culto. Al final, contrastamos estos datos con una crónica tardía, es decir con la *Relación de Cholula*, ya que en ella también se documentó el templo más suntuoso de la ciudad de *Cholula*.

El quinto capítulo, “Templos redondos para otras divinidades”, a pesar de ser breve en los dos primeros temas que aborda, el templo de *Camaxtli* y el templo de *Tonatiuh*, era necesario mostrar cómo las fuentes históricas especifican que hubo otros templos redondos, y aunque estos testimonios no abundan en detalles, precisan que su forma fue la misma que caracterizó a los templos del “dios del viento”. Desafortunadamente, la arqueología solo ha reconocido un ejemplar del último, no obstante, más allá de complementarse con la crónica, sus características físicas distan de la descripción proporcionada, ya que el basamento identificado es cuadrangular. Finalizamos con las descripciones del *cuauhxicalco*, cuyo espacio arquitectónico si bien no tuvo la función de un templo, sí llegó a tener una plataforma similar a las que la arqueología suele definir como templos del “dios del viento”. Más que brindar soluciones, la intención de este último capítulo es mostrar que la redondez no solo estuvo asociada al “dios del viento”.

El sexto capítulo, “El templo de *Quetzalcoatl* definido por la arqueología”, se compone de los diez estudios de caso del Altiplano central mexicano. En la actualidad, siguen siendo pocos los ejemplares

que han sido excavados y que han contado con un estudio formal, por consiguiente, son escasos los que poseen registros detallados de sus contextos arqueológicos. Este compendio, aunque se encuentra incompleto, por sí solo permite observar las semejanzas y las diferencias existentes entre unos y otros, y aunque algunos cuentan con interpretaciones puntuales, sustentadas mediante los relatos míticos que quedaron documentados en las crónicas, es un hecho que a estas alturas algunas aún resultan poco convincentes.

Concluimos que la investigación arqueológica de los templos del “dios del viento”, aunque ha sido reveladora, es insuficiente para definirlo, siendo lo menos sólido las interpretaciones que derivan de sus propios contextos arqueológicos. A pesar de esta limitante, las fuentes históricas resultan ser una vía viable para conocer algunas de las prácticas religiosas que pudieron realizarse en estos templos y en presencia del “dios”. Si hay algo que puede ofrecernos mayor certeza para saber si realmente un edificio estuvo asociado a la divinidad, es el cuidadoso análisis de la evidencia material que se obtiene mediante la excavación arqueológica. Por último, hacemos una breve mención de la diferencia que debió existir entre *ehecatl* y el “dios del viento”, ya que la divinidad fue entendida dentro de la categoría de un *teotl*.

I. EHECATL EN LAS CRÓNICAS DEL S. XVI

EL CONCEPTO DE EHECATL EN EL MEDIO FÍSICO

Los misioneros que aprendieron la lengua náhuatl durante la época del contacto, y la utilizaron para ejercer una labor de conversión más efectiva entre la población prehispánica, se vieron en la necesidad de traducir el léxico de este idioma nativo a partir de sus propias categorías. Entre los múltiples casos que pueden hallarse en las crónicas del s. XVI, la palabra *ehecatl* Fray Alonso de Molina la tradujo como “aire”⁴, a las composiciones de palabra *totoca ehecattl*, *molhuia ehecattl*, *hicoyoca ehecattl*, *tetecuica ehecattl* y *xitetecuica ehecattl* les atribuyó la definición de “viento recio”⁵, y a expresiones como *hecaxoctli*, *ehcaxoctli* y *piazuihtoc ehecattl* la de “viento liviano”.⁶

Para finales del s. XV Antonio de Nebrija (2005, fol. n VIIr), dentro de su *Vocabulario español-latino*, ya había señalado que la palabra “viento” podía entenderse como “ráfaga de viento” y/o “brisa”⁷, mientras que el “viento recio” únicamente como “viento” y “viento liviano” como “aliento o soplo al oído”.⁸ En el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias, cuya obra fue publicada a principios del s. XVII, se decía que el “ayre” era uno de “los quatro elementos”, aunque “significa(ba) también el viento”⁹; con respecto al “viento”, se indicaba que este tomaba “diferente(s) nombre(s), según aquella parte de donde corr(ía)”, de este modo, los llamaban “Cardinales” y provenían del “Oriente, Poniente, Septentrión y medio día”.¹⁰

Actualmente, la palabra “aire” es definida por la *Real Academia Española* como “gas que constituye la atmósfera terrestre, formado principalmente de oxígeno y nitrógeno, y con otros componentes como el dióxido de carbono y el vapor de agua”¹¹; en cambio, “viento” es definido como “corriente de aire producida en la atmósfera por causas naturales, como diferencias de presión o temperatura”.¹²

⁴ Molina (2006, fol. 12v). Una segunda traducción de *ehecatl* la encontramos en Thouvenot (2014:108) quien, basándose en los diccionarios de Molina, transcribe *eheca* como “hacer viento o aire”, y a *ehecatl* como “aire”, “espíritu o soplo” y “viento o aire”.

⁵ Molina (2006, fol. 243r).

⁶ Molina (2006, fol. 243r). También registró en su obra otras clasificaciones de “vientos”: “viento con agua o refriega”, “viento en popa”, “viento en proa”, “viento de tierra en la mar”, “viento que atrae las nubes”, “viento estival”, “viento de oriente”, “viento de poniente”, “viento meridional” y “viento aquilonal” (véase Molina 2006, fol. 243v).

⁷ Las acepciones de “viento” en latín aparecen de la siguiente manera: “flabrum flameninis”, “anima” y “spiritus” (Nebrija, 2005, fol. n VIIr).

⁸ Las acepciones de “viento recio” en latín aparecen como “ventus, venti”, mientras que la de “viento liviano” como “aura aure” (Nebrija, 2005, fol. n VIIr).

⁹ Covarrubias (1611, A:27).

¹⁰ Covarrubias (1611, V:73).

¹¹ *Real Academia Española: Diccionario de la lengua española*, [versión 23.3 en línea], <https://del.rae.es/aire#1L3KU50> (consulta: 9 de octubre de 2020).

¹² *Real Academia Española: Diccionario de la lengua española*, [versión 23.3 en línea], <https://del.rae.es/viento#LcWNEWT> (consulta: 9 de octubre de 2020).

Volviendo al s. XVI, en el *Códice Florentino* la palabra *ehecatl* [aire o viento] aparece en contextos donde es mencionada a partir de las características inherentes del “aire” o “viento” en tanto componente atmosférico. Destacan aquellas que reflejan su dinamismo y el ímpetu con el cual se manifestaba bajo circunstancias tempestuosas, pues se decía que cuando su estado natural se intensificaba, emitía sonidos sutiles con la capacidad de acrecentarse: “*Auh yn jquac molhuja eheca (...), ycoioca, tetecujca*” [Y cuando el aire aumentaba (...) zumbaba, arrecía] (Sahagún 1950-1982, v. I:9). Esta capacidad de producir sonidos con cierta frecuencia es reafirmada en otros ejemplos donde se menciona que *ehecatl* [aire o viento] también podía silbar, provocar ruidos resonantes y estrepitosos: “*Eheca, tlatlatzca ehecatl, ehecatlatlatzca, ehecapitzcatoc*” [Es aire, es un aire estruendoso, un aire atronador, que silba] (Sahagún 1950-1982, v. XI:106).

En las representaciones pictográficas de los códices *Borbonicus* y *Magliabechiano*, o en los del grupo *Borgia*, entre otros, los sonidos como los que producía *ehecatl* [aire o viento] y en general cualquier emisión sonora –por ejemplo la música y el canto–, suelen aparecer en forma de vírgulas, volutas y flujos (fig. 1); sin embargo, los sonidos no son los únicos que llevan estas convenciones, pues lo mismo sucede con las sustancias odoríferas y efluvios –como la combustión del *copalli* [copal], la sangre humana fresca o quemada, el olor del tabaco, del *yauhtli* [pericón] o el humo de la quema de cualquier objeto ofrendado (figs. 2 y 3)– (Dupey, 2017:117, 120, 126, 135, 142, 144, 154).¹³ Revisando el material pictográfico, resulta sencillo reconocer aquel glifo con el cual era representada la palabra *ehecatl* [aire o viento]; se trata de la “máscara bucal aviaria”¹⁴ de color rojo –aunque otras veces se muestra una cabeza completa portándola– que figura entre los signos de los días del *tonalpohualli* –ciclo de 260 días–, entre otros contextos (figs. 4 y 5).

Volviendo al *Códice Florentino*, encontramos que *ehecatl* [aire o viento], además de producir sonidos con su fuerza, movía sustancias u objetos livianos –como el polvo, el hielo y los residuos vegetales–: “*Ixochio pouhtoc çan ehecatoco*” [Estas hojas y/o flores son llevadas por el aire] (Sahagún 1950-1982, v. XI:183), a los cuales por sus mismas propiedades también esparcía: “*Cahcana, quehēcaquetza, quehcatocitia*” [Aventó la paja, dejando que el aire se la llevara y dispersara] (Sahagún 1950-1982, v. IV:129); al acrecentar su fuerza era capaz de desplazar las arenas y las cuchillas de obsidiana que se hallaban en un lugar llamado *Itzehecayan* [lugar de los vientos de obsidiana]: “*Muchi hecatoco in jztli, yoan in xaltetel*” [Todo es llevado por el aire, las cuchillas de obsidiana, las piedrecillas] (Sahagún 1950-1982, v. III:43).

¹³ Incluso se han identificado casos donde dichas vírgulas, volutas y flujos llegan a tener rasgos zoomorfos “asemejándose a serpientes o a plumas de quetzal” (Dupey, 2017:154).

¹⁴ De acuerdo con Gabriel Espinosa (1996:156-158) la “máscara” pudo derivar del género llamado *mergus*, ya que el pico de estos patos morfológicamente hablando suele ser agudo y fino, de modo que comparte una similitud con dicha imagen; por otro lado, el autor sostiene que las características físicas de los mismos, son similares a las descripciones de algunas aves que están mencionadas en el *Códice Florentino* –por ejemplos el *ehecatototl*–.



Figuras 1 y 2. Vírgulas de música y canto (pág. 4); Vírgulas de un sahúmador (pág. 26). *Códice Borbonicus*, 1899. Tomado de FAMSI. Figura 3. Vírgulas de la palabra (lámina 40r), *Codex Magliabechiano*, 1970.



Figura 4. Signos calendáricos con numerales. Entre ellos se encuentra el signo *hecatl* [aire o viento] representado con la "máscara bucal aviaria" de color rojo (lámina 11v), *Codex Magliabechiano*, 1970. Figura 5. Manta con la imagen del aire (lámina 7v), *Codex Magliabechiano*, 1970.

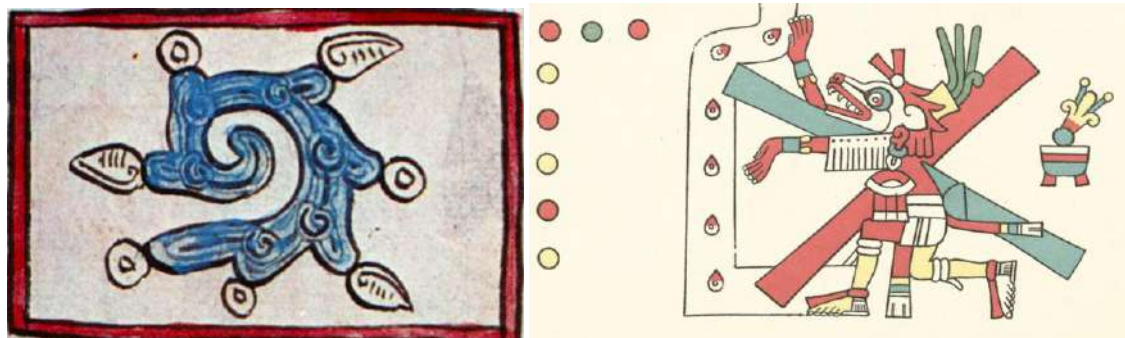


Figura 6. Movimiento en espiral que puede ser producido por la fuerza del viento (lámina 7v), *Codex Magliabechiano*, 1970. Figura 7. Representación del tlacuache con bandas entrelazadas (pág. 43), *Códice Fejérváry Mayer*, 1901. Tomado de FAMSI.

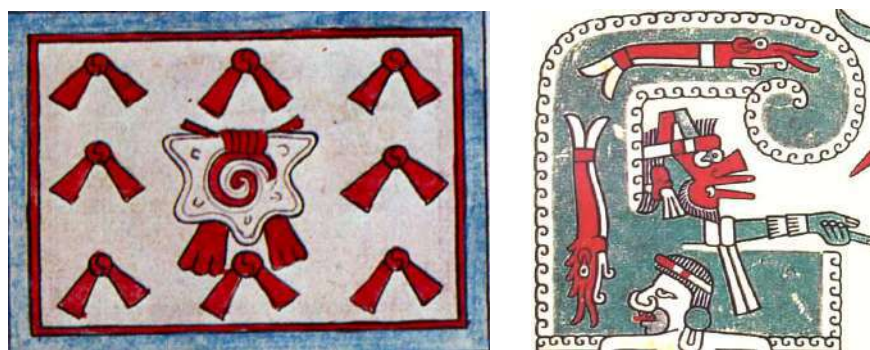


Figura 8. Manta con la imagen del "joyel del viento", (lámina 03v), *Codex Magliabechiano*, 1970. Figura 9. *Quetzalcoatl* generando movimiento en el agua (pág. 39). *Códice Laud*, 1966. Tomado de FAMSI.

Otros testimonios afirman que *ehecatl* [aire o viento] movía dichas sustancias u objetos produciendo una espiral: “*Auh yn jquac molhuja eheca, mjtóa teuhlti quaqualaca*” [Y cuando el aire aumentaba, se dijo que el polvo se arremolinaba] (Sahagún 1950-1982, v. I:9); su arremolinamiento se reitera en otras referencias donde es claro que la espiral se generaba debido al incremento de su intensidad y velocidad: “*Ehecatl motetevillacachoa, cetl ecatoco, ehecatl mopetzcoa*” [Es un aire que forma torbellinos, que empuja el hielo; un aire que se desliza] (Sahagún 1950-1982, v. XI:106) (fig. 6), y si era factible, dependiendo de las sustancias u objetos, también podía traspasarlos generándoles movimiento: “*In ehecatl itlan calaquj, iuhqujn maacomana, iuhq'n cuecueioca*” [El aire la traspasó –la capa de plumas de quetzal–, se agitó hacia arriba para que brillara y reluciera] (Sahagún 1950-1982, v. II:147).

Si bien la espiral estaba asociada a *ehecatl* [aire o viento], en los relatos míticos de tradición mesoamericana también lo estaba con el tlacuache, es decir, con aquel que portaba “la espiral del caracol” y quien había fundado el “camino heliciforme” para la creación de una nueva era (fig. 7)¹⁵; de hecho, el “dios” *Quetzalcoatl* comparte similitudes con el tlacuache, pues se sabe que esta divinidad se convirtió en árbol sagrado –en *quetzalhuexotl*– y se entrelazó con el “dios” *Tezcatlipoca* –produciendo una espiral– para volver a sostener el cielo después de un diluvio catastrófico (López Austin, 2006:292, 309; 2012:112). Además, en el *Códice Borgia* el “dios” *Quetzalcoatl* es uno de los cuatro cargadores o postes, y como es bien conocido, entre sus símbolos más representativos estaba la forma helicoidal que llevaba en su “joyel del viento” y en sus “orejeras torcidas de oro” (López Austin, 2006:309-312) (fig. 8).

Regresando al *Códice Florentino* y a las cualidades de *ehecatl* [aire o viento], también se menciona que podía sacudir los cuerpos de agua o simplemente no intervenir para que estos se quedaran estáticos: “*Poçon in atl, amo iehecatl quiypoçonalti*” [El agua del lago hizo espuma, ni el aire la agitó] (Sahagún 1950-1982, v. XII:2); y a su vez, era capaz de levantarse sobre el agua: “*Ehecatl ipan moquetza atla*” [El viento se levantaba sobre el agua] (Sahagún 1950-1982, v. I:47) (fig. 9), incluso *ehecatl* [aire o viento] tenía cualidades térmicas con las que disminuía o aumentaba la temperatura del ambiente, de los cuerpos y de las cosas: “*Ehecatl qujztoc mopetzcotoc, nelli mach in tetech cecevi in tonalli*” [Y el aire frío pasa deslizándose, ciertamente disminuye el calor] (Sahagún 1950-1982, v. VI:93).

En un relato mítico, registrado en la *Leyenda de los Soles*, se mencionan dos acciones que llevó a cabo *ehecatl* [aire o viento]. En un primer fragmento es bastante ilustrativo como destruyó una de las “Edades o Soles” –*nauhuecatl* [cuatro viento]–. Según el relato, los estragos que produjo hicieron desaparecerla en un solo día, afectando tanto a sus habitantes como a sus casas y “sus árboles, todo se (lo)

¹⁵ López Austin (2012:112) menciona que “entre los mazatecos, el tlacuache es un viejo sabio y borracho que, consultado sobre la forma que debe tener el río, aconseja que se haga dar vueltas a la corriente”, dicho de otro modo, “es la alusión a la forma espiral de los caminos que recorre el tiempo para llegar a la superficie de la tierra. Espinosa (2001:262) considera que la relación entre el tlacuache y el viento también pudo ser por la cola de este animal, ya que al enroscarse, reproduce la forma helicoidal.

llevó el viento”, hasta al Sol “se lo llevó el viento” (Leyenda de los Soles, 1992:119).¹⁶ En un segundo fragmento vuelve a mencionarse su intervención, pero en esta ocasión, la escena no corresponde a una catástrofe, más bien se refiere a su participación y contribución en la creación de una “Edad o Sol” – *nahuiollin* [cuatro movimiento]– mejor conocida como “el Quinto Sol”. Si bien este relato también es parte de la *Leyenda de los Soles*, las versiones del *Códice Florentino* y de la *Historia General* de Sahagún detallan cómo *ehecatl* [aire o viento], al ver que el Sol no se movió, comenzó a soplar fuertemente y con ello consiguió desplazarlo brindándole una movilidad permanente.¹⁷

Más allá de las narraciones míticas los breves escritos de tradición oral que llegan a mencionar a *ehecatl* [aire o viento] refieren con regularidad ciertas acciones que podía realizar. Ejemplo de ello es la versión cuicateca del cuento “El Sol y la Luna”, donde se dice que en la casa del “señor rayo” –tío del niño Sol y de la niña Luna– se encontraban tres ollas tapadas, “en una había agua, en la otra había viento y en la última granizo”; en una ocasión, la olla que contenía viento fue destapada accidentalmente por los dos niños, cuando esto ocurrió, el viento con su fuerza e ímpetu arrojó lejos al niño Sol y a todas las cosas de su alrededor (Weitlaner, 1981:56-62).

Los chinantecos, quienes tienen su propia versión de este relato, especifican que *ehecatl* [aire o viento] generó una fuerte ráfaga a través de un intermediario, un individuo que poseía la facultad para invocarlo y conseguir que se manifestara con tanta fuerza en un momento preciso. La narración menciona que este hombre –sin decir más detalles sobre él– fue capaz de hacer un viento tan fuerte que arrojó a una mujer matándola de inmediato (Weitlaner, 1981:52-55). Aquí los individuos con ciertas facultades no son los únicos que tienen la capacidad de invocarlo, pues otro de sus relatos, llamado “seres que hacen rayos y lluvia”, refiere claramente la existencia de entidades sobrenaturales quienes también pueden realizar acciones con el viento (Weitlaner, 1981:94).¹⁸

Esta última referencia resulta relevante a la luz de lo que hoy se sabe gracias al compendio de registros etnográficos de comunidades indígenas del país, pues a partir de ellos ha sido posible conocer las distintas concepciones que estos grupos atribuyen a *ehecatl* [aire o viento], es decir, cómo es nombrado y definido bajo sus propias categorías. Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla se utiliza el vocablo *ehecatl* o *ehecat*, para denominar al “viento” o “aire” que es fenómeno atmosférico, aunque su noción sobre él, se coloca dentro de lo “sobrenatural” (Lupo, 1999:236-237, 241). Para los nahuas de Texcoco el “aire” llamado *yeyeca* o *yeyecacuncli* es el atmosférico, mientras que el “aire” conocido como

¹⁶ La primera Era se llamó *nahui ocellotl* [cuatro ocelote], la cual concluyó cuando estos “tigres” u “ocelotes” devoraron todo; la Era creada después de la destrucción de *nauhuecatl* [cuatro viento] fue la de *nahui quiyahuitl* [cuatro lluvia], la cual pereció a causa de una lluvia de fuego; luego prosiguió la cuarta Era conocida como *nahui atl* [cuatro agua], cuya destrucción fue provocada por una inundación (Leyenda de los Soles, 1992:15, 119).

¹⁷ Una versión similar a este relato se encuentra en el manuscrito *Histoire du Méchique*, en el apartado “De la création du soleil, selon ceux de Tezcuq”.

¹⁸ Actualmente, entre los mayas tojolabales existen “humanos-rayo”, es decir, personas que tienen un don especial, ya que se encargan de regular las lluvias y manejar el rayo, incluso se dice que ellos son el rayo (Guerrero, 2018:202).

yeyecatl o “aigre” corresponde a seres volátiles de diversas características y con cierta autonomía en su capacidad de actuar (Lorente, 2015a:253-254). A diferencia de los nahuas de Morelos, el “aire”, la sustancia gaseosa e invisible que forma parte de la naturaleza, además de ser atmosférico es un ente benéfico o perjudicial quien en ocasiones puede visibilizarse bajo una forma humana (Maldonado, 2005:67).

En el *Códice Florentino* la palabra *ehecatl* [aire o viento] también está relacionada con cierta fauna –por ejemplo con ofidios y aves–. Entre los ofidios se menciona a la *tlilcoatl* [serpiente negra]¹⁹, cuya ligereza y rapidez al andar era equiparada con la velocidad de este “elemento”: “*Mopetzcoa, hecatoca, patlanj, mocuecueloa, hicoioca, moiehecaiotia*” [Se desliza, la lleva el viento, vuela, se enrosca, silba, es airosa] (Sahagún 1950-1982, v. XI:71). Dicha serpiente también era conocida como *olcoatl* o *ulcoatl* [serpiente (color) de hule]²⁰, su veneno era mortal y habitaba entre cuevas acuáticas, en rocas bajo el agua y en algunas rocas halladas en los bosques, es decir, en espacios “que, por su humedad y oscuridad, se adscribían a la esfera inferior del mundo” del “dios” *Tlaloc* –divinidad telúrica y de la lluvia– (Dupey y Olivier, 2014:186, 187).²¹

Lo mismo se dice para la serpiente *quetzalcoatl* [serpiente emplumada]²²: “*Auh inic patlanj: in manoçe ic oaltemo, cenca ieheca*” [Y cuando vuela, o cuando desciende, airea mucho] (Sahagún 1950-1982, v. XI:85) (fig. 10). Su mordedura mataba a las víctimas de forma instantánea, y al morderlas, se decía que ella también moría, cuyo acontecimiento se ha interpretado como una posible relación “con los ciclos de muerte y renacimiento” de la divinidad *Quetzalcoatl*, quien después de su quema en una pira en *Tlillan Tlapallan* [Lugar de tinta, lugar de color]²³ volvió a renacer (Dupey y Olivier, 2014:194; Dupey, 2018a:167). Por último, se habla de la *ehecacoatl* o *hecacoatl* [serpiente de aire]²⁴, quien tenía la capacidad de producir aire con su movimiento: “*Patlanj, moquetzatiuh çan jcujtlapil inic tlacçatiuh, cenca iehecaio*” [Vuela sobre la hierba, se yergue, simplemente se levanta sobre su cola, es muy airosa] (Sahagún 1950-1982, v. XI:77).

También se hablaba de la *ehecatocatl* [araña de viento] la cual producía con su tela “un diseño en espiral muy notorio” (Espinosa, 2001:258). Uno de los casos excepcionales es el de la *quauhcuetzpali* [iguana], pues se decía que podía seguir viva, aunque no probara alimento gracias al “aire” que inhalaba:

¹⁹ Linares (2007:21) propone que su identificación biológica puede ser *Nerodia melanogaster* (antes *Thamnophis melanogaster*) e indica que se trata de una especie endémica de México.

²⁰ Linares (2007:36) propone que su identificación biológica corresponde a *Drymarchon corais* (actualmente *Drymarchon melanurus*).

²¹ A *Tlaloc* también se le decía *Olloh* [el que posee hule] ya que solía revestir “una capa de hule derretido”, es decir, hecha de aquella sustancia negra que comúnmente era ofrendada a los “dioses” de la lluvia (Dupey y Olivier, 2014:187, 188).

²² Linares (2007:77) propone que su identificación biológica parece ser *Crotalus durissus*.

²³ Dupey (2018:165-167, 176) menciona que también se le conoció como “*ialtepepan Tonatiuh*” [Ciudad o Casa del Sol], a este espacio lo ha interpretado como un lugar donde “ocurría, a intervalos regulares, el comienzo de una serie de ciclos, cuyo modelo era el recorrido del astro diurno”, ya que en él “se daba el principio de las eras cósmicas y de las historias de los pueblos”.

²⁴ Linares (2007:66) propone que su identificación biológica es *Masticophis bilineatus*.

“*Camachalotoc, qujhiioantoc in ehecatl ic ioltoc qualonj*” [Porque yace con la boca abierta, inhalando aire, por lo tanto, permanece vivo] (Sahagún 1950-1982, v. XI:61).

Con respecto a las aves, se pensaba que al emitir ciertos cantos tenían la capacidad de llamar o invocar a *ehecatl* [aire o viento], como ejemplo se menciona al *atotlin* [ave del agua]: “*Niman tzatzi, choca, tocujleoa, qujnotza in heecatl*” [Luego grita, como un canto; convoca al aire] (Sahagún 1950-1982, v. XI:29) (fig. 11), y al *acitli* [mergo] quien realizaba una acción semejante: “*Niman moçoneoa, tzatzi qujnotza in heecatl*” [Entonces se alborota, grita, convoca al aire] (Sahagún 1950-1982, v. XI:31).



Figuras 10-12. *Quetzalcoatl* (fol. 90, p. 241); *Atotlin* (fol. 27, p. 181); *Cuitlacochochtl* (fol. 55, p. 270). *Códice Florentino*, Bernardino de Sahagún (facsimilar).

Otras aves con tan solo percibirlo daban aviso de los cambios meteorológicos. El *cuitlacochochtl* o *cuitlacochochin* [ave canora] al trinar indicaba la llegada de la lluvia: “*In campa oallauh ehecatl ompa itztimotlalia, tzatzitica, tlatotica*” [Hacia donde viene el aire, allí se asienta frente a él, sin dejar de gritar, cantar] (Sahagún 1950-1982, v. XI:52) (fig. 12), mientras que el *necuilictli* o *ecachinchinqui* [necuilictli] trinaba para dar aviso de la helada: “*In otlaqua, njma hecachichina, qujl ic tlaapachoa. Auh in quenjn qujmati ehecatl, in ie vitz çetl, njman peoa in tzatzi*” [Cuando ha comido, entonces aspira aire, se dice que así obtiene agua. Por el aire sabe cuándo vendrá la helada, entonces comienza a cantar] (Sahagún 1950-1982, v. XI:45).

En el manuscrito *Histoyre du Méchique* hay un relato mítico el cual evoca a este trinar de las aves y a su capacidad para invocar o comunicarse mediante el canto que solían emitir. En él se menciona que “*Ehecatl*”, dios del aire, quien se caracterizaba por tener en el rostro un pico de ave –la “máscara bucal aviaria”–, fue enviado a la casa del Sol para que capturara a los cuatro músicos de dicho astro, cuando “*Ehecatl*” llegó a este lugar los llamó cantando y así fue como consiguió llevarse a uno de ellos (Histoyre du Méchique, 1950:33).

Para los nahuas de Guerrero los zopilotes “son manifestaciones del viento, pájaros poderosos que traen la lluvia” desde un gran pozo llamado Oztotempan (Broda, 2001:180-181). En el relato chinanteco, titulado “los cuatro vientos”, también hallamos una correspondencia entre las aves y *ehecatl* [aire o

viento], pues en él los vientos son descritos con apariencia de aves, siendo algo adicional, las descripciones del comportamiento animal que conservaban y su poder para provocar tormentas: “(Había) cuatro vientos en la playa caminando. Parecían guajolotes, jugando (...) brincando un buen rato, bañándose. Cuando acabaron de jugar, salieron del agua y se quedaron otra vez en la orilla secándose. Se pusieron a frotarse el pico con las plumas; sonándolo recio como suena la corneta de los soldados” (Weitlaner, 1981:97).

Después de jugar y bañarse los cuatro vientos fueron molestados por un viejo, como consecuencia, produjeron una gran tormenta, fuertes “viento(s) con nubes” e hicieron caer “aguacero(s) fuerte(s)” con rayos (Weitlaner, 1981:97-98). Cabe decir que los chinantecos no son los únicos indígenas que siguen identificando a las aves –pavos o guajolotes– con los vientos, pues lo mismo hacen los popolocas, quienes conciben a estos animales de manera análoga al decir que son aquellos que envían la tempestad y hacen caer el rayo cuando se les importuna (Weitlaner, 1981:97-98; Olivier, 2004:2013). Entre los mayas tojolabales el “alma *altsi*” del rayo o de los “humanos-rayo” es referida como un ave, al rayo verde se le atribuye un pajarito verde, mientras que al rayo rojo se le asocia un pajarito rojo (Guerrero, 2018:230-231); algo parecido se registra entre los mayas k’iche’, ya que tienen un “alma con forma de pájaro” llamada *chikop* (Zamora, 2019:109, 118-121).

Cabe decir que además de la fauna también había lugares del mundo terrenal donde *ehecatl* [aire o viento] se llegaba a manifestar con alguna de sus distintas características; por ejemplo, en las cimas de los grandes montes se mostraba turbulento: “*Ceoiaia, iehecaatla, tetl oaoacca, atle iqjztoca*” [Hace frío, es ventoso, es seco como la piedra, es estéril] (Sahagún 1950-1982, v. XI:261); en los bosques a veces se presentaba con una gran fuerza causando destrucción: “*Eheca, tlatlazca ehecatl, ehecatlatlazca, ehecapitzcatoc, ehecatl motetevillacachoa*” [Hay viento, un viento estrepitoso, el viento choca, hace silbidos, forma torbellinos] (Sahagún 1950-1982, v. XI:106).

Por último, en el lugar inframundano llamado *itzehecayan* [lugar de los vientos de obsidiana] que referimos en párrafos arriba, *ehecatl* [aire o viento] provocaba sufrimiento a los fallecidos: “*Amo cenca motoliniz auh yn aq’n atle itlatquitzin içan iuh iauh, cenca tlaihjiovia cenca motolinja, inic quiça itzehecaian*” [Pero el que no tenía ropa miserable, que fue tal como era, soportó mucho, sufre mucho al pasar por el lugar de los vientos de obsidiana] (Sahagún 1950-1982, v. III:43).

A manera de conclusión podemos decir que *ehecatl* [aire o viento] en la concepción nahua de época prehispánica no fue un “elemento inerte” del medio natural, ya que en las fuentes consultadas tanto históricas como etnográficas, hay suficientes indicios que lo colocan como una entidad o un ser con volición propia, capaz de coexistir y de manifestarse en el “mundo de los humanos”. No cabe duda que en el pasado, su representación fue la de un pico de ave –la “máscara bucal aviaria”–, demostrando con ello

que evidentemente, su naturaleza fue distinta a la del ser humano. Entre sus características inherentes destaca el haber sido impalpable e invisible, su poder de traspasar objetos, su capacidad de adquirir propiedades térmicas y de producir zumbidos, silbidos, así como sonidos de mayor resonancia. *Ehecatl* podía mover, empujar, deslizar, esparcir, soplar, sacudir, agitar, levantar y arrojar determinadas cosas de distinta naturaleza, y si incrementaban su fuerza, era capaz de crear ráfagas y torbellinos, de producir tormentas con rayos, o simplemente de producir movimientos en espiral.

EL CONCEPTO DE EHECATL COMO “SER SOBRENATURAL”

En el *Código Florentino* y en la *Historia General* de Sahagún se habla sobre la creencia de unos “seres sobrenaturales” llamados *ecatotonti* o *hecatotonti* [airecitos o vientecitos], a quienes los nahuas rendían culto en una fiesta anual conocida como *Tepeilhuitl* [fiesta del monte] –décimo tercera veintena–, cuya celebración, estaba dedicada a los montes eminentes que tenían nublados en sus cumbres (Sahagún 2016, Lib. II:86, 134). A los *ecatotonti* [airecitos o vientecitos] los representaban como “pequeñas figuras” que “investían a manera de montes”, es decir, se trataba de unos “trozos de palo grueso como la muñeca” –preferentemente alargados– cubiertos de masa *tzoalli*, les ponían una cabeza con penacho y les hacían dos caras, “una de persona y otra de culebra”, a la cara de persona le colocaban *ulli* o *olli* derretido [hule] y unas mejillas de masa²⁵; cuando quedaban listos, en la noche antes del amanecer, eran envueltos con papeles llamados *teteuitl* (Sahagún 2016, Lib. II:86, 134) (figs. 11-13).



Figuras 11-13. Figuras en miniatura hechas de barro que representan “entidades auxiliares” de los “dioses” del agua y de la tierra. Zona Arqueológica Las Pilas, Morelos. Tomado de Martínez, 2019.

Durante los preparativos para la fiesta de *Tepeilhuitl*, a las “pequeñas figuras” de los *ecatotonti* [airecitos o vientecitos] los amarraban “con sogas de zacate” en unos “rodeos o roscas hechos de heno”, cuyas roscas debían ser lavadas previamente en los ríos o fuentes para luego atarles dichas figuras (Sahagún 2016, Lib. II:134). Si bien es cierto que durante la celebración servían para honrar a los grandes

²⁵ En Torquemada hay una referencia parecida en la cual se dice que estas figurillas llamadas *ecatotontin* estaban hechas de “trozuelos pequeños” a manera de muñecas que acostumbran las niñas de la nación española (Broda, 1971:301).

montes, también es cierto que las usaban para honrar la “memoria de (los) que se habían ahogado en el agua” (Sahagún 2016, Lib. II:86), de los que habían sido “heridos de rayo” o habían sido enterrados al morir (Sahagún 2016, Lib. II:134); expresando de esta manera, una estrecha relación con las deidades de la lluvia.

El día de la festividad, a las “pequeñas figuras” de los *ecatontoti* [airecitos o vientecitos] las colocaban en los altares de algunos templos y allí iban a ofrecerles incienso, “tamales y otras comidas”, les dedicaban “cantares de sus loores y bebían vino por su honra”; cabe señalar que no permanecían solas en los altares, ya que comúnmente estaban acompañadas de “unas culebras” hechas “de palo o de raíces de árboles” cubiertos de masa *tzoalli* (Sahagún 2016, Lib. II:86), y de los llamados *yomio*, a quienes también revestían de *tzoalli* y los hacían de “masas rollizas y larguillas (...) a manera de hueso” (Sahagún 2016, Lib. II:134).

Por último, se cuenta que al concluir la celebración –y como parte del ritual– los participantes debían despedazarlas y esperar al próximo año para volver a honrarlas y recrearlas en miniatura (Sahagún 2016, Lib. II:135). En la crónica de Durán se señala que “los bubosos, tullidos, mancos y cojos sanaban de sus enfermedades” si comían de la masa con la cual estaban hechas las figuras, y otras más en forma de culebra llamadas “*coatztintli*”, por supuesto que eran ellos quienes “tenían la obligación de dar semilla para hacer la masa de la fiesta del año siguiente” (Broda, 1971:305). En los *Memoriales* de “Motolinía” se menciona algo similar, pues se dice que en dicha festividad, si bien se hacían tamales para ofrecerlos a los participantes, también se preparaban “unas culebras hechas de semilla” para que los enfermos de las bubas las comieran con el fin de poder sanar este padecimiento (Broda, 1971:304).

En época prehispánica los *ecatontoti* [airecitos o vientecitos], los *tlaloque*²⁶ o “pequeñas entidades pluviales” y los *ahuaque* o “pequeñas entidades dueñas del agua”, entre otros, eran súbditos de los “dioses” que habitaban en el lugar llamado *Tlalocan*; en el “mundo de los humanos” brindaban sus servicios desempeñando actividades específicas, siendo una de las principales, la producción de los distintos tipos de meteoros: los rayos, los relámpagos, los truenos, los vientos, las lluvias, las granizadas y las heladas, incluso, algunos de ellos acarreaban agua de los depósitos ubicados en los cuatro extremos del mundo para llevarla a la tierra (López Austin, 1999:176; López y López, 2009:28, 90).

Asimismo, se ha interpretado que todas estas entidades eran las “almas” de “simples hombres que, luego de haber sido elegidos por las deidades de la tierra y la lluvia”, se habían convertido en sus ayudantes (Martínez, 2017:261).²⁷ En la *Historia General* se especifica quiénes eran aquellas “almas” elegidas por estas deidades: “Los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos”, etc. (Sahagún 2016, lib. III:200). Tras su deceso moraban en *Tlalocan*,

²⁶ A estos “seres sobrenaturales” se les ha interpretado como un desdoblamiento cuatripartito de *Tlaloc*, quienes a veces eran representados como los cuatro postes que sostenían el mundo (López Austin, 1999:178-179; 2004:64-66).

²⁷ También véase López Austin (1999:176).

pues ese era su destino, vivir “en el monte hueco de donde brotaban los ríos y salían los vientos y las nubes que bañaban la superficie de la tierra” (López Austin, 2004:383), pero no solo era su morada, ellos mismos representaban al *Tlalocan* (Broda, 1971:254, 320).²⁸

Al morir no se les quemaba, más bien se les enterraba, y como parte del ritual, se les debía pintar el rostro con *ulli* o *olli* derretido [hule], además les ponían *michichihuaule* en las quijadas, les pintaban la frente de color azul, les colocaban rosetones de papel en la nuca, y frente a su lecho, les ponían estas “pequeñas figuras” a manera de monte (López y López, 2009:41-42). Al convertirse en *ecatontoti*, *tlaloque* o *ahuaque*, tenían poderes punitivos, siendo una de sus “armas principales (las) mismas enfermedades “acuáticas”, con el correspondiente poder de retirarlas” si era su voluntad (López y López, 2009:90). Ello explica por qué el acto de comerlos era considerado como uno de los remedios para sanar dichas enfermedades. Por último, estos seres solían esconder los meteoros que producían y los mantenimientos necesarios para la vida humana (López Austin, 1999:185-186).

Desde la etnografía son diversos los ejemplos en los cuales ha subsistido la creencia hacia unas entidades llamadas “aires”²⁹, debido a la cantidad de datos disponibles, vamos a comenzar por indicar cuáles son las denominaciones que se les ha atribuido y cuáles son los campos de acción donde se desempeñaban. En comunidades nahuas del estado de Puebla ha existido la convivencia no solo de una sino de varias entidades, quienes participaban de manera colectiva para un mismo fin. Este es el caso de Yancuictlalpan donde, desde los años 90, se utilizaba el vocablo *ehecame* [aires] para hablar de “aires” capaces de generar y controlar las corrientes de viento que solían desencadenarse (Lupo 1999:237-238).³⁰ Allí también había “aires” *achihque* o “dispensadores de las lluvias” y “aires” *quiauhteyome* o “pequeñas criaturas aladas”, quienes empapaban de agua sus vestiduras para poder trasladarla al “mundo de los humanos” (Lupo, 1999:237; 2001:350-351).³¹

La labor de los *achihque* y *quiauhteyome* era de suma importancia para la comunidad, ya que con el agua de lluvia que transportaban se lograba el crecimiento de los diversos productos agrícolas (Lupo, 1999:237; 2001:350-351). Asimismo, en Yancuictlalpan había *ehecame* [aires] llamados “dueños”, ellos eran vistos como entidades ajenas a las normas del “mundo de los humanos”, se les

²⁸ Broda (1971:254) realiza esta asociación para el caso de los *tlaloque*: “Estos servidores o ministros pequeños de *Tlaloc* eran también los cerros deificados”.

²⁹ Como veremos, estos “seres sobrenaturales” en náhuatl muchas veces son nombrados *ehecame*, *yeyecame* o *ejecame* [aires], cuyo concepto al contar con una pluralización, en sí mismo es capaz de indicar el carácter animado de aquello que define. En la lengua náhuatl solo las cosas “animadas” pueden expresarse en plural, en cambio, las cosas “inanimadas” son escritas en singular.

³⁰ Se pensaba que ellos estaban bajo la tutela del santo Juan el Bautista, el “supremo controlador de los rayos y administrador de las aguas pluviales”, así como de san Diego y san Ramos [Jesús el Domingo de Ramos], dos personajes que tenían el control de desencadenar o detener las corrientes de viento (Lupo, 1999:237-238; 2001:352).

³¹ También se hablaba de un personaje llamado *atmalin* o “custodia de las aguas de los ríos, lagos y mares”, si bien ella no era invocada en los ritos propiciatorios de la lluvia, formaba parte de estos “seres sobrenaturales” que compartían junto a los *ehecame* una misma procedencia (Lupo, 1999:237; 2001:350-351).

concebía con un poder superior y a veces causaban daño a las personas, pero no al grado de provocarles su fallecimiento (Lupo, 1999:242-243).³²

En la misma década, los nahuas de Tzinacapan también creían en los “aires” conocidos como “dueños”, quienes desencadenaban distintos fenómenos meteorológicos como los llamados *kiyawtiome* [rayos], *mixtime* [nubes] y *ejecame* [aires o viento] (Knab, 1991:52). Durante varios años, en Pahuatlán se dijo que los “dueños” eran los “aires” del culto agrario (Montoya, 1975:54; Acosta, 2014:224, 231-232). En los años 60 y 70, los nahuas de Atla decían de los *ehecame* [aires] o “Señores aires” eran los encargados de producir los fenómenos meteorológicos como la lluvia, los truenos y los relámpagos (Montoya, 1964:158; 1975:54-55), no obstante, en estudios recientes se mencionan a los *itekome* o “Señores”, a quienes atribuyen los mantenimientos como parte de su dominio, ellos son responsables del buen temporal y también son descritos como “dueños del agua, de los animales o del maíz” (Acosta, 2014:224, 234-235; 2020:91).³³

Los testimonios sobre las comunidades nahuas de Morelos, tanto pasados como presentes, son bastante próximos a los que encontramos en Puebla, ya que las entidades “aires” también trabajan año con año para la obtención de buenas cosechas, quienes además de desencadenar las corrientes benéficas de viento, fungen como propiciadoras y dadoras directas del agua de lluvia. En San Andrés de la Cal, Santa Catarina y Amatlán, hasta la fecha, siguen siendo referidas como “Espíritus aires”, *yeyecatl* o *yeyecame* [aire o aires], *coapichucos*, “Señores”, “Señores aires”, “Señores trabajadores”, “Señores del tiempo o temporal”, “Señores portadores del Viento”, “dueños de la lluvia, la tempestad, el granizo” y “dueños de toda clase de vientos” (Huicochea, 1997:233; Juárez, 2010:78, 112-114, 134, 143; Macuil, 2012:137, 139, 149, 163; 2018:11, 72, 73, 212). Tienen la capacidad de controlar el clima, trabajan con el agua y los truenos, y acarrear o soplan “las nubes cargadas de agua” para regar los sembradíos (Huicochea, 1997:251, 254; Juárez, 2010:134; Macuil, 2018:11, 73).

Entre los nahuas de Hueyapan los “aires” también recibieron el nombre de “Señores aires” o “Espíritus del agua” a quienes concibieron como los aguadores o los regadores del pueblo (Barrios, 1949:65-66); mientras que en Atlacholoaya los “aires”, comúnmente llamados “airecitos”, han sido los encargados de “atraer las lluvias” y de conseguir “la lluvia de temporal” (Fierro, 2004:341, 347). En Ocotepc se referían a los “aires” como “Señores del tiempo”, quienes estaban subdivididos en múltiples entidades: “aires de lluvia, de rayo, de los manantiales, de las tormentas, del granizo, de la milpa, entre otros”; los relacionaban con “la naturaleza y la agricultura”, se creía que propiciaban la lluvia, que protegían las cosechas y la leña (Morayta, 1997:222-224).

³² Dentro de estos *ehecame* también se encontraban los *mazacame*, a quienes atribuían una connotación nociva, pues solían atacar a los humanos más vulnerables; el lugar en donde vivían eran las cuevas (Lupo, 1999:244; 2001:355).

³³ El ritual agrario que recientemente se realiza en Pahuatlán, cuyo propósito es obtener lluvia para el crecimiento de los cultivos, está dedicado a un ser en particular, a *Itekontlakuali* “dueño de la comida” o “dueño del maíz” (Acosta, 2014:232; 2020:92).

Los nahuas de Coatetelco nombraban a los “aires” como *pilachichincales*³⁴ o “regadores” y solían recurrir a ellos con el fin de solicitar agua, ya que acarreaban “la lluvia de determinados cerros y volcanes” para el buen temporal, por dicha razón, era de suma importancia que las personas mantuvieran una buena relación con los mismos, pues de lo contrario, podían propiciar la escases del agua (Maldonado, 2005:67, 72, 135; 2011:188). En Xochitepec y Xoxocotla a estas entidades se les conocía como *pilcintles* o “aires de lluvias”, desempeñaban la labor de transportar el agua del temporal, pues la lluvia era la que permitía el crecimiento de los cultivos de la milpa; asimismo, se creía que ellas eran quienes proporcionaban al ser humano “abundancia, prosperidad y dones” (Saldaña, 2011a:212; 2011b:131, 145-147).

Entre los nahuas de Texcoco, Estado de México, los “aires” llamados *ahuaque* tienen un papel protagónico durante el temporal, a diferencia de los “aires” llamados *aigres*, *yeyecatl* [aire], *amo tlacatl* [no hombre] y *amo cualli* [no bueno], pues estos poseen una connotación patógena debido a que son los causantes de las enfermedades (Lorente, 2015a:253-254, 261).³⁵ Los *ahuaque* son “aires de adentro del agua”, son “como nubecitas” aunque otras veces los refieren como “dueños del agua” o “dueños de los sembradíos”, envían el granizo, los rayos, las nubes y son los “proveedores de lluvia” (Lorente, 2011:105, 110, 112, 117, 123-124; 2015b:118; 2016:308).³⁶ Se piensa que ellos “envuelven el monte de pura nube” o neblina, que sacan el agua de él y que la dispersan “soplando con su boca” (Lorente, 2016:316).

Para algunas comunidades nahuas de Guerrero los “aires” eran conocidos como *yeyekame* o *ehecame* [aires o vientos], incluso algunas comunidades los referían como *costlatlastin* o *cotlatlaztin*, cuya función principal era la de barrer y limpiar los terrenos antes de la llegada de la lluvia, por dicha razón se decía que eran los anunciadores del temporal (Díaz, 2000:62, 64; Broda, 2001:178; Reyes, 2007:427; Hémond y Goloubinoff, 2008:140). De hecho, los vocablos *yeyekame* o *ehecame* [aires o vientos], a su vez, eran utilizados para referirse a los “protectores de lugares y de manantiales”, quienes del mismo modo, eran considerados como los anunciadores de la llegada de la lluvia (Hémond y Goloubinoff, 2008:140-141).

En ocasiones estas entidades eran invocadas como “aires”, “hombrecitos” o “ángeles” y se decía que podían manifestarse en los rituales agrícolas mediante “un soplo de viento” (Díaz, 2000:51; Villela, 2008:126-127). En Acatlán, Guerrero, durante la festividad del 3 de mayo se sigue realizando la llamada “danza de los vientos” o “danza de los *cotlatlaztin*”, ya que es parte del ritual de petición de lluvia, (Reyes, 2007:427, 442), los participantes que personifican a los vientos llevan como elemento distintivo una máscara de color rojo y una larga y colorida cabellera hecha de ixtle (fig. 14). Para llevar a cabo el

³⁴ La gente de Coatetelco, Morelos, entiende esta palabra como “niños que acarrear la lluvia” (Maldonado, 2011:187).

³⁵ Los “aires” o *yeyecatl* están “subordinados jerárquicamente al diablo (*Temilo*)” (Lorente, 2015a:261).

³⁶ Los *ahuaque* son “aires” que están “regidos por la divinidad regional llamada *Tlaloc-Nezahualcoyotl*” (Lorente, 2015a:261).

ritual, estos individuos deben llegar al cerro Cruzco, por lo que se dispersan tomando distintos rumbos, llevan flores, velas y después danzan en el centro de dicho cerro (Díaz, 2000:64-65).



Figura 14. Máscara y cabellera que usan los *cotlatlaztlin* o *ehecame* cuando realizan la “danza de los vientos” en la ceremonia del 3 de mayo, Acatlán, Guerrero. Foto. Fernando Guerrero, 2011.

Los nahuas de la Sierra de Veracruz nombraban a los “aires” como “chanecos” y decían que eran entidades que trabajaban auxiliando al “Dueño” (García de León, 1969). Los totonacas de Veracruz siguen considerando que *jilin* [trueno] es el encargado de traer “el agua de las fuentes de la montaña”, para lo cual, emplea baldes que posteriormente derramará sobre los distintos poblados (Lammel, 2008:203). Por último, los mayas de Quintana Roo consideraban que había un “viento” el cual era favorable para los humanos, a este “ser sobrenatural” le nombraban *kakal-mozoa-ik* [quemante-remolino-viento], se trataba de un “aire” encargado de avivar el fuego de la milpa cuando era tiempo de hacer la quema para preparar los terrenos de cultivo (Villa Rojas, 1978:299).

El siguiente aspecto que queremos subrayar son las similitudes que estos “aires” llegaron a compartir con las personas. Con frecuencia se dice que son “similares a la gente del pueblo” (Maldonado, 2005:67; 2011:188), en otras ocasiones se menciona que son “*tlacatl*” o “gente” (Montoya, 1964:158; Lorente, 2011:102, 2015a:260; 216:305), o se utiliza el enunciado “son como nosotros”, refiriéndose tanto al aspecto físico como al temperamento y las manifestaciones de los estados de ánimo que llegaban a expresar, por ejemplo, la tristeza, el enojo, la alegría, el mal humor, el regocijo y el carácter caprichoso (Juárez, 2010:78; Saldaña, 2011b:144-145).

Para las personas estos “aires” cuentan con “inmensos poderes”, tienen gustos particulares, están dotados de conciencia y raciocinio, aunque a veces realizan “desafueros o prevaricaciones”, asimismo pueden ser engañados, cometer errores o pueden encontrarse en situaciones de carencia y necesidad

(Morayta, 1997:223; Fierro, 2004:347; Maldonado, 2005:72; Lupo, 2010:352-353; Lorente, 2011:102, 117; 2016:305). Han llevado una vida siguiendo ciertos principios de organización social, a veces visten ropa, van a trabajar y cosechan sus propios alimentos, lo cual implica que también tengan la capacidad de comerlos y degustarlos, incluso se reúnen exclusivamente para compartirlos (Huicochea, 1997:251; Morayta, 1997:223; Lorente, 2011:145; 2016:308, 311).

Asimismo, cuando se les llegaba a preguntar por el aspecto de los “aires”, estas referían características físicas definidas, ello significa que a pesar de ser etéreos e invisibles, son capaces de revelarse ante los humanos a través de una imagen. Los nahuas de Morelos los describen con la apariencia similar a la de un niño, son pequeños, chiquitos, negritos y chaparritos, se les puede distinguir por edad y sexo, pueden ser mudos o sordos pero si llegaran a escuchar entienden el español y el “mexicano”, además son traviosos y poseen gustos específicos (Barrios, 1949:65-66; Montoya, 1964:159; Huicochea, 1997:236; Fierro, 2004:341, 347; Juárez, 2010:88, 100, 134, 138, 143; Maldonado, 2005:67-68, 2011:188). Para los nahuas de Texcoco los “aires” son “personas pero en chiquito”, como “niños”, “chaparritos” o “muñequitos”, se les puede distinguir por género y edad, hablan “náhuatl u otomí” y todo lo que se encuentra en su mundo es chiquito debido a su tamaño (Lorente, 2011:102, 117-118; 2016:305).

En Guerrero a los “aires” se les atribuyen rasgos de “enanos” (Hémond y Goloubinoff, 2008:140-141). En la Sierra de Veracruz los nahuas concebían a los “aires” como niños desnudos (García de León, 1969); sin embargo, otras veces se les llegó a describir como niños pelones o con cabello largo y vestidos de rojo, a quienes les gustaba extraviar a las personas tanto física como espiritualmente (Noriega, 1994). Entre los mayas de Quintana Roo algunos “aires” o “vientos” fueron descritos como seres diminutos con aspecto humano, aunque también llegaban a manifestarse como simples ráfagas de viento, pues estaban “hechos de puro aire” (Villa Rojas, 1978:289, 382). En cambio, para los totonacas de Veracruz un “viento” era simplemente “un hombre” (Lammel, 2008:205).

Más allá de lo mencionado, hay algunos testimonios donde se asegura que los “aires”, si bien adquirirían una forma humana definida para mostrarse, llegaban a tener la facultad de transformarse en animales específicos. Los nahuas de Morelos durante décadas han asegurado que los “aires” se aparecen como serpientes o víboras cuando se encuentran custodiando los sembradíos o si se les halla en cuevas, aunque otras veces, pueden aparecer transformados en hormigas (Morayta, 1997:223; Juárez, 2010:108; Saldaña, 2011b:146; Macuil, 2018:72-73). Hay algunos testimonios de Puebla que coinciden, ya que en ellos se dice que los “aires” pueden transformarse en “una gran serpiente” de color amarillo, negro o azul, la cual no es peligrosa, al encontrarla de manera repentina es pronóstico de buenas cosechas, abundancia y riqueza (Acosta, 2014:232).³⁷

³⁷ En el caso de los mayas tojolabales, cierto tipo de “aires” conocidos como *chakaxib'* o *chakaxib'*, suelen transformarse y aparecerse ante los seres humanos como una *ik'axib'chan* [culebra de viento] (Guerrero, 2018:253-254).

Otro aspecto de los “aires” al cual consideramos relevante, y que correspondería al culto más enfatizado dentro de las etnografías consultadas, es la actividad agrícola. En los testimonios queda claro que las personas están convencidas del gran poder que poseen, por lo tanto, los “aires” son los que saben, dicen, disponen y mandan (Juárez, 2010:112; Acosta, 2014:230; Macuil, 2018:206). Este culto realizado por la mayoría de las personas se lleva a cabo en dos tiempos específicos del año, antes del inicio de las lluvias regulares, porque es cuando se realizan las “peticiones de buenas aguas” –a principios del ciclo agrícola–, y en su culminación, cuando las personas han cosechado –los últimos meses del año– (Juárez, 2010:78; Maldonado, 2011:187; Macuil, 2018:73) (fig. 15).

En esos momentos se hacen las peticiones, se les pide permiso, se les suplica y se les ruega que llegue el agua de lluvia para que a partir de ella se obtengan buenos frutos; de concederse esta serie de rogativas, el agua solicitada deberá llegar en buenas condiciones, sin relámpagos, sin truenos, “sin granizo, sin tormentas, ni malos vientos, ni secas” (Barrios, 1949:69; Juárez, 2010:112-114; Saldaña, 2011a:212; Macuil, 2018:206, 208-209, 212, 216). El ritual va dirigido a “conocer, prevenir, contrastar, secundar, solicitar o directamente controlar la voluntad” de los “aires” (Lupo, 2001:367), por consiguiente, el bienestar de las personas depende de la buena relación por ambas partes (Montoya, 1964:158-1159; Lupo, 2001:356; Acosta, 2014:234; Macuil, 2018:206, 211, 228).

La reciprocidad que se establece entre humanos y “aires” es la que posibilita esta buena relación (Acosta, 2014:234), pues de no ser así puede padecerse la escasez, por eso es preciso ofrecer algo de lo que finalmente otorgan estos seres, ya que si ellos dan de comer, las personas “deben responder de la misma forma” (Acosta, 2014:233). De esta manera, las ofrendas se vuelven una muestra de gratitud por todo lo recibido, las entregas sirven para mantener una relación en armonía las cuales se otorgan a cambio de las riquezas y los beneficios obtenidos, evitando desencadenar acontecimientos que puedan ser nefastos para el ser humano; asimismo, debe haber un respeto en las palabras emitidas durante el ritual y la entrega de aquello que es ofrecido (Lupo, 2001:366-337; Saldaña, 2011a:185, 211; 2011b:145-146; Maldonado, 2005:65; 2011:188-189; Acosta, 2014:233).

Los nahuas de Morelos llaman a la ofrenda “*huentle*” o “*huencl*” (Maldonado, 2005:65, 67, 69-71; 2011:188; González, 2011:195-196); los nahuas de Texcoco le dicen “*tlaxtlahuilli*” o “*tlaxtlahuis*” [ofrenda o deuda pagada] y “*tlasocamachiliztli*” [agradecimiento] (Lorente, 2011:147, 150; 2016:306). Se conforman de los productos que provienen de la milpa, por ejemplo, las calabazas, los ejotes, los elotes (Morayta, 1997: 226-227), el maíz tostado o sin tostar, las habas y los arvejones, así como las frutas de estación y los tamales sin sal (Lorente, 2011:147, 150; Macuil, 2018:76). Además, incluyen platillos especiales o platillos que le son apetecibles a los “aires”, aunque a veces se menciona que ellos mismos solicitan a las personas lo que quieren degustar; dicha comunicación, se da con tiempo de anticipación y

ocurre directamente con el “ritualista”, quien a través del sueño logra comunicarse con ellos (Huicochea, 1997:239; Juárez, 2010:98; Saldaña, 2011a:185).

Los “aires” descritos con el aspecto de niño, “vientecitos” o “airecitos”, usualmente reciben en su ofrenda raciones pequeñas de alimento, las cuales son depositadas en vasijas miniaturas nuevas (Huicochea, 1997:236-238, 246-249; Maldonado, 2005:65-71; 2011:189-190; Lorente, 2016:322-323, 327, 339; Macuil, 2018:76) (fig. 16). Por otro lado, sus ofrendas contienen a manera de obsequio objetos en miniatura representando “animalitos de agua” como viboritas, tortuguitas, pescaditos, sapitos, arañitas y cocodrilitos, quienes se cree que ayudan a los “aires” para llevar el agua al “mundo de los humanos” (Juárez, 2010:88, 98-101, 138, 143; Macuil, 2018:76).



Figura 15. Ofrenda a los “aires”, Atlacholoaya, Morelos. Tomado de Pacheco, 2021.



Figura 16. Ofrenda o “huentle” a los “aires”, Alpuyeca, Morelos. Tomado de Toledo, 2018.

Por último, y de manera general, se considera que los “aires” toman la “esencia” de cada uno de los productos ofrendados con el propósito de alimentarse (Lorente, 2011:112), es decir, consumen los aromas de todo aquello que se les prepara y se les entrega en esos momentos del año (Morayta, 1997: 236; Juárez, 2010:98; Lorente, 2016:307, 313), por eso es importante que la comida sea olorosa y que incluso se utilicen flores aromáticas durante el ritual; al finalizar, todo aquello que les fue ofrendado debe ser repartido y consumido por los mismos ofrendantes y por las personas que participaron durante los preparativos del ritual (Saldaña, 2011a:185).

En los casos etnográficos, los límites parecen ser difusos cuando se quiere hacer una distinción clara para diferenciar a los “aires” [*ehecame*] de carácter agrícola, de los “aires” que tienen la capacidad de enfermar (Lupo 1999:240). No obstante, la relación entre estas entidades y la enfermedad que producen quedó documentada en archivos del s. XVIII, ello lo refiere Martínez y de la Maza (2011:166-167), quienes encontraron que en la *Denuncia de Esteban Cayetano Peres* se habla de una “hechicera” que curaba “las enfermedades provocadas por los *yeyecames*, o “los aires”, haciendo limpias con ruda, copal y extrayendo del cuerpo objetos patógenos”; asimismo, en la *Denuncia de Desiderio Joseph Gutierrez* se explicitan las “creencias en torno a la enfermedad, la hechicería” y “los aires”, quienes eran vistos como “los responsables del mal”.

Desde los datos etnográficos encontramos que, para los nahuas de la sierra de Puebla, el poder de los “aires” va más allá de una buena cosecha o de la disposición de agua de lluvia, ya que también tienen el poder de curar ciertas enfermedades; de hecho, son llamados por los curadores o brujos para ser sus “ayudantes” tanto en la curación como en la causación del daño (Questa, 2010:115; Acosta, 2014:234). Los nahuas de Morelos coinciden al decir que los “aires”, además de ser benéficos para la vida humana – porque son los responsables de traer la lluvia–, pueden causar malestares debido a que son capaces de enfermar a las personas y de retirar los padecimientos (Macuil, 2012:142; 2018:11). Estas entidades incluso llegan a enfermar a quienes acuden y participan tanto en el ritual de petición del agua, como a los que colocan la ofrenda que se les otorga en los rituales agrícolas (Macuil, 2018:2).

Se cree que de no ser “sahumado después del ritual de petición de lluvias, provoca las clásicas enfermedades de aire”, cuyos síntomas son “dolor de cuerpo, ojos irritados, boca chueca, etc.” (Juárez, 2010:141). Ello significa que los “aires” que traen la lluvia eran capaces de “enfermar de aire” (Barrios, 1949:67). Por otra parte, los nahuas de Veracruz atribuyeron casi cualquier evento o circunstancia negativa al trabajo de los “*ejecatl*”, incluidas la sequía, las enfermedades de los cultivos o de los animales, los trastornos mentales, la mala suerte y la infertilidad (Sandstrom, 1991:252).³⁸ Para aliviar las

³⁸ Entre los cakchiqueles se hablaba de una enfermedad llamada *cumatx* [serpiente] la cual se decía era producida por una culebra (López Austin, 2004:308).

enfermedades producidas por los “aires”, lo más común ha sido hacer ceremonias especiales, ruegos y la entrega de “una ofrenda para devolver la salud” (Saldaña, 2011a:201; 2011b:146).

Es de suma relevancia mencionar que estas ceremonias se llevan a cabo por personas específicas, quienes tienen a cargo dirigir las plegarias y hacer la entrega de las ofrendas. Desde el s. XVI hasta la actualidad, siguen existiendo “ciertos ritualistas (...) encargados de predecir el tiempo, (de) procurar las lluvias e impedir que las tormentas y el granizo destruyan las milpas” (Martínez y de la Maza, 2011:163). En Morelos los “graniceros” o “tiemperos” tienen una estrecha relación con los rituales agrícolas y con las curaciones de las enfermedades del “aire” (Macuil, 2012:139; 2018:3). En Ocotepéc eran los “rayados” quienes propiciaban “las cosechas y controla(ban) la lluvia”; además, curaban de “aire” a las personas (Morayta, 1997:226-227).

En San Andrés de la Cal los especialistas han sido llamados “graniceros” o “tiemperos”, ellos pueden comunicarse con los “aires”, realizan las “ceremonias de petición de lluvia” para obtener maíz, entre otros cultivos, y también son los encargados de colocarles la ofrenda con la cual se paga y se agradece por los beneficios otorgados; y así como en los casos ejemplificados, ellos también sanan enfermedades, por lo que reciben el nombre de “limpiadores de aires” (Huicochea, 1997:243, 245, 248-250; Juárez, 2010:116). En Amatlán “los curanderos de los “aires” no solo curan el cuerpo, ya que también pueden evitar las tormentas y “saben cómo hacer frente al granizo” para que no dañen a los cultivos” (Macuil, 2012:139; 2018:10-11).

En Hueyapan los “*kiohtlaskeh*” eran aquellas personas que, debido a la caída del relámpago, tenían la capacidad de intervenir como “pedidores de agua” para el crecimiento de los cultivos, cuya intercesión la llevaban a cabo a través del sueño; del mismo modo, ellos tenían el poder de curar las “enfermedades del aire” (Barrios, 1949:64-67). Mientras que los “graniceros”, “sirvientes” o “trabajadores temporales”, controlaban las tormentas para beneficio común, aunque hay quienes decían que eran llamadas para provocar daños (Ingham, 1989:170-171). En Amatlán, Veracruz, los expertos en curandería se encargaban de controlar a los “*ejecatl*” (Sandstrom, 1991:252); mientras que en Pahuatlán, Puebla, los “*tetlachihke*” eran quienes tenían la facultad de invocar al “aire” para provocar ciertos daños a los seres humanos (Acosta, 2013:218).

Entre los nahuas de la Sierra de Texcoco los “especialistas rituales” llevan por nombre “tesiftero”³⁹, cuyos individuos –hombres y mujeres– se caracterizan por ser de “corazón fuerte”, ellos “saben del tiempo” pues tienen el poder de manipular los fenómenos meteorológicos; por ejemplo, retiran y alejan el granizo, los aguaceros, los rayos, las nubes de tormentas, los fuertes vientos, incluyendo los tornados y los remolinos, así como las “*mexcoatl*” o “culebras y víboras de agua”; asimismo, tienen la

³⁹ De acuerdo con Lorente (2011:127) el término parece derivar de “*tesihuitl*” [granizo]. Se considera que estas personas son a la vez humanos y a la vez *ahuaque*, por lo tanto, habitan en “*tlatipac*” [la tierra] y en el manantial (Lorente, 2011:132).

capacidad de pedir las lluvias y “establecer acuerdo con los *ahuaque*” (Lorente, 2011:127-128, 139; 2015a:254).

Los “tesifteros” también son llamados “curanderos-graniceros”, ya que pueden curar las enfermedades relacionadas con los “aires”, es decir, las “enfermedades de lluvias” causadas por los mismos *ahuaque*, siendo la más común la curación de los “rayados”, es decir, de las “personas a las que les pegó el rayo” (Lorente, 2011:127-128, 152; 2015a:254). De igual manera, curan “casos severos de brujería, mal de ojo, *xoxal*, susto, “mal aire” y la captura del “espíritu” por los *ahuaque*, por otra parte, también están los curanderos o yerberos conocidos como “*tepatiki*” quienes se encargan de curar estos males, entre otros, únicamente en los infantes (Lorente, 2015b:119-120).

Para cerrar este capítulo haría falta mencionar al *Tlalocan*, es decir, el lugar de procedencia tanto de los *ecatontli* [airecitos o vientecitos] descritos en el s. XVI, como de los “aires” documentados en los testimonios etnográficos nahuas. Según las fuentes históricas, a la porción del cosmos llamada *Tlalocan* se le conoció como “lugar de niebla” (López Austin, 1999:109, 223). Aquel lugar era eminentemente frío, húmedo y oscuro, estaba localizado justo “debajo de toda la superficie de la tierra”, era representado como un monte hueco lleno de frutos, su corazón estaba ubicado en el “centro del mundo”, y en sus cuatro rincones, se decía que había un poste para sostenerlo (López Austin, 1999:9, 187, 189-190, 223-225).

Era el espacio de “la fuerza o energía vital”, porque allí se generaba “el crecimiento, la reproducción, el contagio y la muerte” de todo ser orgánico y de las semillas que resguardaba, nunca faltaban los alimentos como “el elote, la calabaza, la flor de calabaza, el *huauzontle*, el *chilchete*, el jitomate, el ejote y la *cempoalxochitl*”, siempre había verdor porque siempre era temporada de lluvia, había bienestar y regocijo por las corrientes de agua, y también, por la inmensa riqueza que poseía en su interior (López Austin, 1999:161, 171, 182-184, 186, 224; Broda, 1971:251). A él solo podían retornar los seres humanos que habían fallecido por el golpe del rayo, así como el ahogado, el leproso, el buboso, el tumuroso, el jiotoso, el paralítico, el hidrópico, el lleno de hinchazón, hemorroides, dolores de piel, purulencias, gota o cualquiera que hubiera perecido por mal de la naturaleza acuosa (López Austin, 1999:9, 183; Broda, 1971:251, 255).

Estos seres humanos al fallecer se convertían en los “dioses auxiliares”⁴⁰, eran quienes cuidaban los “manantiales, fuentes, corrientes de agua” y tenían por tarea “hacer llover y soplar los vientos; en *Tlalocan* estaban bajo la tutela de las deidades terrestres, acuáticas y pluviales, es decir, de *Tlaloc* o *Tlalocantecuhli*⁴¹, *Cinteotl*, *Mictlantecuhli*, *Quetzalcoatl* y las “diosas madres” (López Austin,

⁴⁰ Estaban los *tlaloque*, los *mictecas*, *ehecatontin*, los *ahuaque*, los *centzontotochtin* y las *tetzauhcihuah* o *tzitzimime* (véase López Austin, 1999:176, 178, 197 y Leyenda de los Soles, 1992:120-121).

⁴¹ En un sentido benéfico, era quien mandaba el agua de lluvia para el crecimiento de los mantenimientos, pero si estaba enojado, enviaba “el granizo, el relámpago, el rayo” e inundaba los cuerpos de agua para poner en peligro a los humanos (Broda,

1999:176, 178), figurando entre ellas *Chicomecoatl*, *Xilonen* e *Ilamatecutli* (Broda, 1971:263). Todos ellos formaban parte de un mismo complejo, pues eran seres “húmedos, fríos, oscuros y nocturnos” quienes constituían el núcleo del culto a la fertilidad, tenían la capacidad de transformarse en serpientes si así lo deseaban y sus dominios se extendían “al rayo, al trueno, al relámpago, al viento, a la lluvia, a las nubes”, a las masas de agua y a los mantenimientos (López Austin, 1999:161; Broda, 1971:263).

En los casos etnográficos consultados hay varios datos que se correlacionan con lo que ya se ha establecido para definir al *Tlalocan*. Los nahuas de Texcoco dicen que los “aires”, refiriéndose a los “dueños del agua” o “dueños de los sembradíos”, habitan en diversos espacios acuosos o subterráneos que se caracterizan por ser fríos y oscuros, ya que la luz del Sol permanece ausente, entre ellos se menciona a “los jagüeyes dejados por la lluvia en las concavidades del terreno, los charcos, las piletas, los pozos (...) el complejo sistema de canales que surca la sierra y sobre todo los manantiales” (Lorente, 2011:102, 105, 107, 117-118; 2015a:260; 2015b:105; 2016:305, 313-314).

Los nahuas de Guerrero creen que los “aires” habitan en un “mundo acuático” (Hémond y Goloubinoff, 2008:140-141), de hecho, la “danza de los vientos” –*costlatlastin* o *ehcame*– efectuada durante las ceremonias de petición de lluvia tienen lugar en los cerros (Díaz, 2000:64-65, 69). En Morelos distintas comunidades nahuas afirman que estos “aires” viven en lugares rocosos como cerros, montes, volcanes, cuevas y ojos de agua (Montoya, 1964:160-161; Fierro, 2004:341, 347; Maldonado, 2005:72, 75; 2011:188; Juárez, 2010:104, 143; Saldaña, 2011b:145; Macuil, 2012:149; Acosta, 2014:224), otros dicen que los “aires” pueden vivir en barrancas, peñascos, resumideros, ríos, manantiales y hormigueros (Juárez, 2010:78-79; Saldaña, 2011a:211; Macuil, 2012:149-150; 2018:72-73), y otros más, indican que sus residencias también llegan a ser las parcelas, los parajes, las milpas, las casas y el bosque (Morayta, 1997:222; Maldonado, 2005:76-77; Acosta, 2014:224).

Entre los totonacas de Veracruz el “viento” habitaba en “una cueva en las montañas” (Lammel, 2008:205). Los nahuas de Tepezintla, Puebla, decían que los *ejekamej* [aires] habitaban “en lo más alto de la sierra” (Questa, 2010:115); mientras que los nahuas de Veracruz pensaban que los “aires” provenían de los lugares conocidos como los “encantos”, es decir, de cuevas, cerros y manantiales (Noriega, 1994). Hasta el día de hoy, para los nahuas de Morelos los “encantos” pertenecen a todo aquello que “está debajo de la tierra”, cuyo espacio se caracteriza por la riqueza que tiene en su interior; de acuerdo con los testimonios, entre los “encantos” destacan las cuevas, pues desde ahí los “aires” pueden controlar las fuerzas de la naturaleza (Saldaña, 2011b:133, 147). Los nahuas de Puebla llegaron a mencionar algo similar al asegurar que los “aires” vivían en cerros, incluso los consideraban como las “almas” que

1971:251; López Austin, 1999:176). *Tlaloc* también puede ser entendido como el “señor de los muertos” y el “señor de la tierra” (véase López Austin, 1999:180-181).

habitaban en su interior, por ello bajo dicho contexto los “aires” eran referidos con el término *tonaltepetl* [tonal del monte] (Montoya, 1964:160).

Estos nahuas también han indicado que su morada son los “cruces de caminos”, las cuevas, los barrancos, los pozos y los manantiales, espacios que por obvias razones cuidan celosamente debido a que todos ellos conducen hacia el “otro mundo” (Montoya, 1964:159; Lupo, 1999:242-243; Acosta, 2014:232). En Morelos los nahuas mencionan el “otro mundo” o el “otro espacio” como aquel lugar a donde pertenecen los “aires” (Maldonado, 2011:188). Actualmente, algunos nahuas de Puebla llaman a este “otro mundo” como *okse tlaltikpak* [la otra tierra] y afirman que es allí donde viven los *ehecame* junto con los muertos, los “dueños” –por ejemplo los *itekome*– y los *mokuepani* –como los nahuales y los *tlawepoches*– (Acosta, 2014:224-225, 230, 232-233; 2020:85-86, 88-89, 99, 106).

En resumen, podemos decir que los *ecatontli* registrados en la memoria histórica del s. XVI, si bien eran “airecitos” o “vientecitos”, eran un conjunto de “seres sobrenaturales” con características definidas. Siguiendo el planteamiento de los autores citados, estamos de acuerdo en que en un principio fueron seres humanos, quienes tras su deceso a causa de las enfermedades “acuáticas”, se integraron al ámbito de lo divino y adquirieron una naturaleza distinta a la humana. Desde ese momento el *Tlalocan* se convirtió en su morada, donde permanecieron bajo el servicio de las deidades terrestres, acuáticas y pluviales. Lo primero que queremos destacar es el hecho de haber sido concebidos a manera de montes, ya que se representaban con la misma imagen que se le atribuía al *Tlalocan*. Tenían una festividad exclusiva, en ella recibían culto, y a cambio de sus favores, obtenían dádivas como muestra de agradecimiento. Poseían conciencia, raciocinio, percepción, pensamiento y voluntad, podían expresar estados de ánimo como tristeza, enojo, mal humor, alegría o regocijo, contaban con una organización social parecida a la del ser humanos, e incluso, tenían la capacidad de transformar su aspecto físico.

Con respecto a sus funciones, por un lado, tenían la facultad de producir meteoros, y aunque no se diga de forma explícita, puede que los *ecatontli* únicamente se hayan encargado del llamado “fenómeno atmosférico del viento”, cuya labor era importante en las labores agrícolas, ya que era útil para la quema de los campos de cultivo y para atraer la lluvia. Por otra parte, sanaban las enfermedades “acuáticas” que les habían ocasionado la muerte, siendo uno de los remedios la ingesta simbólica de su carne, pues se creía que este acto podía subsanar los padecimientos.

DATOS ETNOGRÁFICOS DE LOS “AIRES”				
PROCEDENCIA	DESIGNACIONES	FUNCIONES	ASPECTO FÍSICO	RESIDENCIA
<p>Nahuas de Puebla</p> <p><i>Yancuictlalpan</i> <i>Atla</i> <i>Tzinacapan</i></p>	<p>Los “aires” son llamados: <i>ehecame</i> [aires] <i>ejecame</i> [aires o viento]</p> <p><i>achiuhqe</i> o “dispensadores de las lluvias” <i>quiauhteyome</i> o “pequeñas criaturas aladas” <i>kiyawtiome</i> [rayos] <i>mixtime</i> [nubes]</p> <p>“Señores aires” “Señores o <i>itekome</i>”</p> <p>“Dueños” “Dueños del agua” “Dueños de los animales” “Dueños del maíz”</p>	<p>-Producen fenómenos naturales como la lluvia, los truenos y los relámpagos</p> <p>-Generan y controlan las corrientes de viento</p> <p>-Trasladan el agua a los campos de cultivo</p> <p>-Son responsables del buen temporal</p>	<p>-Son iguales a las personas</p> <p>-Se les distingue por su edad y sexo</p> <p>-Pueden transformarse en una gran serpiente de color amarillo, negro o azul</p>	<p>Habitán en cerros por eso se les considera como los <i>tonaltepetl</i>. También habitan en cruces de caminos, cuevas, barrancos, pozos y manantiales</p>
<p>Nahuas de Morelos</p> <p><i>San Andrés de la Cal</i> <i>Santa Catarina Amatlán</i> <i>Hueyapan</i> <i>Atlacholoayan</i> <i>Ocotepec</i> <i>Coatetelco</i> <i>Xochitepec</i> <i>Xoxocotla</i></p>	<p>Los “aires” son llamados: <i>Yeyecatl</i> o <i>yeyecame</i> [aire o aires]</p> <p>“Airecitos” “Aires de lluvia” “Aires de rayo” “Aires de los manantiales” “Aires de las tormentas” “Aires del granizo” “Aires de la milpa”</p> <p>“Espíritus aires” “Espíritus del agua”</p> <p>“Señores” “Señores aires” “Señores trabajadores” “Señores del tiempo o temporal” “Señores portadores del Viento”</p> <p>“Dueños de la lluvia” “Dueños de la tempestad” “Dueños del granizo” “Dueños de los vientos”</p> <p><i>Coapichucos</i> <i>Pilachichincles</i> <i>Pilcintles</i></p>	<p>-Soplan las nubes cargadas de agua</p> <p>-Acarrean la lluvia del temporal de determinados cerros y volcanes</p> <p>-Propician la lluvia</p> <p>-Son los aguadores o regadores del pueblo</p> <p>-Trabajan con el agua y los truenos</p> <p>-Controlan el clima</p> <p>-Protegen las cosechas y la leña</p> <p>-Proporcionan al ser humano abundancia, prosperidad y dones</p>	<p>-Similar a los niños, son pequeños, chiquitos, negritos y chaparritos</p> <p>-Son mudos o sordos, entienden el español y el mexicano</p> <p>-Son traviesos y tienen gustos específicos</p> <p>-Aparecen como serpientes o víboras cuando están custodiando los sembradíos o las cuevas</p> <p>-Puede aparecer en forma de hormigas</p>	<p>Habitán en lugares rocosos y acuáticos (cerros, montes, volcanes, cuevas y ojos de agua, barrancas, peñascos, resumideros, ríos y manantiales). Además de hormigueros, parcelas, parajes, milpas, casas y el bosque. Algunos de estos lugares son llamados “encantos”</p>

<p>Nahuas del Estado de México</p> <p><i>Texcoco</i></p>	<p>Los “aires” son llamados: <i>Ahuaque</i></p> <p>“Dueños del agua” “Dueños de los sembradíos”</p>	<p>-Envían el granizo, los rayos, las nubes y son los proveedores de lluvia</p> <p>-Envuelven el monte de nube o neblina y sacan agua de él para dispersarla con sus bocas</p>	<p>-Son personas pero en chiquito, como niños, chaparritos, muñequitos</p> <p>-Se distinguen por género, edad y hablan náhuatl u otomí</p> <p>-Son como nubecitas</p>	<p>Habitan espacios acuosos o subterráneos, caracterizados por ser fríos y oscuros (jagüeyes, charcos, piletas, pozos, canales que surca la sierra y manantiales)</p>
<p>Nahuas de Guerrero</p> <p><i>Acatlán</i></p>	<p>Los “aires” son llamados: <i>Yeyekame</i> o <i>yeyecame</i>, <i>ehecame</i> [aires]</p> <p><i>Costlatlastin</i></p> <p>“Hombrecitos”</p> <p>“Ángeles”</p>	<p>-Barren y limpian los terrenos antes de la llegada de la lluvia</p> <p>-Anuncian la llega de la lluvia</p> <p>-Protegen lugares y manantiales</p>	<p>-Son como enanos debido a su tamaño</p>	<p>Habitan en un “mundo acuático”</p>
<p>Nahuas de Veracruz</p>	<p>Los “aires” son llamados: <i>Chanecos</i></p>	<p>-----</p>	<p>-Son como niños desnudos, pelones o con cabello largo y vestidos de rojo</p> <p>-Les gusta extraviar personas tanto física como espiritualmente</p>	<p>Habitan en los lugares conocidos como los “encantos” (cuevas, cerros y manantiales)</p>
<p>Totonacas de Veracruz</p>	<p>Un “aire” o “viento” es llamado: <i>Jilin</i> [trueno]</p>	<p>-Acarrea agua de la montaña</p> <p>-Si quiere destruye las cosechas</p>	<p>-Es un hombre</p>	<p>Habita en una cueva</p>
<p>Mayas de Quintana Roo</p>	<p>Un “aire” o “viento” es llamado: <i>Kakal-mozoa-ik</i> [quemante-remolino-viento]</p>	<p>-Aviva el fuego de la milpa cuando es tiempo de hacer la quema de los terrenos de cultivo</p>	<p>-Es de aspecto humano</p> <p>-Se presenta como ráfagas de viento porque está hecho de puro aire</p>	<p>-----</p>

Tabla 1. Se muestran los nombres, las funciones, las características físicas y la residencia de los “seres sobrenaturales” llamados “aires”, cuyos datos provienen de distintos registros etnográficos.

EL CONCEPTO DE EHECATL COMO “ENTIDAD ANÍMICA” DEL SER HUMANO

Para dar comienzo a este último apartado, nos hemos remitido a otro modelo interpretativo desarrollado por López Austin (2004:7-8, 181, 216-217, 258, 262), donde estableció que en la concepción del pasado prehispánico el aire era una fuerza vital contenida en el ser humano, junto con la sangre y el calor, y que en el mismo cuerpo, moraban tres “entidades anímicas”⁴² –*tonalli*, *yolía*, *toyolía* o *teyolía* e *ihiyotl*– que le daban vida, las cuales debían operar en armonía para mantener estable la salud física y mental del individuo, incluyendo su buena moral.

Su objetivo fue aproximarse y circunscribirse a las concepciones de los antiguos nahuas, quienes durante la época del contacto, habitaron el territorio del Altiplano central mexicano (López Austin, 2004:27, 55). Cabe decir que para su desarrollo utilizó fuentes históricas en náhuatl y español, entre ellas el *Códice Florentino* de Sahagún y el *Vocabulario* de Molina, así como fuentes etnográficas no solo de poblaciones nahuas, ya que incluyó datos relevantes de otros grupos indígenas, debido a que tomó en cuenta la relativa unidad de “cosmovisiones mesoamericanas” (López Austin, 2004:27, 31-32, 55).

En una revisión posterior, realizada con nuevos datos etnográficos concernientes al tema, Martínez González propuso un reordenamiento que permitiera –desde la misma perspectiva generalizada– clasificar a la pluralidad de “entidades anímicas” mesoamericanas, cuya subdivisión quedó de la siguiente manera: “ánimas-calóricas”, “ánimas-corazón”, “ánimas-aliento” y “ánimas-sombra”; donde el *tonalli*, el *yolía* y el *ihiyotl* corresponden respectivamente a los primeros tres, y el último grupo a una nueva clasificación que no había sido detallada dentro del modelo de López Austin; dicha “sustancia” es nombrada desde la etnografía como *ecahuil* [sombra] (Martínez, 2006:191; Martínez, 2017:63-64, 70, 79; Lupo, 1999:245), cuyo vocablo está compuesto de la raíz “*eheca*”, como sabemos su traducción suele ser “aire” o “viento”, aunque en este caso *ecahuil* era entendido como “sombra”.

Tomando en cuenta las inferencias resultantes, sabemos que la mayoría de las “entidades anímicas” eran gaseosas y etéreas –parecidas a un aire o un viento–, tenían cualidades calientes o frías (López Austin, 2004:212, 260; Martínez, 2017:43-44, 58, 69, 77), eran las responsables de dar “vida, inteligencia, personalidad y emotividad al ser humano” (Martínez, 2017:64) y estaban distribuida en todo el cuerpo, aunque había lugares donde podían alojarse con mayor consistencia, por ejemplo en el corazón, la cabeza, el hígado, el estómago y la sangre (López Austin, 2004:262, 372; Martínez, 2017:77, 79). Podían desprenderse, y a su vez, podían materializarse fuera del cuerpo (Martínez, 2017:77). Eran pensadas como dones divinos otorgados durante la concepción o el nacimiento del individuo, hacían posible la existencia del ser humano y operaban armónicamente, pues el desequilibrio de alguna de ellas

⁴² López Austin (2004:198) define a estos componentes del cuerpo humano como “una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se le ubica”. La hemos entrecomillado a lo largo de este apartado para indicar que se trata de el concepto teórico propuesto por el autor.

era capaz de afectar al resto (López Austin, 2004:262; Martínez, 2017:32-33, 43-44); incluso tenían la capacidad de condicionar el destino de los individuos (Martínez, 2017:77).

En este apartado solo examinamos dos de ellas, al *ihiyotl* de las “ánimas-aliento” y al *ecahuil* de las “ánimas-sombra”, ya que ambas han sido clasificadas como de naturaleza fría; además, desde las fuentes etnográficas, las han descrito como “sustancias divinas” parecidas a un “aire” –como si ambas mantuvieran su misma naturaleza–, y por si fuera poco, desde sus propias denominaciones es innegable la proximidad que manifiestan con respecto a *ehecatl* [aire o viento]. Por dichos motivos el fin último es, más que definir, brindar elementos que permitan entender a estas dos “entidades anímicas” como derivaciones complejas del propio *ehecatl* [aire o viento].

En el *Vocabulario* de Molina la palabra *ihiyotl* [aliento] fue catalogada y utilizada junto a los vocablos *ehecatl*, *yoliliztli* y *tlalpitzalitzli*, para traducir la palabra castellana “espíritu o soplo”⁴³, luego volvió a emplearse junto con los vocablos *yolilizco* y *ehecayo*⁴⁴ para traducir la palabra “espiritual, cosa del espíritu o soplo”.⁴⁵ El *Códice Florentino* menciona que el *ihiyotl* era “el aliento comunicado por *Citlalicue*, *Citlallatonac* y los *Ilhuica chaneque*”, por ello y de manera específica, López Austin (2004:212, 258) lo definió como la “entidad anímica” del “aliento” que era “insuflada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración”.

De acuerdo con Martínez (2017:55), la raíz *ihi* forma parte de los vocablos *ihicacaua* “gorjear”, *ihiotzaqua* “ahogarse, perder la respiración, ya no poder hablar”, *ihyac* “oler mal”, *yyayaliztli* “olor como quiera”, *ihiotitica* “brillar, estar en el poder, gobernar”; de igual relevancia es la raíz *ihia*, pues está asociada a estados de ánimo como “enojarse” u “odiar”. De haber una relación, cuando menos durante el s. XVI, la “entidad” del “aliento” iba más allá del acto de respirar, pues al parecer estaba vinculada con el poder, el olor, el habla y estados de ánimo como el enojo (Martínez, 2017:54, 501). De forma complementaria, López Austin (2004:184) consideró que esta “entidad” era capaz de exteriorizarse a partir del semblante de los individuos pues, al igual que los vocablos *ixtli* o *xayácatl*⁴⁶, el *ihiyotl* [aliento] se utilizaba para hablar de la gloria, la fama, la elegancia, la ira y el resplandor que podía ser transmitido a través del rostro.

Se creía que mediante la fuerza de la naturaleza había manera de revitalizar al *ihiyotl* [aliento], ya fuera con el mismo “aire” que se inhalaba o con el alimento que daba energía al cuerpo (López Austin, 2004:261). El *ihiyotl* [aliento] estaba contenido y distribuido dentro del ser humano, pues hay indicios para suponer que su circulación era a través de conductos análogos al flujo sanguíneo (López Austin,

⁴³ Molina (2006, fol. 116v).

⁴⁴ Esta palabra será explicada más adelante. La traducción de Molina corresponde a “cosa sombría” [*ehercauhyo*] o “sombra” [*ehercauyotl*] (Molina 2006, fol. 228r).

⁴⁵ Molina (2006, fol. 116v).

⁴⁶ De acuerdo con López Austin (2004:184) estos dos términos se refieren al aspecto físico de la cara, por ejemplo “los colores que puede tener el rostro o el que éste se llena de sudor”.

2004:180; Martínez, 2017:56).⁴⁷ Además se ha inferido que no solo se alojaba en el hígado (López Austin, 2004:259), localizado en el área comprendida por las ijadas⁴⁸ –área que se ubica entre la pelvis y las costillas flotantes–, pues también pudo concentrarse en la cabeza y el corazón (Martínez, 2006:191; 2017:55, 67, 501).

La “entidad anímica” tenía la capacidad de desprenderse y ser recuperada mediante los mismos desechos humanos, cuyo desprendimiento podía acontecer por diferentes causas, entre ellas estaban las transgresiones y los actos impuros, los cuales provocaban que el *ihiyotl* [aliento] emanara un hedor dañino a otros seres humanos, dando como resultado el padecimiento de alguna enfermedad (López Austin, 2004:181; Martínez, 2006:183, 191; 2017:67); pero si la causa del desprendimiento era debido al fallecimiento, el *ihiyotl* [aliento] vagaba por un tiempo bajo la forma antropomorfa del cuerpo, sin perder su carácter etéreo de “aire” o “viento”, para después reintegrarse con los restos del cadáver o disiparse en el ambiente hasta diluirse (Martínez, 2006:191; 2017:67-68).

En el *Vocabulario* de Molina la palabra “sombra” se tradujo con las palabras *ehcauillotl*⁴⁹ *ehcauyotl*⁵⁰ *ceulli* y *ceullotl*, luego tenemos que para traducir la acción de “hacer sombra” se utilizaron los términos *nitlaehcauillotia*, *nitlaehcauhyotia*⁵¹, *nitlaceualhuia* y *nitlaceuallotia*, finalmente para entender el significado de “cosa sombría” se ocuparon solo dos palabras: *ehcauhyo*⁵² y *ceuallo*. Cuando revisamos el *Códice Florentino*, de cierta manera pudimos identificar a estos mismos vocablos refiriéndose tanto a la “sombra” como a la acción de “sombrear”, los cuales fueron *ehcahuitia* [sombrear], *tlaehecalhui* [llevar una sombra], *ecahuilli* [sombra] y *ehcauhyotl* [sombra].

Es importante comentar que la comprensión de la “entidad anímica” llamada *ecahuil* [sombra] ha sido posible gracias a los registros etnográficos recuperados, ya que desde las fuentes históricas la información obtenida no permitió elaborar una hipótesis acerca de sus características y funciones (Martínez, 2017:63). Lo poco que se sabe es que, así como el *ihiyotl* [aliento], el *ecahuil* [sombra] estaba distribuido en toda la envoltura corporal, tenía la capacidad de desprenderse y vagar después del fallecimiento del individuo, aunque en ocasiones podía reincorporarse con su respectivo cadáver; también se dice que podía causar enfermedades, y al parecer, era una “sustancia” que mantenía una relación de

⁴⁷ La propuesta proviene de la traducción que hace Molina (2006, f. 241v) para las palabras “vena de aire” y “vena de aire o espíritu”, asignándoles a ambas el vocablo *yhiyotl youi*. López Austin (2004:180) señala que en la traducción no hay especificaciones para saber cuál pudo ser la referencia exacta. Martínez (2017:56), citando a Faguetti (1996:81), Redfield y Villa Rojas (1964:209), menciona que entre los pueblos mayas yucatecos y nahuas pudo conservarse la creencia en la cual ambas sustancias –el aire y la sangre– circulan de manera similar.

⁴⁸ Martínez (2017:55) especifica que el área es referida en el *Códice Florentino* (Sahagún 1950-1982, v. X:120) como *tomimiaoao*, *tehecauh* [ijadas, nuestro viento].

⁴⁹ “*Ecauillotl*” (Molina 2006, fol. 228r).

⁵⁰ “*Ecauyotl*” (Molina 2006, fol. 228r).

⁵¹ “*Nitlaehcauillotia*” y “*Nitlaehcauhyotia*” (Molina 2006, fol. 228r).

⁵² “*Ecauhyo*” (Molina 2006, fol. 228r).

dependencia hacia otra “entidad anímica”, es decir, hacia el *tonalli* [signo del día] (Martínez, 2017:63-64).

Desde la etnografía, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla definen al *ecahuil* [sombra] como un tipo de *ehecat* [aire] que regularmente no busca interactuar con los individuos (Lupo, 1999:249), es adquirido al momento de nacer, habita al interior del ser humano y ocupa todo el cuerpo concentrándose en la sangre y la cabeza (Lupo, 1999:245, 2001:358). Al ser otorgado al inicio de la vida humana debe permanecer dentro del cuerpo hasta el deceso del individuo, sin embargo, el *ecahuil* [sombra] es capaz de desprenderse y con ello provocarle una descompensación grave al ser humano; su pérdida ocurre por situaciones traumáticas e involuntarias –donde tendría lugar la enfermedad del “susto”– o por situaciones esporádicas, por ejemplo, cuando a través del sueño se desplaza hacia otros lugares; de igual manera, puede ser desprendida con la intervención de la brujería para provocar daños al prójimo (Lupo 1999:245, 249; Lupo, 2001:355, 358-359, 363).

Cuando el *ecahuil* [sombra] permanece dentro del cuerpo hasta su fallecimiento, en ese momento sucede su desprendimiento de manera natural, para lo cual se realizan rituales con el propósito de reintegrarlo junto al cadáver, pero de no seguir el procedimiento de su incorporación, se cree que como consecuencia permanece por un tiempo indeterminado en el “mundo de los humanos” (López Austin, 2004:223-224; Martínez, 2017:63). De ser así, el *ecahuil* [sombra] puede vagar frecuentando los espacios donde solía estar en vida sin tener ningún tipo de interacción (Lupo 1999:249); no obstante, si fue desprendido a causa de una muerte violenta, se cree que es atraído hacia el lugar del deceso (Martínez, 2017:63), o incluso, que puede entrar a otros cuerpos permaneciendo en ellos provisionalmente (Lupo, 2001:355).

Quienes han tratado el tema del *ecahuil* [sombra] lo describen con la característica física más evidente que es su tonalidad oscura, la cual proyecta al estar cerca de una fuente de luz, cuya silueta lleva una forma antropomorfa (Lupo, 2001:358; Martínez, 2017:63-64; López Austin, 2004:237). Esta característica quedó registrada en algunos ejemplos del *Códice Florentino*, en uno la palabra *ehcauhio* se usa para describir el color “negruzcos” u “obscurecido” que tenían los *tecpatl* [pedernales]: “*Cequj quappachtica mehecauhioti, cequj xoxoxoctic, cequj atic, cequj tetzavac, cequj ceio hecauhio*” [Uno es sombreado marrón, uno es verde, uno transparente, uno denso, otro obscurecido] (Sahagún 1950-1982, v. XI:229). Asimismo, con la palabra *ehcauhio* se hace alusión a esta misma característica “obscurecida” para mencionar que el árbol *ahuehuetl* [ahuehuete] producía con su follaje una “sombra”: “*Hecauhio, itlan necacalaqujlo*” [sombreaba, debajo de él echaba su sombra] (Sahagún 1950-1982, v. XI:108), y que además este árbol “*tlaehcalhuja*” [llevaba su sombra sobre las cosas] (Sahagún 1950-1982, v. XI:108).

Dicho vocablo también está asociado con el “dios” *Tezcatlipoca*, quien solía “llevar su sombra” hacia la humanidad y las cosas: “*Qujtemoujaja, qujtecaujltiaia, qujtecujiataia, yn jxquich aqualli tepan*

muchioaia” [Trajo abajo todas las cosas, echó su sombra sobre uno, visitó a uno con todos los males que aquejan a los hombres] (Sahagún 1950-1982, v. I:5). Olivier (2004:40, 54) ha propuesto que las acciones adversas de *Tezcatlipoca* pueden ser entendidas en términos de enfermedad y/o castigo; asimismo, el autor identificó algunas menciones donde se habla del advenimiento de los “males” generados por la divinidad: “*ye nican uitz in yeccauh*” [ya viene su viento] y “*ye nican uitz in itemox*” [ya viene su descenso]; por último, apuntó que la palabra *quijtecaujltiaia* [echar su sombra o viento] –citada en el *Códice Florentino*– debió tener una connotación de enfermedad y en algunos casos de posesión.

Se ha considerado que para el pensamiento mesoamericano, algunos malestares y afecciones generales del cuerpo humano fueron concebidos como el reflejo de un desequilibrio general en las “entidades anímicas”, cuya descompensación, provocada por causas internas y/o externas, no era más que el exceso o la insuficiencia de estas “entidades” (López Austin, 2004:60, 300, 318). La enfermedad como resultado, además de perjudicar intrínsecamente a quien padecía dicho desequilibrio, también afectaba a los distintos ámbitos del individuo, incluyendo su relación con lo divino; para contrarrestar el padecimiento, se recurría a la curación buscando de esta manera subsanar la pérdida anímica y los daños físicos del cuerpo (López Austin, 2004:60, 193, 225, 300, 331).

Para referir con mayor detalle los padecimientos de las dos “entidades anímicas” que acabamos de introducir, a continuación expondremos algunas asociaciones que pudimos identificar. Como dijimos, la “entidad anímica” del *ihiyotl* [aliento] era capaz de alterarse por haber cometido actos inmorales, esta emanación provenía de la inmundicia que, de manera involuntaria, perjudicaba a cualquiera que tuviera contacto con dicho individuo; por ejemplo, dañaba “al cónyuge inocente, a las criaturas en el vientre materno, a los niños que el pecador cargaba en sus brazos, a los amigos, a quien estuviese cerca del que tenía deseos insanos y no cumplidos; mataba los pollos de pava; provocaba accidentes a las bestias; secaba los campos de cultivo; echaba a perder los negocios; arruinaba las ofrendas hechas a los dioses; hacía que los artículos de los comerciantes no se vendieran, y hasta impedía que la comida se cociera” (López Austin, 2004:261).⁵³

Para López Austin (2004:261, 298) la emanación de esta entidad podría corresponder a lo que Sahagún refiere como *tlazolmiquiztli* [amortecimiento de basura], *chahuacocoliztli* [enfermedad de amancebamiento] y *netepalhuiliztli* [efecto recibido por acción ajena]. Si los niños enfermaban a causa de ella, podían sufrir una infección o cobertura sobre sus ojos; en cambio las esposas al enfermarse podían quedar estériles, y las mujeres embarazadas podían manifestar entre sus padecimientos escalofríos, fiebres y dolor de cabeza a la hora del parto (López Austin, 2004:298-299).

⁵³ Se decía que la forma de evitar el mal de esta emanación era generar una fuerza equivalente, un caso ilustrativo es la recomendación que hacían los médicos a las esposas de los adúlteros, ya que para no recibir el daño, también debían adúlterar (López Austin, 2004:261).

Del mismo modo, la emanación del *ihiyotl* [aliento] podía provenir del difunto, en cuyo caso se han identificado dos aspectos; el primero, donde era entendida como una “irradiación” en un sentido favorable o benéfico, pues el mismo Sahagún recuperó una mención donde se describe la costumbre de conservar algunos restos del cadáver humano, por ejemplo cabellos y dedos, debido a que la carga de *ihiyotl* [aliento] almacenada en estos restos servía como una especie de amuleto en los combates de guerra; y el segundo, donde la “irradiación” de los restos del cadáver también era pensada desde un sentido negativo, debido a que era capaz de producir algunos malestares que inhibían la salud de los seres humanos (López Austin, 2004:261).

Este último aspecto con características negativas conserva ciertas similitudes con lo dicho por la etnografía, donde se han recuperado varias referencias mencionando la estrecha relación que hay entre el cuerpo del difunto y el llamado “aire de noche” [*yohualehecatl*], cuya información parece apoyar la propuesta de considerar a este tipo de “aires” como una creencia que en parte pudo derivar del pensamiento mesoamericano (Martínez, 2017:57). López Austin (2004:257, 392) recuperó en Sahagún un testimonio donde se menciona que si alguien padecía el llamado *yuhualécatl* [aire de noche] podía curarse realizando un remedio terapéutico que consistía en el sajado de la carne de su propio cuerpo utilizando un pedernal.

Desde la etnografía se sabe que los tepehuas de Veracruz llamaban “vientos de la noche” a los difuntos que morían asesinados (Williams, 1961:197). Los nahuas de Puebla creían que los “aires” o las “almas” de quienes fallecían y dejaban asuntos sin resolver, o de quienes se resisten a renunciar a los goces de la vida terrenal –incluyendo los que tuvieron una muerte violenta–, se volvían un peligro para los seres humanos, ya que podían introducirse al interior del cuerpo ocasionándoles malestares (Lupo, 1999:247-248, 355). Los nahuas de Veracruz decían que los “*ejecatl*” eran “almas muertas” de individuos que fallecían por violencia, atacaban a las personas y se sentían atraídos cuando las personas perdían los estribos, chismeaban, se enojaban, hablaban mal de los demás, juraban, robaban, engañaban, mentían o rompían las normas sociales (Sandstrom, 1991:252-253) (fig. 17).

Los nahuas de Morelos actualmente creen que la enfermedad causada por el llamado “aire de muerto” se debe al “encuentro involuntario con el espíritu de un difunto” (Macuil, 2018:45). Para los mayas de Quintana Roo los “vientos” habían sido almas en pena que permanecían por el mundo debido a los actos inmorales que las personas cometían en vida (Villa Rojas, 1978:299). En cambio, para los mixes de Oaxaca *poh* [aire] eran las entidades del cuerpo que se separaban al morir, las cuales por medio del ritual, debían incorporarse de vuelta con los restos del difunto para que no dañaran a otros individuos (Lipp, 1991:29).⁵⁴

⁵⁴ Los huicholes, los zapotecos, los tzotziles, los mixtecos, los totonacos, los popolucas y los indígenas de Costa Rica comparten creencias semejantes con respecto a las emanaciones desprendidas por el difunto (véase Martínez, 2017:57).



Figura 17. Espíritus *ejecatl* hechos de papel que representan “almas muertas” o “seres del inframundo”. Son utilizados para realizar curaciones. Ixhuatán, Veracruz. Tomado de Sandstrom, 1991.



Figura 18. Figuritas miniaturas de barro utilizadas para curar el “mal aire” a las personas adultas. Tlayacapan, Morelos. Tomado de Granados y Cortés, 2009.

Asimismo, encontramos una propuesta donde se considera que varios de los padecimientos, conocidos recientemente con el nombre genérico de “mal de ojo”, pudieron mezclarse con el pensamiento mesoamericano, y en un pasado, estos hayan sido afecciones producidas desde la emanación desprendida por el *ihiyotl* [aliento], siendo una de sus causas, el fuerte deseo por algo o alguien (López Austin, 2004:296-300).⁵⁵ Entre los casos etnográficos excepcionales se encuentra el de los chortis, pues en él se recuperó la mención donde se señala que el “mal de ojo” era causado por el desprendimiento de una

⁵⁵ López Austin (2004:297-300) da un listado de los diferentes males que posiblemente fueron confundidos con este “mal de ojo”, algunos ejemplos son el *tlazolmiquiztli*, la chipilez, el *xoxalli* y los llamados “malos aires”.

fuerte sustancia irradiada por el ser humano llamada “hijillo”, siendo los motivos de dicha emanación, el sentimiento de envidia o el deseo de querer poseer algo (Wisdom, 1961:372-374).

Los nahuas de la Sierra de Texcoco describen al “mal de ojo” como una enfermedad provocada por una fuerza anímica excesivamente intensa que está contenida en el ser humano, la cual puede padecerse si dicha fuerza es introducida a otros individuos a través del contacto visual –referido como *ixtelolo totonqui*, “ojo caliente”, “vista fuerte” o “vista pesada”–, cuyos síntomas son principalmente las dolencias corporales (Lorente, 2015b:134). Se dice que los individuos capaces de desprender esta “sustancia” de forma inconsciente son quienes sufren de un calentamiento en el corazón y la sangre; por ejemplo, durante “el embarazo, el cansancio, el enojo, la envidia, la ira, pero sobre todo el “antojo”, el deseo imperioso de poseer o tocar algo de su agrado”; en cambio, si el desprendimiento de esta “sustancia” fue un acto intencional, se dice que el “mal de ojo” fue dado por algún brujo o granicero (Lorente, 2015b:134).

En la región de los Tuxtlas se creía que el “ojeo” era un mal no intencional causado por una persona de “vista fuerte”, quien dañaba a través de la mirada cuando algo le agradaba; mientras que el “mal de ojo”, se concebía como un mal intencional donde intervenía la brujería, esto ocurría cuando a una persona se le introducía un “mal aire” (Olavarrieta, 1977:81). Entre los tzotziles de Chiapas se creía que las mujeres embarazadas podían enfermar de “mal de ojo” a los niños, dañar las llagas abiertas, afectar el crecimiento de la milpa y perjudicar a los enfermos (Díaz de Salas, 1999:272-273, 276).

Hasta el día de hoy, los nahuas comparten ciertas similitudes en sus creencias, pues consideran que el “mal de ojo” es provocado por las personas de “vista fuerte” –llamados “ojeador”– cuando miran fijamente algo que les gustó, siendo los bebés y los niños quienes se enferman por este motivo, incluso se considera que la afección es resultado de la envidia (Macuil, 2018:48). Los mismos nahuas también piensan que los individuos –quienes irradian el “mal de ojo”– pueden estar bajo distintas circunstancias, por ejemplo en un estado de cansancio, de enojo o de borrachera, y aquellos que son proclives de recibir este daño, comúnmente lo padecen porque tienen o poseen una “sombra” débil (Módena, 1990:190-191; Saldaña, 2011a:194).

Con este último caso etnográfico, quizá el llamado “mal de ojo” también haya sido un padecimiento vinculado con la “entidad anímica” del *ecahuil* [sombra]. Como bien puede notarse, desde la etnografía hay fronteras difusas acerca de las enfermedades provocadas, ya sea por el *ihiyotl* [aliento] o por el *ecahuil* [sombra], estas no solo se ven reflejadas en el padecimiento del “mal de ojo”, pues también están en el “mal aire” y en el “aire de noche”; no obstante, las fuentes nos permiten identificar aquellos puntos compartidos por ambas “entidades”. Veamos lo que nos dicen para el caso del *ecahuil* [sombra].

Se pensaba que los “aires de noche” vagaban por el mundo terrenal a través de la envoltura de la “sombra” (López Austin, 2004:390). Para los nahuas la “sombra” era una fuerza que provenía del interior

del ser humano, la cual podía ser disminuida a consecuencia de diversos padecimientos; incluso, podía ser perdida (Sandstrom, 1991:309; Saldaña, 2011a:201; 2011b:149). Entre los purépechas se creía que la “sombra” era una “sustancia” que se disipaba, se podía perder o vagar por el mundo asustando a las personas (Gallardo, 2005:83-90). Para los mayas kekchies la “sombra” era una entidad que se desprendía de las personas después de su fallecimiento y podía continuar en el mundo solo si la muerte del individuo había sido causada por un asesinato, de ser así, la “sombra” traía consigo las enfermedades a otros seres humanos, y si los padecimientos se volvían graves, provocaban la muerte (Carson y Eachus, 1978:45-49).

Con respecto al “mal aire”, los totonacas creían que cuando un individuo llegaba a padecer dicha enfermedad, era porque había adquirido un “alma o esencia” que le era completamente ajena, cuya entidad recibía el nombre de “aire” o “sombra” (Córdova, 1990:25). Mientras tanto, para los mixtecos el “mal aire” era imaginado como una silueta oscura –es decir como una “sombra”– que deambulaba por las noches provocando “susto” a las personas (Romney y Romney, 1973:73-74). Hoy en día, para los nahuas de la Sierra de Texcoco la “sombra” se desprende de manera voluntaria o involuntaria durante el sueño, en ese transcurso, se dice que se puede perder o ser capturada por algún ritualista (Lorente, 2011:99; 2015b:112).

Las conclusiones brindadas por López Austin (2004:300) acerca del “mal aire” es que es un daño provocado por la liberación de una “entidad anímica” la cual acontece tras la muerte del individuo; considera como posibles portadores de este padecimiento a los “caminantes, principalmente a los que atraviesan bosques”, así como aquellas personas que llegan a asistir a un funeral, ya que estos “malos aires” se adhieren al cuerpo; entre los síntomas están las inflamaciones, y si resultan complicaciones, los individuos fallecen (fig. 18). Cabe señalar que el *ecahuil* [sombra] parece tener ciertas particularidades en el tema de la enfermedad, siendo hasta cierto punto lo más característico de dicha “entidad anímica” las consecuencias de su pérdida, para lo cual hemos encontrado los siguientes ejemplos.

Entre los nahuas de Morelos, se creía que el “susto” o “espanto”, generado al despertar repentinamente a un individuo mientras dormía, podía causar la pérdida de su “sombra” (Lewis, 1963:157). En Amatlán se sigue considerando que el “susto” o “sentir miedo” provoca la salida de una “entidad anímica” del cuerpo mejor conocida como la “sombra”, de no poder recuperarla, se piensa que la muerte de este individuo será inevitable (Macuil, 2018:43, 49, 59). También se piensa que si los “aires” son molestados por los seres humanos, estos pueden atrapar su “sombra” y con ello causar enfermedades (Saldaña, 2011b:146); asimismo, se cree que si un “aire” toca a un individuo, éste perderá de manera inmediata su “sombra” (Saldaña, 2011b:149).

Algo parecido se creía en la región de los Tuxtlas donde se decía que la “sombra” podía ser perdida por aquellos individuos que poseían un “espíritu débil”, pues esto los hacía propensos a padecer malestares (Olavarrieta, 1977:73). Asimismo, entre los tzotziles de Chiapas el “espanto” era una de las

enfermedades más frecuentes en los niños, este padecimiento consistía en “la pérdida momentánea del espíritu” y únicamente podía ser curado con ayuda de personas especializadas en casos extremos (Díaz de Salas, 1999:276).

Después de exponer un panorama general de aquellas afecciones producidas por la “entidad anímica” del *ecahuil* [sombra], consideramos necesario hablar específicamente de la relación que parece revelarse entre el *ecahuil* [sombra] y el “dios” *Tezcatlipoca*, pues recordemos que en párrafos arriba dijimos que la deidad es referida como alguien que realiza la acción de “echar sombra” a la humanidad en un sentido perjudicial. En el *Códice Florentino* encontramos numerosas descripciones de las plegarias que, tanto los sacerdotes como los devotos, dirigían a *Tezcatlipoca* para recibir dádivas y favores, o simplemente para aplacar su ira y pedir misericordia ante los castigos que imponía. Dentro de estas plegarias, lo que parece destacar en un primer momento es la asociación que hay entre la palabra *ehecatl* con *yohualli* [noche], cuyo difrasismo *in yohualli, in ehecatl* ha sido considerado como uno de tantos nombramientos que recibía la deidad (Graulich y Olivier, 2004:140).⁵⁶

Recuperamos los siguientes ejemplos del *Códice Florentino*⁵⁷ donde al “dios” se le refiere de esta manera: “*Xelivichoca, tlaocoia, elcicivi, qujnotza, qujtatzilia in tloque, naoaque, in iooalli, ehecatl*” [Llora, lamenta, suspira; llama, grita al señor del cerca, del junto, de la noche, del viento] (Sahagún 1950-1982, v. VI:73)⁵⁸; “*Iooac timeoaz, iooalli tiqjtztoz, telciciviz, tictatziliz tictlailanjiz in totecijo in tloque, naoaque, in iooalli, ehecatl*” [Por la noche debes levantarte, pasar la noche despierto, suspirar, clamar, hacer demandas a nuestro señor, el señor del cerca, del junto, de la noche, del viento] (Sahagún 1950-1982, v. VI:121); “*In tlatolli in vel iniollo intech qujcaia injc qujtlatlauhtitia tezcatlipuca in qujtocaiotiaia iooalli, ehecatl*” [Aquí están relacionadas las palabras que realmente salieron de sus corazones mientras rezaban a *Tezcatlipoca*, a quien llamaron la noche, el viento] (Sahagún 1950-1982, v. VI:7); “*In ceioal, in cemjlvitl xitlateumati, mjiecpa ivictzinco xelcicivi in iooalli, in ehecatl, xictlailanjli, xicnotza, xictatzili*” [Suspira muchas veces hacia la noche, el viento; suplica, habla con él, grítalo] (Sahagún 1950-1982, v. VI:95).⁵⁹

Podemos considerar que los ejemplos del párrafo anterior, donde aparece de manera reiterada la composición de las palabras *in yohualli in ehecatl*, se complementa con lo dicho por López Austin (2004:392), pues el autor menciona que en los manuscritos tempranos de Sahagún aparece citada la

⁵⁶ Un análisis detallado acerca de los nombres de *Tezcatlipoca* puede consultarse en Olivier (2004).

⁵⁷ Véase Sahagún (1950-1982, v. I:24, 25, 68, 176, 190, 194; VI:34, 54, 73, 85, 91, 121, 132, 133, 135, 141, 154, 187).

⁵⁸ Véase Sahagún (1950-1982, v. VI:32).

⁵⁹ En estos ejemplos también puede notarse que este “dios” recibía otros nombramientos, entre ellos parecen destacar: *tloque, naoaque, opoche, itzcaque, ipalnemoani, moyocoya, moquequelo*: “*Itoca Iooalli ehecatl, tloque naoaque, opoche, itzcaque, ipalnemoanj, moiocoai, moquequelo*” [Sus nombres eran *youalli ehecatl, tloque nauaque, opoche, itzcaque, ipalnemoani, moyocoya, moquequelo*] (Sahagún 1950-1982, v. VI:34). Así como *telpuchtl* y *titlacauan*: “*In telpuchtli, in moiocoia, in titlacava, in tezcatlipuca, ca iooalli, ca ehecatl*” [*Telpochtli, moyocoya, titlacauan, tezcatlipoca*, porque es la noche, es el viento] (Sahagún 1950-1982, v. VI:33).

enfermedad llamada *yohualécatl* o “aire de noche”, sin embargo no hay descripciones que especifiquen con exactitud cuáles eran las causas y los respectivos síntomas; a pesar de ello, fue posible recuperar información complementaria donde se menciona que este “aire de noche” era una “sustancia” perjudicial la cual debía ser expulsada del cuerpo humano siguiendo un procedimiento curativo que, como mencionamos anteriormente, consistía en “el sajado de la carne con pedernal”.

El padecimiento que si aparece de forma explícita en el *Códice Florentino* en relación con *Tezcatlipoca*, es aquella que llamaban *in temuxtli, in ehecatl* [enfermedad y/o pestilencia]⁶⁰, como se puede leer en los siguientes ejemplos: “*Cocoliztli namechnocujtiliz, temuxti, ehecatl namechnecaviltiz*” [Te infligiré enfermedad, te visitaré con enfermedad y pestilencia] (Sahagún 1950-1982, v. VI:127). “*A mopantzinco njqualvicaz, njqualolinjz in temuxtli, in ehecatl: motlantzinco njqujquanjz in quavilt, in tetl*” [Traeré, trasladaré enfermedad sobre ti; sobre ti moveré el castigo] (Sahagún 1950-1982, v. VI:185). “*Quijtoa, amotzontecontzin, amelchiqujuhtzin oneoaz, onquauhtiz, cocoliztli, temuxtli, ehecatl*” [Él dijo sus cabezas, sus estómagos les dolerán, sufrirán dolor, les expondré a la enfermedad y la pestilencia] (Sahagún 1950-1982, v. VI:192).

Otro de los nombramientos que la divinidad recibió fue “el viento, la oscuridad”: “*Moteneoa ehecatl, tlaioalli*” [Se llama el viento, la oscuridad] (Sahagún 1950-1982, v. I:68); y de la misma forma, aparece una mención donde se dice que *Tezcatlipoca* podía enviar a los seres humanos al “otro mundo”: “*Auh noce mjtzonmotlatiliz, mjtzomocxipachilviz, mjtzonmjvaliz in tochenchan in mjctlan*” [Y tal vez te esconderá, te pondrá bajo los pies, te enviará a nuestro hogar común, la tierra de los muertos] (Sahagún 1950-1982, v. VI:33).

A manera de síntesis *ehecatl* [aire o viento] como “entidad anímica” era una especie de “alma”, es decir, una sustancia gaseosa, etérea e invisible –con algunas de las características que le eran inherentes al “aire” o “viento”–, la cual hacía posible la existencia de los seres humanos. Al ser otorgada por las divinidades, y vertida en el cuerpo durante la concepción o el nacimiento, proporcionaba raciocinio, inteligencia, emotividad y dones especiales.

El *ihiyotl* [aliento] y el *ecahuil* [sombra], junto con las demás “entidades anímicas”, debían operar armónicamente para mantener en equilibrio el cuerpo humano, pues de lo contrario la descompensación ya fuera por causas internas y/o externas, ocasionaba malestares y afecciones generales a los individuos. El *ihiyotl* [aliento] se alteraba cuando los seres humanos cometían transgresiones, actos impuros o cuando exteriorizaban estados emocionales perturbados –como la ira y el enojo–. Dicho padecimiento debió tener una estrecha relación con lo que ahora se conoce como “*ixtelolo totonqui*”, es decir, “ojo caliente”, “vista fuerte” o “vista pesada”, “mal de ojo” u “ojeo”.

⁶⁰ Véase Sahagún (1950-1982, v. VI:2, 27, 127, 130, 136, 185, 192, 253).

En cambio, el *ecahuil* [sombra] se alteraba cuando los seres humanos extraviaban una porción de dicha “entidad anímica”, o cuando simplemente les era arrebatada –por ejemplo mediante el sueño–. En estos casos la afección repercutía de manera directa en el individuo que lo padecía, de quien se decía sufría la enfermedad de la “pérdida de la sombra”, la cual era provocada mediante el “susto” o “espanto”. De este modo, el *ecahuil* [sombra] vagaba por el “mundo de los humanos”, y en el peor de los casos, era capturado por algún ritualista.

Llama la atención la relación que parece revelarse entre ella y el llamado *yohualehecatl* [aire de noche]. Incluso parece estar relacionado con *Tezcatlipoca*, pues la deidad era quien solía *qujtecaujltiaia* [echar su sombra o viento] hacia la humanidad y las cosas. Esto último puede complementarse con lo que Guilhem Olivier ya había señalado sobre las referencias del advenimiento de los “males” de *Tezcatlipoca*: “*ye nican uitz in yeccaauh*” [ya viene su viento], “*ye nican uitz in itemox*” [ya viene su descenso].

“ENTIDADES ANÍMICAS”		
Denominación	IHIYOTL [aliento]	ECAHUIL [sombra]
Características generales	<p>“Ánimas-aliento” Es gaseosa y etérea Distribuido en toda la envoltura corporal concentrándose en el hígado, el corazón y la cabeza De tonalidad brillante Es adquirida al momento de nacer y reforzada por la respiración Estaba vinculada con la respiración, el habla, el olor, el poder y estados de ánimo como el enojo</p>	<p>“Ánimas-sombra” Es gaseosa y etérea Distribuido en toda la envoltura corporal concentrándose en la sangre y la cabeza De tonalidad oscura cuya silueta lleva la forma antropomorfa Es adquirida al momento de nacer</p>
Desprendimiento de la “entidad” en vida	<p>Capacidad de desprenderse del cuerpo por transgresiones y actos impuros causando enfermedad</p> <p>La enfermedad es a consecuencia de la inmundicia: <i>Tlazolmiquiztli</i> [amortecimiento de basura] <i>Chahuacocoliztli</i> [enfermedad de amancebamiento] <i>Netepalhuiliztli</i> [efecto recibido por acción ajena] <i>Ixtelolo totonqui</i>, “mal de ojo”, “ojo caliente”, “ojeo”, “vista fuerte” o “vista pesada”</p> <p>Síntomas: Infección o cobertura sobre sus ojos, escalofríos, fiebres, dolor de cabeza y dolencias corporales</p>	<p>Capacidad de desprenderse del cuerpo por situaciones traumáticas e involuntarias causando enfermedad</p> <p>La enfermedad es a consecuencia de la “pérdida de la sombra”: Provocada por el “susto”, “espanto” o “sentir miedo” Mediante el sueño Capturada por algún ritualista</p>
Desprendimiento de la “entidad” tras la muerte	<p>Capacidad de desprenderse de los desechos humanos (cabellos o dedos) como una irradiación favorable</p>	<p>Capacidad de introducirse a otros cuerpos provisionalmente</p>
	<p>Capacidad de desprenderse del cuerpo después del fallecimiento y vagar como algo negativo causando enfermedad</p> <p>La enfermedad es a consecuencia de la “entidad anímica” en pena llamada: <i>Yohualehecatl</i> [aire de noche] “vientos de la noche” o “aire de noche” “aire de muerto” “viento”, “aires” o “sombra”</p> <p>Síntomas: Puede provocar la muerte Inflamaciones en el cuerpo</p>	

Tabla 2. Características de dos “entidades anímicas” del cuerpo humano: *Ihiyotl* y *ecauil*.

II. EL “DIOS DEL AIRE O VIENTO” EN LAS CRÓNICAS DEL S. XVI

¿CÓMO ENTENDER A LOS “DIOSES” PREHISPÁNICOS?

Las palabras *teotl* y *teteo*, singular y plural de un mismo vocablo de la lengua náhuatl, fueron traducidas como “dios”/“dioses” –respectivamente– por los frailes del s. XVI, principalmente por Fray Alonso de Molina y Fray Bernardino de Sahagún (Bassett, 2015:92-93, 127; Graulich y Olivier, 2004:122). Hasta la fecha, los términos traducidos al castellano siguen siendo utilizados de manera convencional para referir a las entidades o “seres sobrenaturales” que en efecto pertenecieron a dicha categoría, aunque ya no con el mismo sentido que se tuvo en la época del contacto; del mismo modo, los estudiosos de las religiones mesoamericanas, y en particular los de la cultura náhuatl, más que buscar una traducción han optado por definir a los *teteo* desde su propia terminología y contexto (véase Bassett, 2015:9-11, 92-93; Kruell, 2020:25-26).

Una de las investigaciones relativamente recientes, cuyo propósito ha sido analizar el sentido de *teotl* en época prehispánica, es la desarrollada por Molly Bassett. En ella demostró que si bien el vocablo se empleaba para referir a los “dioses” mesoamericanas, no siempre llevaba consigo este significado, pues de acuerdo con el *Diccionario de la lengua náhuatl* de Rémi Siméon, el término *teotl* podía adquirir connotaciones distintas al adherirse a ciertas palabras, de ser así más allá de enunciar “dioses” lo que hacía era manifestar una serie de cualidades, estando entre ellas lo divino, lo maravilloso, lo extraño, lo sorprendente y lo terrible (Bassett, 2015:55).

En el *Códice Florentino* hay numerosas glosas que efectivamente expresan cómo *teotl* fue usado para indicar la primera connotación, puesto que está refiriendo un “dios”, varios “dioses” o “un conjunto de dioses” con características un tanto individualizadas y con una multiplicidad de denominaciones. Entre los ejemplos se encuentra la entidad “*Hueheteotl*”, conocido como “dios del fuego”, a quien llamaban *Xiuhtecutli*, *Ixcozauhqui*, *Cuezaltin* y *Tota* (Sahagún 2016, Lib. I:61); la entidad *Cinteotl* o “diosa del maíz”, cuyo nombre era *Iztaccinteotl* (Sahagún 2016, Lib. II:156); y la entidad “*Tlazolteotl*” o “diosa de la carnalidad”, también llamada *Ixcuina* y *Tlaelquani* (Sahagún 2016, Lib. I:34).

Asimismo, hay ejemplos para su forma pluralizada como “*Teteo innan*”, la “madre y abuela de los dioses” a quien denominaban *Toci*, *Tlalliyyollo*, *Temazcalteci* y *Yoalticitl* (Sahagún 2016, Lib. I:37; Lib. II:84) y “*Cihuateteotl*” o *Cihuapipiltin*, mujeres que deificaban por haber muerto “del primer parto” (Sahagún 2016, Lib. I:61). De acuerdo con Bassett (2015:96-97, 99), en los contextos de dichas glosas se observa claramente cómo las palabras *teotl* y *teteo* a su vez están funcionando como una especie de epíteto para los “dioses”; de hecho, tanto las designaciones conformadas con este vocablo, incluyendo los demás nombramientos en lengua náhuatl, lo único que hacen es enfatizar los distintos aspectos, atributos y/o responsabilidades que tenían los “dioses”.

En otras glosas del *Códice Florentino* puede identificarse a *teotl* reflejando la segunda connotación, es decir, al conjunto de cualidades que hemos mencionado anteriormente. En dicho manuscrito, Bassett (2015:99, 101, 107-108, 113) pudo distinguir a manera de ejemplo algunos casos donde el vocablo está siendo combinado con palabras que aluden a cosas u objetos del mundo terrenal, se trata del *teoxihuitl* [turquesa *teotl*], de la *tlapateoxihuitl* [turquesa rojiza *teotl*], de la *teotetl* [roca *teotl*] y de la *teocuitla* [excrecencia *teotl*]; las descripciones brindadas no hacen más que evidenciar las características que quizá le pertenecieron a un *teotl* –en el sentido de “dios”–, dicho de otro modo, en estos contextos el vocablo funciona como una especie de calificativo, pues al llevar a *teotl* como prefijo, las cosas u objetos enunciaban sus cualidades, denotando su exclusividad, admiración y respeto.

En lo que concierne a las cualidades esenciales que debió tener un *teotl* en época prehispánica, Bassett (2015:91-93, 107-108, 114-127, 194-196) estableció cinco características generales como parte de sus resultados: 1) Los *teteo* tuvieron *axcaitl* [posesiones o propiedades], siendo útiles para la conformación de su identidad⁶¹; 2) tuvieron un *tonalli* [signo del día] que les daba prerrogativa, es decir, les permitía contar con ciertos beneficios y adquirir privilegios exclusivos⁶²; 3) tuvieron *neixcahualli* [ocupaciones], que bien podía depender de sus propias habilidades o de su estatus con respecto a otros⁶³; y por último, para los seres humanos los *teteo* habían sido 4) *mahuiztic* [maravillosos, asombrosos o estimados] y 5) *tlazohca* [valiosos o amados]. Algo de suma importancia es el hecho de que los *teteo* adquirieran dicha condición mediante la muerte, pues esta era la que les permitía pasar por aquel proceso transformativo (Kruell, 2020:31).

En cuanto a la forma material mediante la cual conseguían manifestarse los *teteo*, comenta que en el *Códice Florentino* quedaron varios registros donde se revela la diversidad de expresiones materiales utilizadas en época prehispánica; las más comunes eran las fabricadas a base de piedra, madera, masa, e incluso las creadas a través del cuerpo humano de un individuo, cuya condición era estar desprovisto de cualquier defecto; la impregnación de animicidad se daba justo en el proceso de elaboración, siendo fundamental el rostro –los ojos y la boca–, ya que de él dependía su capacidad de ver y ser visto, de actuar

⁶¹ Siguiendo a López y López (2009:70, 80) en poblados actuales de tradición mesoamericana subsiste un personaje a quien se le denomina “Dueño”, quien llega a ser hombre y mujer a la vez, aunque esta división corresponde únicamente a uno de sus tantos desdoblamientos que manifiesta; con respecto a sus características, estos dos autores encuentran un punto en común con lo establecido por Bassett, pues ellos mencionan que en varios poblados al “Dueño” se le define como “el gran antepasado protector, jefe y vigilante de su gente”.

⁶² De acuerdo con López Austin (2004:223) y Martínez (2017:44) los sustantivos de la palabra *tona* [irradiar] aparecen en las fuentes antiguas con los siguientes significados: irradiación, calor solar, estío, día, signo del día, destino de la persona por el día en que nace, alma y espíritu, cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona.

⁶³ Remitiéndonos nuevamente al personaje llamado “Dueño”, López y López (2009:79) registran que en ciertos poblados dicho ser cuenta con distintas funciones, por un lado se dice que es “señor de la lluvia y protector de la vegetación”, o bien es señalado como “dueño de los animales y protector de los peces”.

y verse a sí mismo, y de igualar al *teotl* personificado (Bassett, 2015:130, 132, 140-141, 153, 156, 158-159, 196, 199).⁶⁴

El vocablo náhuatl utilizado para designar a estas materialidades construidas era *teixiptla*, cuya palabra generalmente ha sido entendida por los estudiosos del tema como el contenedor o recipiente del de la esencia interna –el *teotl*–, esto en parte se debe a que desde el s. XVI el concepto fue traducido enfatizando su relación con imágenes, sustituciones de algo o representaciones del otro, donde se da a entender que lo primordial era plasmar la semejanza física del *teotl* en estos contenedores (Bassett, 2015:53-55, 131). Para Bassett (2015:132-135, 137) un significado más próximo de *teixiptla* sería: “hacer que alguien o algo sea caracterizado por una cara desollada”⁶⁵; dicho de otra manera, el *teixiptla* denotaba tanto al representante –el *teotl* desollado– como lo que se representaba conectado por la similitud –el objeto o sujeto cubierto del *teotl* desollado–; por lo tanto, un *teixiptla* más que la representación era la encarnación de la entidad.⁶⁶

Si bien es cierto que en las prácticas rituales documentadas en el *Códice Florentino* el *teotl* no era propiamente desollado, salvo aquellos que era *teixiptla* de *Xipe Totec*⁶⁷, *Toci* y *Chalchiuhtlicue*⁶⁸ –entre otros–, la autora propone como posibilidad que este hecho haya sido en un pasado remoto el prototipo de lo que literalmente significó la palabra *teixiptla* –esa acción de caracterizar a alguien o algo con un revestimiento desollado–, la cual con el tiempo fue reemplazada con el acto de desprenderle al *teotl* no la piel sino de sus propio rostro y elementos físicos del vestuario, con el fin de colocárselos a esas expresiones materiales (Bassett, 2015:133-134, 138).⁶⁹

De este modo, cuando un *teotl* reencarnaba en un *teixiptla*, éste traía consigo sus características físicas que lo hacían reconocible –su rostros y las insignias que portaba–, por supuesto, también era fundamental que actuara y que se comportara como él, incluso que fuera llamado e invocado con uno o varios de sus nombres (Bassett, 2015:138, 159, 161), pues estos a veces llegaban a ser “referencias delimitantes de sus campos de actividad” (López Austin, 2004:268). Lo especificado hasta el momento parece dotar al *teotl* de cierta individualidad, no obstante, se ha demostrado que en el caso de Mesoamérica, su supuesta singularidad no era absoluta, ya que tenía la capacidad de fundirse –fusión– y desdoblarse –fisión– con otros seres de su misma índole (López Austin, 1983:76; 2004:268).

⁶⁴ También véase Dehouve (2016:6-7, 14) y Kruell (2020:26).

⁶⁵ La autora propone que derivan de *ixtli* (ojo, cara, superficie), *xip* (apelar, desollar, afeitar), y el sufijo transitivo *tla* (hacer que alguien sea tratado o caracterizado por la entidad denotada) (Bassett, 2015:132). Una propuesta similar puede encontrarse en Dehouve (2016:8) quien lo presenta de la siguiente manera: “cubrirse de los ornamentos de un dios y ver, oír y hablar como él”.

⁶⁶ Dhouve (2016:8) también lo traduce como “personificador” y lo define como la “presencia divina” que encarna a un ser divino.

⁶⁷ Véase Sahagún (2016, Lib. II:76).

⁶⁸ Véase Graulich y su análisis de la fiesta en *Ochpaniztli* (1999:102-105).

⁶⁹ Autores como Preuss, Selser, Frazer, entre otros, han desarrollado hipótesis para explicar los motivos del desollamiento efectuado en época prehispánica, dichas propuestas, brindan una explicación basada principalmente en los actos de renovación y cambios estacionales (véase Graulich, 1999:106-107).

Esta última propuesta ha sido desarrollada desde hace algunas décadas por Alfredo López Austin, quien a lo largo de sus investigaciones ha brindado una respuesta plausible para entender a los “dioses” mediante estas dos características inherentes que logró identificar.⁷⁰ En principio, no se puede negar que en el pasado los “dioses” hayan sido “muy diferentes entre sí”, sin embargo, el autor consideró que la sustancia con la que estaban hechos consistía en una mezcla de componentes fríos y cálidos, a la cual le atribuyó cuatro características fundamentales: 1) La capacidad de dividirse; 2) de reintegrarse; 3) de separar sus componentes y 4) de reagruparlos formando “un nuevo ser divino” (López Austin, 1983:76; 1999:25-26).

Con respecto a la primera cualidad, el *teotl* podía ocupar un lugar en su propio mundo –en el mundo de los *teteo*–, y a su vez, podía estar presente como esencia “en una gran cantidad de individuos mundanos”; sobre la segunda, simplemente menciona que consistía en la reincorporación hacia la “fuente divina original”, siendo los “hombres-dioses” uno de los ejemplos más claros, pues en su deceso parte de la sustancia divina que poseían, volvía al *teotl* del cual había emanado (López Austin, 1999:25-26). Acerca de la tercera, el autor propuso que con ello era posible entender la existencia de advocaciones divinas, quienes esencialmente provenían de un “*teotl* original”, entre las referencias más explícitas está *Quetzalcoatl*, ya que de él derivaban varias entidades como *Xolotl* y *Tlahuizcalpantecuhtli* (López Austin, 1999:26).

Esta separación manifestada en un “*teotl* original” también parece reflejarse en las filiaciones existentes entre los *teteo* y en sus poderes divinos, puesto que los hijos compartían la misma naturaleza la cual provenía de “sus progenitores o superiores”, es decir, existía una jerarquía donde aquel del que se desprendía una parte era superior a la parte desprendida (López Austin, 1999:26-27). A la última cualidad –la reintegración para formar un nuevo ser– la explicó mediante la conformación de *Nappatecuhtli*, pues este *teotl* era la suma de cuatro *teteo*, lo mismo sucedía con el “Dios Supremo”, el “Dios total” o la “Pareja suprema”, a quien consideraban “la unidad de todos los *teteo*” (López Austin, 1999:27; Graulich y Olivier, 2004:123).

Además, López Austin (1999:37-38) planteó que las divinidades habían fungido como patronos de asentamientos humanos, eran quienes hacían salir “a la luz del mundo” a los pueblos, por lo tanto, los pueblos y la gente llevaba en sí la sustancia del *teotl*; esta situación no fue tan sencilla como parece, pues al menos para el contexto político del periodo Posclásico (900-1521 d.C.) el autor considera que “la

⁷⁰ La fusión y la fisión de los “dioses” también es parte de su modelo teórico sobre el concepto de *cosmovisión*. En él establece que el “universo mesoamericano” del pasado prehispánico estuvo “compuesto por dos ámbitos espacio-temporales diferentes: el divino o anecúmeno y el mundano o ecúmeno”; ambos coexistieron “pero uno de ellos (el divino) fue y es causa y razón del otro (el mundano) (...) el tiempo-espacio divino solo está ocupado por dioses y fuerzas. El mundano es el propio de las criaturas. Sin embargo, los dioses y las fuerzas también ocupan el ámbito ecuménico, ya sea en forma permanente o cruzándolo en su tránsito” (López Austin, 2015:25-26).

protección de unos dioses quedaba incluida en la de otros, en la medida en que los grupos humanos menores pertenecían a conglomerados mayores”.

De este modo, las alianzas políticas establecían redes de parentesco y de amistad entre los “dioses patronos”, por eso dos pueblos podían ser más próximos entre sí “cuando sus dioses eran hermanos o amigos y cuando sus respectivos orígenes habían sido más próximos” (López Austin, 1999:38; 1983:77-78). Aunado a ello, Dehouve (2016:8, 22-23) ha estado de acuerdo en que el *tlatoani* frente a su pueblo llegaba a ser *teixiptla* de una determinada deidad, dicho en otras palabras, estos gobernantes lo que hacían era actuar “en calidad de representantes y embajadores” de los “dioses” cuando vestían sus respectivos atuendos.

Para terminar, hemos incluido la relación que López Austin estableció entre el *teotl* y su *tonalli* [signo del día], como mostramos al principio, esta es una de las características que Bassett también identificó de manera más reciente en los *teteo*. El autor menciona que los “dioses”, al igual que los seres humanos, poseían en su interior una “integridad anímica compleja”, este componente anímico era la parte cálida de la sustancia que hemos descrito en los párrafos anteriores; gracias al *tonalli* [signo del día], algunos *teteo* podían adquirir un acompañante –casi siempre con el aspecto de un animal–, es decir un *nahualli*, por lo que el *tonalli* [signo del día] condicionaba el aspecto adquirido de la entidad compañera del “dios” (López Austin, 1999:125; Martínez, 2017:299).

Asimismo, el *tonalli* [signo del día] marcaba el dominio del *teotl*, y a su vez, el *teotl* con su *tonalli* [signo del día] podía influir en la vida de los seres humanos, por ejemplo, de dicha sustancia podían depender los cambios de ánimo, la exaltación virtuosa, la inclinación por cometer actos indebidos, el desarrollo artístico y hasta la locura; incluso, el *tonalli* [signo del día] del *teotl* podía inducir a los seres humanos a sus propios campos de acción, o por el contrario, podía apartarlos de ellos (López Austin, 1999:39-40).

Para cerrar este apartado, podemos decir que los *teteo* [dioses] pertenecían al ámbito de lo divino, habían sido considerados como algo maravilloso, sorprendente, asombroso, temible, valioso y amado, y a su vez, habían sido dignos de admiración y de respeto. Las múltiples designaciones que poseían reflejaban sus distintos aspectos, atributos y responsabilidades, tenían posesiones, ocupaciones y cada uno contaba con un *tonalli* [signo del día] que marcaba su dominio y podía influir en la vida humana. Por medio de este último, algunos *teteo* llegaban a tener un *nahualli*, siendo la forma animal, uno de los aspectos más comunes que adquirían.

Estaban hechos de sustancia divina –del “Dios Supremo” o “suma de todos los *teteo*”–, la cual podía dividirse, separar sus componentes y reintegrarse formando nuevos seres divinos. Consegúan manifestarse en el “mundo de los humanos” a través de expresiones materiales que podían estar hechas de

pedra, madera, masa o de cuerpos humanos desprovistos de algún defecto. Estos materiales fabricados igualaban al *teotl* personificado, en pocas palabras aquellos eran su *teixiptla*, su reencarnación, pues llevaban su rostro, sus insignias, actuaban y se comportaban como él.

EL “DIOS DEL AIRE O VIENTO” EN TIEMPOS MÍTICOS

Desde la concepción mesoamericana el mundo entero estaba subdividido en cuatro “rumbos cósmicos” o “rumbos del universo”, según los testimonios del *Códice Florentino* el “dios del aire o viento” –a quien los nahuas llamaban *Quetzalcoatl*– en tiempos míticos se había desplazado por todos sus rincones, es decir, había “venido y viajado” por estas cuatro direcciones de la misma forma en que lo hacía *ehecatl* [aire o viento]: “*Nauhcampa oallauh, nauhcampa oalitzihuh*” [De cuatro direcciones vino, de cuatro direcciones viajó] (Sahagún 1950-1982, v. VII:14). En su desplazamiento siguió un orden específico.

Primero provino del lugar de la salida del Sol, es decir de *tlaloca*, se le dio el nombre de *tlalocaiotl*, soplaba ligeramente y asustaba poco a los humanos: “*Inic ceccan oallauh vmpa in iquicaiampa tonatiuh, quitoaia tlaloca, inin ehecattl, vmpa oallauh, quitocaiotiaia, tlalocaiotl*” [El primer lugar de donde vino fue el lugar de donde salió el Sol, lo llamaban *tlaloca*, a este viento que vino de allí se le nombró *tlalocaiotl*] (Sahagún 1950-1982, v. VII:14). El segundo lugar fue el norte o *mictlampa ehecattl*, donde el viento era muy temido, no se podía viajar en el agua con él porque hundía las canoas y ahogaba a los humanos: “*In oquittaque, ca mictlampa ehecattl in omoquetza*” [Cuando vieron que surgió *mictlampa ehecattl*, entonces temieron al mal y se turbaron] (Sahagún 1950-1982, v. VII:14, 15).

El tercero fue el oeste, llamado *cioatlampa ehecattl* o *mazahua*, este viento era navegable y se podía desembarcar, pero hacía temblar de frío, enfermaba del estómago, de los pulmones y de la cabeza: “*Inic escan oallauh, moteneoa cioatlampa, motocaiotia, cioatecattl, cioatlampa ehecattl, no quitocaiotia ce ehecattl, anoço maçaoa*” [El tercer lugar de donde vino se conocía como *cioatlampa*, se llamaba *ciuatecayotl* y *ciuatlampa ehecattl*, también se llamaba un viento o *mazahua*] (Sahagún 1950-1982, v. VII:14). El cuarto y último fue el sur o *uitzlampa ehecattl*, donde era muy temido porque soplaba rápidamente y hacía temblar de miedo por el daño que ocasionaba: “*Auh inic nauhcampa, oallauh ehecattl, vmpa uitzlampa, motocaiotia uitzlampa ehecattl*” [Y el cuarto lugar de donde vino el viento estaba allí desde *uitzlampa*, fue nombrado *uitzlampa ehecattl*] (Sahagún 1950-1982, v. VII:14).

La presencia del “dios” en el mundo entero, tal como se especifica, lo coloca como uno de los “dioses” responsables del orden del cosmos, pues como veremos más adelante, tuvo entre sus funciones garantizar la puesta en movimiento al participar en la génesis de varios sucesos trascendentales (Dupey, 2010:360, 370; 2018b:41, 43). Como sabemos, él no era el único con la capacidad de subdividirse de forma cuatripartita, pues los “dioses” *Xiutecuhtli*, *Tezcatlipoca*, *Tlaloc*, las *Cihuateteo* y los

Macuiltonaleque –por mencionar algunos– han sido referidos, ya sea por escrito o representados gráficamente, con esta capacidad de desdoblarse y fragmentarse mostrando los distintos colores del cosmos (Graulich, 1999:261-262; Dupey, 2010:357-358; 2018b:42).

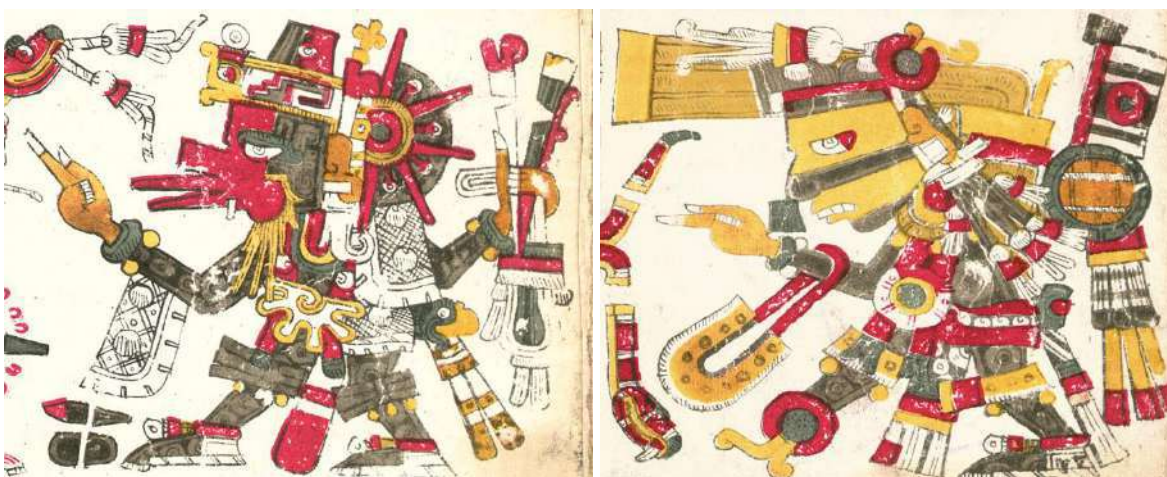
Uno de los relatos míticos el cual narra cómo y bajo qué circunstancias surgió el “dios del aire” es el manuscrito *Histoyre du Méchique*, en él se dice que *Tezcatlipoca* –descrito con un destello muy reluciente y con la capacidad de ahumar cosas fragantes– fue quien creó por sí solo a “*Ehecatl*”: “*Disent aussi que ce mesme dieu a créé l’air*” [Dicen también que este mismo “dios” creó al aire] (*Histoyre du Méchique*, 1950:32). Repentinamente, “*Ehecatl*” surgió de color negro llevando consigo una espina sangrante: “*Aparut en figura noire avec une grand espine toute sanglante en signe de sacrifice*” [Apareció como figura negra con una gran espina sangrante en señal de sacrificio] (*Histoyre du Méchique*, 1950:32) (fig. 19).

Después de ello, se cuenta que prestó sus servicios a *Tezcatlipoca*, quien de inmediato le ordenó ir a la “Casa del Sol” con el fin de hurtar a los cuatro músicos que tocaban para dicho astro, debido a que *Tezcatlipoca* quería ser honrado de la misma manera (*Histoyre du Méchique*, 1950:33). Cuando “*Ehecatl*” se dirigió a la “Casa del Sol”, el “dios” astro prohibió a sus músicos –vestidos de blanco, rojo, amarillo y verde– comunicarse con él a través del canto, porque si lo hacían tendrían que marcharse para siempre; en cuanto “*Ehecatl*” arribó, comenzó a cantar y obtuvo la respuesta de uno de ellos, por lo tanto, logró su cometido y de este modo *Tezcatlipoca* consiguió ser honrado con música (*Histoyre du Méchique*, 1950:33). De esta manera, su música sería empleada por los seres humanos para establecer el contacto entre el “mundo de los mortales” y el “mundo de lo divino” (Olivier, 2005:34).

En el *Códice Vaticanus 3738 A* hay una versión bastante parecida sobre la creación del “dios del aire”. En los comentarios se relata que la “Suprema deidad” denominada *Tonacatecotle* o *Citinatónali* fue quien sopló y engendró a “*Quetzalcoatl*”, cuyo nacimiento “no fue por conexión con una mujer, sino solo por su respiración”, a la nueva creación le llamaron “el dios del aire” y fue él quien llegó a reformar el mundo con penitencias (*Códice Vaticanus 3738 A*, 1900:3, 14v). Asimismo, se pensaba que “*Quetzalcoatl*” había sido el primero en “inventar el sacrificio de sangre humana, entre muchas otras cosas que ofrecían a los dioses (...) perforaban sus lenguas (...) sus orejas y penes, hasta que por último (...) se introdujo la costumbre de sacrificios humanos” (*Códice Vaticanus 3738 A*, 1900:3, 4, 15r).

Un tercer relato, el cual narra cómo sucedió su creación, proviene de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en esta versión se menciona que “*Quetzalcoatl*”, también conocido como “*Ehecatl*” o “*Yogualiecatl*”, fue engendrado en el “trezenio cielo” por una pareja de “dioses” llamados *Tonacatecli* y *Tonacaçiguatl*, quienes de igual manera procrearon a otros tres hijos cuyos nombres fueron *Tlaclauquetetzatlipuca* o *Camaxtli* –distinguido por ser de color rojo–, *Yayanque tezcatlipuca* –quien era

de color negro—, y el menor de todos, *Omitecilt*, *Maquezcoalt* o *Vchilobi* (Historia de los mexicanos, 1891:85).



Figuras 19 y 20. *Quetzalcoatl* (pág. 19); *Tezcatlipoca* (pág. 21), *Codex Borgia*, 1898. Tomado de FAMSI.

Graulich y Olivier (2004:123-125, 128) han comentado que la “Pareja suprema” —*Tezcatlipoca*, *Tonacatecotle* o *Tonacatecli* y *Citinatónali* o *Tonacaçiguatl*—, referida en estas tres versiones, recibía culto tanto de sus hijos —los “dioses” de su propia creación— como de los mortales que habitaban el “mundo terrenal”, pues a ella dedicaban rezos, entregaban tabaco, copal, animales sacrificados y sangre de las prácticas del autosacrificio; siguiendo los relatos, estos dos autores también han expresado que el “dios del aire o viento” —*Ehecatl* o *Quetzacoatl*— suele mencionarse como el primero en haber ofrecido su sangre, en haber arrojado copal y piedras preciosas al fuego, y en haber sacrificado “serpientes, pájaros y mariposas”, todo ello con el fin de honrar a la “Suprema deidad”.

En *Histoyre du Méchique*, además de contar un testimonio sobre su origen, también quedó documentado cómo fue su participación en la creación del mundo. El relato especifica que para llevar a cabo este suceso “*Ehecatl*” y *Tezcatlipoca* trabajaron conjuntamente y acordaron en un principio introducirse al interior de la “diosa” *Tlaltentl*, “*Ehecatl*” entró por el ombligo y *Tezcatlipoca* ingresó por la boca, para luego dirigirse al corazón o parte media de la deidad; al llegar allí, fueron capaces de levantar el cielo con una de las dos mitades, aunque para evitar su posible caída, otros “dioses” colaboraron y brindaron su ayuda sosteniéndolo (*Histoyre du Méchique*, 1950:25-26).⁷¹ La segunda mitad fue aquella porción con la cual ambos crearon la tierra del “nuevo mundo” (fig. 20).

Esto no es todo lo que quedó registrado en *Histoyre du Méchique*, ya que contiene un fragmento más acerca de la creación del mundo, en esta segunda versión “*Ehecatl*” es nombrado como “*Calcoatl*”

⁷¹ El relato expone la participación de otros “dioses” quienes crearon elementos esenciales para este “nuevo mundo”, por ejemplo, *Citlalatona* y *Citlaline* hicieron las estrellas, *Yoaltentli* y *Yacahuiztli* hicieron la noche, *Mitlanteuth* hizo el inframundo y *Tlaloc* hizo tanto el agua como la lluvia (véase *Histoyre du Méchique*, 1950:25-26).

[*Quetzalcoatl*], quien vuelve a participar conjuntamente con *Tezcatlipoca*, debido a que los dos consideraron oportuno llevar a cabo dicho acontecimiento, pero primero tuvieron que trasladar a la “diosa” *Atlalteutli* “desde los cielos hacia abajo”, cuando ella descendió, “*Calcoatl*” y *Tezcatlipoca* se transformaron en serpientes y comenzaron a tirar de ella hasta fragmentarla en dos partes; finalmente, se dice que con la mitad de sus hombros hicieron la tierra y con la mitad restante el cielo (Histoyre du Méchique, 1950:29).

Más adelante se cuenta que los otros “dioses” se molestaron mucho al ver lo que había sucedido, debido a que *Atlalteutli* sollozaba desconsolada por lo que le habían hecho “*Calcoatl*” y *Tezcatlipoca*, con el fin de compensarla, estos otros “dioses” decidieron retribuir su aflicción concediéndole una labor meritoria, es decir, de ahora en adelante ella se encargaría de brindar los frutos necesarios para la vida, pues hicieron de su cabeza los árboles, las flores y hierbas, las cuevas, los ríos, los valles y las montañas; no obstante, *Atlalteutli* se negó a dar los frutos hasta recibir a cambio sangre humana (Histoyre du Méchique, 1950:29).

En la versión de la *Historia de los mexicanos* se dice que “*Quetzalcoatl*” se reunió con sus tres hermanos *Tlaclauquetztatlipuca*, *Yayanque tezcatlipuca* y *Vchilobi*, para acordar la creación del “nuevo mundo” (denominado *Tlaltecli*); si bien no hay detalles que especifiquen cómo sucedió dicho acontecimiento, se asume que la creación fue gracias a los cuatro (Historia de los mexicanos, 1891:87). Algo que resulta interesante es el hecho de hallar otros sucesos que dependieron de su voluntad, por ejemplo, la creación de los “dioses” *Tlalocatecli* y *Chalchiutlique*. Asimismo, es evidente que a “*Quetzalcoatl*” y a su hermano menor *Vchilobi* les dieron tareas específicas, entre las cuales destaca la creación de *Oxomoco* y *Çipactonal*, *Mitlilatteclet* y *Michitecaçiglat*, la del fuego, los días y el cielo, así como la del agua, de donde ambos extrajeron a un “*cipaqli*” o “peixe grande” para hacer la tierra (Historia de los mexicanos, 1891:86).

En *Histoyre du Méchique* también está documentada la narración mítica de la creación del Sol, cuyo evento secundó a la creación del “nuevo mundo”, el cual estuvo en completa obscuridad hasta que fue alumbrado. Los “dioses” se reunieron para hablar de la condición en la que se encontraba y concluyeron que era necesario hacer un Sol, dicha tarea fue encomendada a “*Ehecatl*”, *Tezcatlipoca* y *Citlalecue*. Los tres buscaron a un postulante quien tendría la dicha de ser transformado en el astro, sus candidatos fueron *Choquipili* y *Nanauaton* –hijos de *Pilciutentli* y *Chuquical*⁷²–; finalmente, *Nanauaton* fue quien consiguió convertirse en Sol gracias a sus actos de penitencia –como el pinchar su propio cuerpo con una espina– y por el valor que mostró cuando se arrojó al gran fuego de los “dioses” (Histoyre du Méchique, 1950:29-30).

⁷² El relato menciona que *Nanauaton* fue adoptado y que sus verdaderos padres habían sido *Izpatl* y *Cuzcamianh* (Histoyre du Méchique, 1950:29-30).

Del mismo modo, la *Leyenda de los Soles*⁷³ conserva un relato sobre la creación del Sol, solo que en ella las acciones de “*Quetzalcoatl*” o “*Ehecatl*” –quienes no figuran en la narración– son efectuadas por otra deidad. Se cuenta que este Sol se llamó “*naollin*” [cuatro movimiento] y que su surgimiento fue posible gracias a la intervención de *Tonacateuctli* y *Xiuhteuctli*, quienes mandaron a llamar a *Nanahuatl* – un pobre “dios” enfermo que se encontraba en *Tamoanchan*– para notificarle que él tendría el privilegio de convertirse en el astro luminoso; entre las condiciones y deberes que hubo de por medio, lo imprescindible fue arrojarse a las llamas del *teotexcalli* (horno divino) que llevaban ardiendo cuatro años (Leyenda de los Soles, 1992:121-122).

Previo a su transformación, *Nanahuatl* realizó ayuno y sangró su cuerpo con unas espinas como acto de sacrificio. Aquel día cuando se adentró al *teotexcalli*, los “dioses” le barnizaron el cuerpo de color blanco y le colocaron por encima plumas. Al salir del fuego, su apariencia fue la de un Sol radiante que se levantó hacia lo alto permaneciendo quieto por cuatro días, su inmovilidad desconcertó a las divinidades presentes, pues ninguna podía explicarse la falta de movimiento, para averiguar la causa mandaron a *Itztlotli* (gavilán de obsidiana) quien preguntó directamente al Sol y él le respondió que necesitaba sangre. Al saber esto, los “dioses” *Titlacahuan*, *Huitzilopochtli*, *Xochiquetzal*, *Yapallicue* y *Nochpalicue* –entre otros– decidieron sacrificarse para que el Sol pudiera desplazarse y continuar su camino (Leyenda de los Soles, 1992:122).

Antes de su creación, la *Leyenda de los Soles* cuenta que ya habían precedido otras “Eras” o “Soles”, estas fueron el Sol de aire o viento, donde los hombres se metamorfosearon en monos, el Sol de agua, donde se transformaron en peces, y el Sol de fuego, donde terminaron por convertirse en guajolotes (Graulich, 1988:53). Con respecto al Sol de aire o viento, los antiguos nahuas creían que los monos eran seres nacidos del viento, pues las violentas ráfagas fueron las que convirtieron a los seres humanos en estos animales; de hecho, existen algunos indicios que parecen asociar el sonido que producen los monos aulladores con este “fenómeno meteorológico” (Dupey, 2020a:27-28).

Hay un relato más sobre la creación del Sol que comparte, en términos generales, los acontecimientos de las dos narraciones citadas hasta el momento.⁷⁴ La versión a la cual nos referimos proviene del *Códice Florentino* y de la *Historia General*, en ella se cuenta que un grupo de “dioses” se reunieron para ver “quién tendría cargo de alumbrar al mundo”, el primer candidato fue *Tecuciztecatl* y el segundo fue *Nanahuatzin*, ambos estuvieron cuatro días haciendo penitencia con el fuego encendido;

⁷³ El *Códice Chimalpopoca* tiene dos relatos: “*Leyenda de los Soles*” y “*Anales de Cuauhtitlan*”; la versión mítica de éste último no la citamos en el contenido del texto debido a la relativa semejanza que tiene con aquella que quedó registrada en “*Leyenda de los Soles*”; una de sus diferencias, radica en el orden del surgimiento y destrucción de los “Soles” o “Edades” (véase *Anales de Cuauhtitlan*, 1992:4-5).

⁷⁴ Graulich (1988:121) ha señalado que las versiones más completas del mito de Teotihuacan son: la que está en náhuatl dentro de una de las obras de Sahagún –el *Códice Florentino*– y la que se encuentra en “*Leyenda de los Soles*”; no obstante, esta última difiere en varios puntos, en primer lugar precisa que se trata de la creación del Sol de la era tolteca, y en segunda, menciona que *Nanahuatl* era *Quetzalcoatl*.

cuando llegó el día en que debían arrojarse a él para sacrificarse, se le pidió a *Tecuciztecatl* entrar primero pero debido al miedo que sintió no lo hizo, luego se le dijo a *Nanahuatzin* y sin dudarlo se lanzó a las llamas, inmediatamente *Tecuciztecatl* lo secundó (Sahagún 2016, Lib. VII:415-416; Sahagún 1950-1982, v. VII:52).

Los “dioses” esperaron ansiosos el surgimiento del Sol por el horizonte, pues poco a poco se empezó a iluminar el cielo, por lo mismo algunos creyeron que saldría hacia el norte, otros hacia el poniente y otros más hacia el oriente, siendo esta última dirección el rumbo correcto de su aparición (Sahagún 2016, Lib. VII:415; Sahagún 1950-1982, v. VII:52). Si bien es cierto que no existen especificaciones concretas acerca de la cantidad de “dioses” reunidos, quienes al inicio se encargaron de elegir a los candidatos, y mucho menos existen las referencias de sus respectivos nombres, sucede lo contrario cuando el relato está a punto de concluir, ya que justo en ese momento el texto menciona quiénes fueron los espectadores.

Allí estuvo presente el “dios” “*Quetzalcoatl*” (también llamado *Ecatl*)⁷⁵ quien presenció la salida de *Nanahuatzin* convertido en Sol y acertó el rumbo por donde emergería el astro, sin embargo no fue el único que señaló al oriente, pues también lo hizo *Totec* –conocido “por otro nombre *Anauatl ytecu*, y por otro *Tlatlauic tezcatlipuca*”–, los *Mimixcoa* –quienes “son innumerables”–, y cuatro “diosas” “una *Tiacapan*, otra *Teycu*, la tercera *Tlacoyeua*, la cuarta *Xocoyotl*” (Sahagún 2016, Lib. VII:415; Sahagún 1950-1982, v. VII:52).

Los “dioses” que presenciaron la creación del Sol, y de *Tecuciztecatl* convertido en Luna, se dieron cuenta que ninguno de los dos astros se movía, por lo tanto, decidieron sacrificarse para que a través de su muerte el Sol y la Luna pudieran continuar su camino; en ese momento se habla de la participación de “*Ehecatl*” pues se dice que él fue el encargado “de matar a todos los dioses”, pero a pesar del sacrificio, ambos astros siguieron permaneciendo inmóviles; nuevamente, “*Ehecatl*” volvió a intervenir aunque esta vez soplando muy fuerte y solo así consiguió desplazar a los dos permanentemente (Sahagún 2016, Lib. VII:415-416).⁷⁶

Por último citamos la versión documentada por la *Historia de los mexicanos*. En ella se cuenta que “*Quetzalcoatl*” y su hermano *Vchilobi* crearon un medio Sol el cual alumbraba poco, en una ocasión, los dos convocaron a sus otros hermanos para que les ayudaran a completar la mitad faltante, pero antes de ello, el hermano llamado *Tezcatlipoca* se transformó en Sol y alumbró el mundo por un periodo de “trece veces cincuenta y dos años” (*Historia de los mexicanos*, 1891:87). Después de ese tiempo *Tezcatlipoca* dejó de ser Sol “porque (*Quetzalcoatl*) le dio con un grande bastón y lo derribó en el agua”,

⁷⁵ La referencia proviene específicamente de la *Historia General* de Sahagún: “Los que miraron al oriente fueron *Quetzalcoatl*, que también se llama *Ecatl*” (Sahagún 2016, Lib. VII:415).

⁷⁶ Una interpretación sobre el Sol y la Luna, mencionados en este relato, puede consultarse en Graulich (1988:124).

de esta manera *Quetzalcoatl* tomó su lugar por un periodo similar, es decir, de “trece veces cincuenta y dos años” (Historia de los mexicanos, 1891:87-88).

Al terminar el tiempo de “*Quetzalcoatl*”, *Tezcatlipoca* volvió a ser Sol, pero primero golpeó a su hermano con “una coz para derribarlo” para impedir que volviera a transformarse en astro; el lugar de *Tezcatlipoca* lo tomó un “dios” llamado *Tlalocatecli*, quien fue Sol por un periodo de “siete veces cincuenta y dos años”. Para evitar que *Tlalocatecli* volviera a ser astro se dice que “*Quetzalcoatl*” intervino e hizo llover “fuego del cielo”, y en su lugar colocó a la “diosa” *Chalchiutlique*, quien fue Sol por un periodo de “seis veces cincuenta y dos años”; en estos últimos años “llovió tanta agua y en tanta abundancia que se cayeron los cielos”, debido a ello, el mundo murió y los “dioses” tuvieron que revivirlo (Historia de los mexicanos, 1891:88-89).

Con respecto a este último pasaje, en el cual tanto *Tlalocatecli* como *Chalchiutlique* se hicieron Sol, Graulich (1988:54) ha comentado que dichos acontecimientos no resultan ser tan convincentes, pues “es muy probable que en el manuscrito en que se basa la (*Historia de los mexicanos*), las “Edades” o “Soles” estuvieran designadas por los glifos de sus nombres, un jaguar para 4 jaguar, el dios del aire para 4 viento, *Tlaloc* para 4 lluvia y *Chalchiutlicue* para 4 agua”; de este modo, el autor propone que “la alternancia fue como sigue: 1 *Tezcatlipoca*, 2 *Quetzalcoatl*, 3 *Tezcatlipoca*, 4 *Quetzalcoatl*”, y la última de ellas de *Tezcatlipoca* (fig. 21).



Figura 21. La “Piedra de los Cinco Soles” o “Piedra de entronización de Moctezuma Xocoyotzin” (véase la “Edad” o “Sol de aire o viento” en la esquina superior derecha). Tomado de Art Institute of Chicago, 1990.

El relato prosigue diciendo que después del trágico episodio, los cuatro hermanos “ordenaron hacer por el centro de la tierra cuatro caminos” con el propósito de adentrarse y alcanzar el cielo, del mismo modo crearon a cuatro hombres llamados *Contemuc*, *Yzcoactl*, *Yzmali* y *Tenesuchi* para que les

ayudaran (Historia de los mexicanos, 1891:89; López y Millones, 2015:67). Además, “*Quetzalcoatl*” y *Tezcatlipuca* se transformaron en “árboles grandes” para ayudar a levantarlo –el primero se convirtió en un *quetzalhuesuch* y el segundo en un *tezcaquavilt*– (Historia de los mexicanos, 1891:89; López y Millones, 2015:67). La catástrofe provocó la falta de luz en el mundo, y para remediarlo, los “dioses” hermanos tuvieron que crear un nuevo Sol, quien comía corazones y bebía sangre; se dice que por eso hubo necesidad de hacer la guerra, porque ésta era la única manera de obtener alimento para el Sol recién creado (Historia de los mexicanos, 1891:89).

Siguiendo a Graulich (1988:54-55), en los relatos míticos se puede identificar otra tradición “según la cual no hubo más de tres Soles antes de la era actual”, la versión más coherente dice encontrarla en el *Códice Vaticano Ríos*, ya que su contenido proviene “al parecer en parte de la muy antigua ciudad de *Cholula* donde el culto de *Quetzalcoatl* pervivió hasta el siglo XVI”, asimismo explica que en este códice “existió primero el Sol de Agua, seguido por el Sol de viento, luego el de Fuego, y por último el presente, de Tierra. Los hombres fueron transformados en peces por el diluvio, en monos por el viento, en pájaros por el fuego”.

Con respecto a la creación de la humanidad, *Histoyre du Méchique* narra que tanto “*Ehecatl*” como *Tezcatlipoca* volvieron a estar juntos para la génesis de este suceso, sin embargo, a “*Ehecatl*” se le dio una tarea especial la cual consistió en buscar al “dios” *Mitlantentli* para solicitarle las cenizas de la creación anterior, debido a que con ellas serían hechos los nuevos humanos (fig. 22). *Mitlantentli* le proporcionó algo de cenizas y le dio un “hueso ancho”, después se arrepintió de haberle dado este último, por lo que decidió perseguirlo. Mientras “*Ehecatl*” huía accidentalmente tiró y rompió el hueso, por fortuna logró esconderse dentro de un “*paztle*”, al estar a salvo, se entristeció y pensó que con lo sucedido ya no sería posible crear a la humanidad. El relato finaliza diciendo que otros “dioses” depositaron sangre de sus lenguas en aquel recipiente donde “*Ehecatl*” permaneció escondido –con las cenizas y los fragmentos del hueso–, y así fue como pudieron crearse sus cuerpos y darles movilidad (*Histoyre du Méchique*, 1950:26-27).

La versión narrada en *Leyenda de los Soles* comienza explicando que al momento de establecerse el mundo, el cielo y la tierra, “*Quetzalcoatl*” creó a sus habitantes, pero no lo hizo solo, pues fue con ayuda de *Citlaliicue*, *Citlallatonac*, *Apantecuhtli*, *Tepanquizqui*, *Tlallamanqui*, *Huictlolinqui*, y *Titlacauan* (*Leyenda de los Soles*, 1992:120; López y Millones, 2015:77). Previo a su creación, “*Quetzalcoatl*” tuvo que emprender una travesía donde visitó a la pareja *Mictlantecuhtli* y *Mictlancihuatl*, a su llegada, les pidió los “huesos preciosos” que resguardaban porque con ellos serían creados los humanos (*Leyenda de los Soles*, 1992:120; López y Millones, 2015:77). Antes de llevarse los huesos, “*Quetzalcoatl*” tuvo que acatar las órdenes de *Mictlantecuhtli*, como el tocar su caracol sin orificios y dar cuatro vueltas alrededor de su trono (*Leyenda de los Soles*, 1992:120; López y Millones, 2015:78).

Al marcharse con los “huesos preciosos” se dirigió hacia donde estaban los demás “dioses”, pero inmediatamente *Mictlantecuhтли* se arrepintió de habérselos dado y mandó a los “*mictecas*” –sus ayudantes– a que cavaran un hoyo para que “*Quetzalcoatл*” cayera en el camino; en efecto, no solo cayó pues también murió y fragmentó los huesos que al poco rato fueron roídos por las codornices (Leyenda de los Soles, 1992:120-121; López y Millones, 2015:78). De pronto “*Quetzalcoatл*” resucitó, al ver lo que había sucedido lloró y habló con su *nahualli*, recogió los fragmentos de huesos en un bulto y partió rumbo a *Tamoanchan*; cuando llegó allí, la “diosa” *Quilaztli Cihuacoatl* los tomó y los molió, luego los depositó en un “lebrillo precioso” y sobre él “*Quetzalcoatл*” vertió sangre de su pene, en ese momento los “dioses” hicieron penitencia y pudieron crear a los humanos (Leyenda de los Soles, 1992:120-121; López y Millones, 2015:79).

La *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta narra una versión similar sobre la creación de la humanidad, en ella se dice que *Citlalatonaс* y *Citlalicue* engendraron a un “navajón o pedernal” a quien desterraron del cielo arrojándolo sobre la tierra, cayó en un lugar llamado *Chicomoztoc* y de su interior emergieron 1600 “dioses”; estos decidieron enviarle un mensaje a *Citlalicue* con el fin de pedirle que les diera “licencia, poder y modo para criar hombres”, ella les respondió que solicitaran a *Mictlantecutli* “algún hueso o ceniza de los muertos pasados, y que sobre ello se sacrificasen, y de allí saldrían hombre y mujer”. Los “dioses” acordaron que *Xolotl* serían quien iría con *Mictlantecutli* por el hueso y ceniza; después de obtenerlos emprendió su huida, pues el “dios” del inframundo arrepentido decidió perseguirlo, *Xolotl* tropezó y cayó quebrando el hueso, al llegar con los demás “dioses” de inmediato echaron los fragmentos en un lebrillo y se sacrificaron sacándose sangre del cuerpo, primero surgió un niño y luego una niña a quienes el mismo *Xolotl* crió y alimentó (Mendieta, Lib. II, Cap. I, s/p) (fig. 23).

Sobre estas últimas narraciones, Dupey (2018b:41) ha comentado que “el dios del viento” junto con la llamada “Pareja divina primordial”, fueron quienes generaron “la chispa” que se introdujo en el vientre de la mujer para que pudiera concebir. Para ello, la autora se remite a un relato más que trata sobre “la creación de las flores”, pues en este mito se cuenta que es “*Quetzalcoatл*” quien se transforma en un murciélago y logra propiciar “la fertilidad femenina al romper el himen de la diosa *Xochiquetzal*” (Dupey, 2018b:41-42; 2020b:80-81; 2021:95; Graulich, 1999:114-115).

Por último, hemos identificado otros dos mitos donde el “dios del viento” desempeña un papel protagónico al contribuir en la creación u obtención de productos que se volvieron imprescindibles para la humanidad. La primera proviene de la *Leyenda de los Soles* donde se cuenta que los “dioses”, después de haber creado a los humanos, se reunieron para decidir cuál sería el suministro principal que les otorgarían, así que decidieron emprender una búsqueda. El “dios *Quetzalcohuatl*” encontró en su camino a una hormiga colorada que iba cargando maíz desgranado, en varias ocasiones le preguntó por el lugar de

dónde emanaban las semillas, la hormiga no quería contarle hasta que por fin, sin decir una sola palabra, señaló el *Tonacatepetl* (cerro de las mieses) (Leyenda de los Soles, 1992:121).

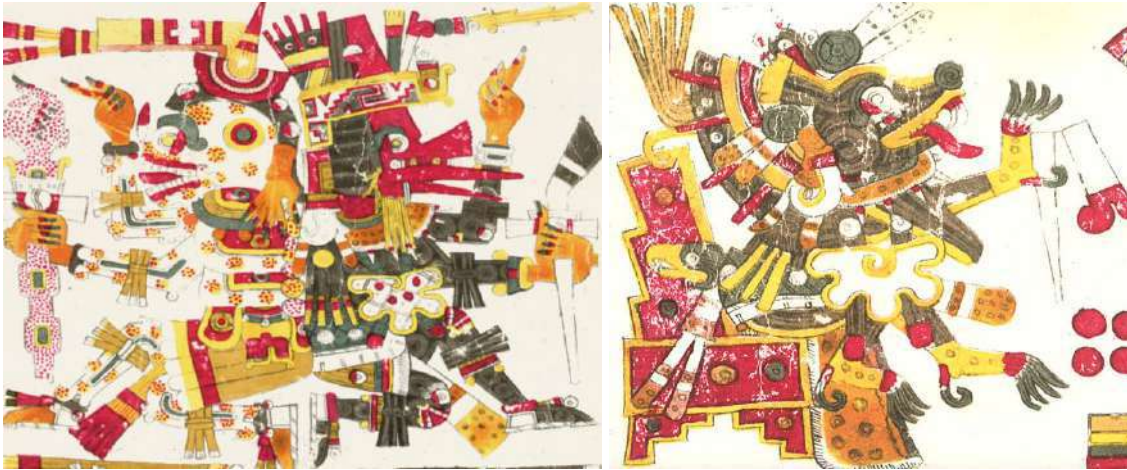


Figura 22 y 23. *Quetzalcoatl* y *Mictlantecuhtli* (pág. 56); *Xolotl* (pág. 65), *Codex Borgia*, 1898. Tomado de FAMSI.



Figura 24. *Mayahuel* (pág. 12), *Codex Borgia*, 1898. Tomado de FAMSI.

Para llegar allí, “*Quetzalcohuatl*” se transformó en hormiga negra y decidió acompañarla, así ambas entraron al *Tonacatepetl* y pudieron acarrear las semillas, inmediatamente lo llevó el maíz a *Tamoanchan*, donde los “dioses” lo masticaron y lo pusieron en la boca de los humanos para robustecerlos (Leyenda de los Soles, 1992:121). Al final, nadie sabía qué hacer con el *Tonacatepetl*, “*Quetzalcohuatl*” tratando de ayudar decidió ir a donde se encontraba para atarlo con cordeles e intentar desplazarlo, sin embargo, no pudo moverlo. Con ayuda de los “dioses” *Oxomoco* y *Cipactonal*, quienes echaron suerte con el maíz, se supo que *Nanahuatl* (el buboso) era el único que podía “desgranar a palos el *Tonacatepetl*” y así lo hizo; desafortunadamente, en ese momento llegaron los *Tlaloque* azules,

blancos, amarillos y rojos (los “dioses” de la lluvia) y se llevaron todo lo que *Nanahuatl* había podido desgranar (Leyenda de los Soles, 1992:121).

El segundo relato se encuentra en *Histoyre du Mechique* y en él se especifica que después de la creación de la humanidad, los “dioses” decidieron hacer algo más para complacer a estos nuevos habitantes; al “dios *Ehecatl*” se le ocurrió ir a buscar a la “diosa” *Mayauetl* para llevarla a la tierra ya que ella podría ofrecer su licor, la abuela de *Mayauetl* –llamada *Cicimil*– le concedió el permiso para podérsela llevar y de inmediato partieron (fig. 24).

Al poco tiempo la abuela se arrepintió y bajó a la tierra acompañada de otras “diosas” (*Cicime*) para buscarlos, por lo que “*Ehecatl*” y *Mayauetl* decidieron transformarse en árbol con dos ramas –*quecalhuexotl* y *choquicauitl*– para esconderse; repentinamente, las dos ramas se separaron, la abuela quebró la de *Mayauetl* y junto con las otras “diosas” (*Cicime*) comió de ella. Al final, “*Ehecatl*” levantó los restos de *Mayauetl* y los enterró, el fruto que brotó fue la planta llamada *metl* [maguey], de donde los humanos pudieron obtener muchas riquezas (*Histoyre du Méchique*, 1950:27-28).

En estos últimos relatos –en la creación de la humanidad, de *Mayahuel* y la obtención del maíz–, López Austin (2012:112) pudo reconocer en *Quetzalcoatl* una cualidad distintiva según las acciones que va ejecutando, pues en dicho personaje puede identificarse la reiterada sustracción de elementos, y por lo tanto, la divinidad del aire o viento se puede interpretar como “un ladrón” por excelencia, al ser quien roba los huesos del “mundo de los muertos”, a la “diosa del maguey” y al grano de maíz, cuyo propósito es trasladarlos a la “superficie de la tierra”.⁷⁷

Para finalizar, podemos decir que el “dios del aire o viento” fue un *teotl* creado por el soplo del “Dios supremo”, en otras palabras, no era más que un desdoblamiento de los componentes de esta divinidad superior. Es notorio el hecho de que *Tezcatlipoca* “aparentemente” no tenga una participación tan activa, y que en su lugar, sea “*Quetzalcoatl*”/“*Ehecatl*” quien asuma los roles más importantes. La creación del Mundo, del Sol y de la humanidad, si bien fueron los eventos de gran magnitud que se efectuaron bajo su ordenanza, en ellos el “dios del aire o viento” tuvo un papel protagónico por ser quien lo acompaña en cada una de estas hazañas. Sus méritos más sobresalientes fueron el haber ayudado a levantar el cielo separándolo de lo que sería la tierra, así como el haber emitido fuertes soplos para que el Sol y la Luna pudieran desplazarse permanentemente sobre el firmamento; del mismo modo, hizo posible el surgimiento de la nueva humanidad, al viajar por el inframundo y traer de vuelta los “huesos preciosos”, y fue quien transportó al “mundo de los humanos” el maíz y la planta de maguey para brindarles el sustento necesario.

⁷⁷ Dichas acciones, llevadas a cabo por *Quetzalcoatl*, también son realizadas por un tlacuache dentro de otros relatos míticos –nos referimos al rapto del pulque (*Mayahuel*) y al del maíz– (Véase López Austin, 2006; 2012:107-112).

LAS ACCIONES DEL “AIRE” O “VIENTO” EN LOS MITOS			
RELATO	EVENTO	DESIGNACIÓN	FUNCIONES
<i>Histoyre du Méchique</i>	Creación del mundo	<i>Ehecatl</i> <i>Calcoatl</i>	Levantó el cielo con una de las dos mitades de la “diosa” <i>Tlantetl</i> Con la mitad de sus hombros hizo la tierra y con la mitad restante el cielo
<i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i>	Creación del mundo	<i>Quetzalcoatl</i>	De su voluntad dependió la creación de otros “dioses”, así como del fuego, de los días, del cielo y del agua
<i>Histoyre du Mechique</i>	Creación del Sol	<i>Ehecatl</i>	Junto a otros “dioses” eligió a <i>Nanauaton</i> como un postulante para ser transformado en Sol
<i>Leyenda de los Soles</i>	Creación del Sol	—	Junto a otros “dioses” eligió a <i>Nanahuatl</i> como un postulante para ser transformado en Sol
<i>Códice Florentino Historia General de las cosas de Nueva España</i>	Creación del Sol	<i>Quetzalcoatl</i> <i>Ehecatl</i>	Acertó, junto con otros “dioses”, el rumbo por donde emergería el Sol Fue el encargado de soplar muy fuerte para conseguir que el Sol y la Luna se movieran por el cielo
<i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i>	Creación del Sol	<i>Quetzalcoatl</i>	Se hizo Sol por un periodo de trece veces cincuenta y dos años. Junto con sus hermanos “dioses” hizo por el centro de la tierra cuatro caminos para levantar el cielo. Después crearon un nuevo Sol.
<i>Histoyre du Méchique</i>	Creación de la humanidad	<i>Ehecatl</i>	Buscó a <i>Mictlantentli</i> para solicitarle las cenizas con las que serían hechos los nuevos humanos
<i>Leyenda de los Soles</i>	Creación de la humanidad	<i>Quetzalcoatl</i>	Emprendió una travesía para visitar a <i>Mictlantecuhtli</i> y <i>Mictlancihuatl</i> con el fin de pedirles los “huesos preciosos” para crear a la humanidad
<i>Historia eclesiástica indiana</i>	Creación de la humanidad	—	Fue con <i>Mictlantecutli</i> por el hueso y ceniza de los muertos pasados para crear a los nuevos humanos
<i>Leyenda de los Soles</i>	Obtención del suministro principal para los humanos	<i>Quetzalcohuatl</i>	Entró al <i>Tonacatepetl</i> y acarrió las semillas de maíz a <i>Tamoanchan</i>
<i>Histoyre du Mechique</i>	Obtención del maguey	<i>Ehecatl</i>	Fue a buscar a la “diosa” <i>Mayauetl</i> para llevarla a la tierra ya que ella podría ofrecer su licor entre otras riquezas

Tabla 3. Se muestran, según el relato mítico, las acciones principales que llevó a cabo el “dios del aire o viento”.

DEFINIENDO AL “DIOS DEL AIRE O VIENTO”

En el compendio de “dioses” del *Códice Florentino*, así como en el listado de divinidades que quedó registrado en *Primeros Memoriales*, el “dios del aire o viento” –a quien rindieron culto los distintos poblados nahuas que habitaron la región del Altiplano central mexicano– era llamado *Quetzalcoatl* [serpiente emplumada], porque esta divinidad era la personificación del viento: “*Quetzalcoatl, in ixiptla catca hecatl, hecamalacotl*” [*Quetzalcoatl*, la representación del viento, del torbellino] (Sahagún 1950-1982, v. IV:101). Lo mismo quedó documentado en el *Códice Vaticanus 3738 A*: “*Quetzalcoatle (...) fue él, el dios del aire*” (Códice Vaticanus 3738 A, 1900:3, fol. 14v), y en la *Historia de las Indias de Nueva España* de Durán: “*Quetzalcoatl (...) era el dios del viento*” (Durán 1880, Tomo II, Cap. III:286), ya que la virtud del “viento” en tanto “elemento natural”, era atribuida a esta divinidad (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCVII:208).

Durán proporcionó algunos datos adicionales que resultan de interés. El primero de ellos es que a *Quetzalcoatl* se le conoció bajo una segunda denominación, es decir, la de *Ehecatl* [aire o viento]: “*Ehecatl quiere decir viento*” (Durán 1880, Tomo II, Cap. III:286). Dicho nombramiento se especifica cuando se habla de la festividad anual que le hacían los cholultecas, a este su “dios” principal, con el propósito de honrarle: “*Hacían la fiesta al aire debajo de este nombre Ehecatl*” (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCVII:208). A *Quetzalcoatl* también le decían *Yecatl*, cuyo vocablo no era más que una derivación de la palabra *Ehecatl*: “*Yecatl era el segundo nombre del ídolo (Quetzalcoatl)*” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:122). No obstante, Durán especifica que *Ehecatl* era quien recibía como segundo nombre el de *Quetzalcoatl*: “(Al) ídolo *Ehecatl (...) por otro nombre llaman Quetzalcoatl*” (Durán 1880, Tomo II, Cap. III:286).

En uno de los relatos míticos que acabamos de revisar, el cual proviene de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se puntualiza que al “dios del aire o viento” se le denominaba de estas dos maneras: “*Quetzalcoatl*” y “*Ehecatl*”; sin embargo, también se añade el nombre de “*Yagualiecatl*” (*Historia de los mexicanos*, 1891:85), cuya palabra corresponde a un difrasismo que está documentado en los manuscritos de Sahagún como “*in yohualli, in ehecatl*” [la noche, el viento], el cual aparece allí mismo como una de las designaciones de *Tezcatlipoca*. Por el carácter polivalente de los “dioses” mesoamericanos, era natural que estos compartieran algunas de sus denominaciones, si *Tezcatlipoca* y *Quetzalcoatl* eran llamados de esta manera, seguramente fue por los estrechos vínculos que los unían (López Austin, 2004:268; Olivier, 2005:51-52), pues como dijimos anteriormente, el segundo parece haber sido una extensión del primero.

Si bien el “dios del aire o viento” contaba con varios nombres, como puede notarse, solo el de *Quetzalcoatl* es reiterado constantemente en los documentos del s. XVI y XVII. En el *Codex Telleriano-Remensis* y en la *Historia de los indios* de Toribio de Benavente o “Motolinia” a esta divinidad también le

llamaban *Quetzalcoatl*: “A este *Quetzalcoatl* (...) llamáronle dios del aire” (Motolinia, 2014:13), y al igual que en Durán, en la crónica de “Motolinia” *Quetzalcoatl* es mencionado como el “dios” principal de *Cholula*: “(El) dios del aire, del cual dijimos (tenía) su principal silla en *Cholula*” (Motolinia, 2014:69). Un testimonio similar lo encontramos en *Monarquía indiana* de Torquemada, donde se dice que *Quetzalcoatl* era el “dios del aire” y “dios” principal de Cholula, y aunque que su nombre significaba “culebra de plumaje”, él era dios del aire (Torquemada 1975, Vol. I, Lib. III:387).

En la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta vemos las mismas referencias, pues al “dios del aire”, llamado *Quetzalcoatl*, lo tenían por “dios o ídolo” principal de *Cholula*, donde era “el más celebrado y tenido por mejor y más digno sobre los otros dioses”; asimismo, a él se le veneraba en ciudades como *Tlaxcala* y *Huexotzingo*, pues en aquellos lugares le levantaron “su estatua y le (habían) pinta(do) su figura”. Sin embargo, decían que *Quetzalcoatl* no era originario de estos lugares, él “era natural de *Tula*” y había salido de allí para “poblar las (...) provincias de *Tlaxcala*, *Huexotzingo* y *Cholula*”, hasta “la costa de *Guazacoalco* adonde desapareció”, no obstante, otros creían que su lugar de origen había sido Yucatán, y que de allí se había desplazado hacia la ciudad de *Cholula* (Mendieta, Lib. II, Cap. VII y X, s/p; Lib. III, Cap. XXXIII, s/p).

A diferencia de los manuscritos de Durán, “Motolinia”, Torquemada y Mendieta, la documentación del “dios” *Quetzalcoatl* que quedó disponible en las crónicas de Sahagún, tanto en el *Códice Florentino* como en la *Historia General*, no explica por ningún lado la relevancia que tuvo dicha divinidad entre los habitantes de *Cholula*, estos testimonios solo señalan que en la ciudad de *Tenochtitlan* había figurado entre los “dioses de mayor dignidad”, pues de este último lugar Sahagún extrajo una cantidad considerable de información para poder desarrollar el contenido de sus obras; allí en *Tenochtitlan*, los “dioses” *Huitzilopochtli*, *Painal*, *Tezcatlipoca*, *Tlaloc*, *Toci*, *Chicomcoatl*, *Tlazolteotl*, *Chalchiuhtlicue*, *Zapotlatena*, *Cihuacoatl* y las *Cihuapipiltin* eran los que, en palabras del cronista, también pertenecían a la misma categoría que tenía *Quetzalcoatl*.

Ahora bien, aquella vinculación entre *Quetzalcoatl* y *Tula*, cuya ciudad es señalada por Mendieta como su lugar de procedencia, también quedó documentada en el *Códice Florentino* y en la *Historia General* de Sahagún, donde se menciona que la divinidad había sido muy estimada en *Tulla* y que su culto –presente hasta el periodo Posclásico Tardío (1350-1521 d.C.)– había tenido sus antecedentes en tiempos antiguos: “*Iuhqujma teutl ipan qujmatia neteutiloia, teumachoia, in iqujn ie vecauh*” [Lo consideraban un *teotl*, se pensaba que era uno, se le rezaba en tiempos antiguos] (Sahagún 1950-1982, v. III:13). Es altamente probable que para el periodo 700-1100 d.C. el sistema político del Altiplano central mexicano –entre otras regiones– se haya sustentado en “la mitología de *Quetzalcoatl-Kukulcan*, o por lo

menos de la propagación mesiánica del culto del dios”, cuya propuesta, además de estar apoyada por Graulich (2002:88), ha sido desarrollada por López y López (1999).⁷⁸

Graulich (2002:88), a partir de un análisis basado en las fuentes escritas y en la iconografía, pudo reconocer que la ascensión y la caída de *Tula* “fue narrada en términos míticos como la historia de un Sol, el Sol del “dios” tutelar de los toltecas: *Quetzalcoatl*”, en otras palabras, de la “cuarta Edad” o “cuarto Sol” cosmogónico.⁷⁹ De hecho, Graulich (2002:91, 92, 98) es uno de los investigadores que ha reconocido en la “historia” de *Quetzalcoatl* la narrativa de “un ciclo mítico muy difundido en toda Mesoamérica”, pues de acuerdo con el autor, una de las versiones en la cual el “dios” es protagonista no es más que “el prototipo del mito del Sol *Huitzilopochtli* en *Coatepec*”, ya que expresa el carácter construido y artificial de su vida, así como una oposición fundamental entre su etapa de juventud y de vejez.

El “prototipo” al cual se está refiriendo Graulich es el siguiente: “(Según la versión de la *Leyenda de los Soles* y la *Relación de Michoacán*) al comenzar una edad, *Mixcoatl*⁸⁰ seducido por una mujer (Tierra) o vencido en el juego de pelota fue muerto por sus hermanos envidiosos, Luna o Noche y las estrellas, en el Occidente. Su hijo póstumo *Quetzalcoatl* entró en la tierra, buscó sus huesos, los enterró en el Cerro de *Mixcoatl* (*Mixcoatepec*) y quiso encender fuego para inaugurar el lugar. Pero sus tíos, Noche y los 400 *Mimixcoa*, ascendieron enojados el *Mixcoatepec* para matarlo. *Quetzalcoatl* los venció y después empezó a conquistar” (Graulich, 2002:91).⁸¹

Quetzalcoatl cuando es joven “es un guerrero, y desde luego (...) (es) compañero del Sol de la mañana”, incluso el “dios” puede ser interpretado como el mismo Sol “que sube victorioso” simbolizando “el ascenso del imperio tolteca”, así como el “dios protector que representa al pueblo y lo encarna” (Graulich, 2002:91, 92). Estas palabras recuerdan a otro de los mitos que hablan sobre la creación del Sol el cual citamos en el apartado anterior, donde se cuenta que *Nanahuatl* –héroe de *Teotihuacan*– después de arrojar a una hoguera en llamas sale convertido en Sol; para Graulich (2002:92), *Nanahuatl* es “un

⁷⁸ López Austin (2014:143) considera que “ha de establecerse como premisa que la liga entre el mito y la historia es indudable”, además apunta que autores como Brinton, Seler, Preuss, Spence, Kelly lo han demostrado en sus investigaciones donde casi eliminan el hecho vivido.

⁷⁹ Ello nos remite al relato de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* que expusimos anteriormente, el cual habla sobre la creación de los “Soles” o “Edades” como una alternancia entre *Tezcatlipoca* y *Quetzalcoatl* donde éste último representó al segundo y al cuarto; lo mismo refiere el *Códice Vaticano 3738 A* pues *Quetzalcoatl* “dios del viento” es citado como el segundo Sol y el cuarto es señalado como el Sol “de los toltecas” (véase Graulich, 2002:91).

⁸⁰ Según distintos relatos, sus padres fueron: *Mixcoatl-Totepeuh*, *Iztac Mixcoatl*, *Mixcoatl Camaxtli*, *Camaxtli* o *Citlalatónac* y *Chimalma* o *Coatlicue* (Nicholson, 1957 [2001:5-6, 9, 13, 20, 41, 51, 59, 63, 68-69]; López Austin, 2014:9, 145, 146). Todos estos personajes mencionados como progenitores son deidades relacionadas: “*Mixcoatl-Totepeuh*”, “*Iztac Mixcoatl*”, “*Mixcoatl*” y “*Citlalatónac*” son “dioses” de la Vía Láctea, “*Camaxtli*” llega a ser identificado como “*Mixcoatl*”, mientras que “*Chimalma*” y “*Coatlicue*” son aspectos de la deidad de la tierra (López Austin, 2014:145-146).

⁸¹ Graulich (2002:92) menciona que este tema se repite en “las hazañas de los gemelos del *Popol Vuh*, cuyo padre y tío fueron vencidos en el juego de pelota, muertos por los señores del inframundo y sus cabezas colgadas en un árbol prohibido donde se volvieron frutos. Los hijos póstumos de uno de ellos, nacidos de una virgen que cogió la fruta del árbol prohibido, bajaron al inframundo a buscar a su padre. Ellos fueron también asesinados por los dioses del inframundo, sus tíos segundos, pero resucitaron, los vencieron, regresaron con su padre y tío y emergieron de la tierra transformados en Sol y Luna”. De este modo los gemelos, así como *Quetzalcoatl*, marcaron el principio de un nuevo Sol.

aspecto de *Quetzalcoatl*”, debido a que en la narrativa del mito ocupa el lugar que tuvo este Sol de *Tollan*, quien a veces era llamado *Topiltzin*.⁸² La relación entre *Nanahuatl* y *Quetzalcoatl* también dice encontrarla en la *Historia de los mexicanos*, ya que en ella el primero es señalado como el hijo del segundo; en esta versión, *Nanahuatl* pasa a ocupar el lugar de *Quetzalcoatl*, pues no es más que “el *ixiptla* de su padre” (Graulich, 2002:92).⁸³

En cambio, cuando *Quetzalcoatl* es viejo “es totalmente distinto y (...) opuesto al joven conquistador”, debido a que es mencionado como un rey sacerdote que se siente enfermo, es sumamente rico, vive en un paraíso donde hay abundancia y armonía, nunca sale de sus palacios y hace penitencia con instrumentos preciosos, incluso, se deja engañar por *Tezcatlipoca*, se emborracha y comete la transgresión con la cual terminan las “edades” o “Soles” (Graulich, 2002:96).⁸⁴ Se cuenta que cuando *Tulla* pereció, la divinidad fue obligada a retirarse con algunos de sus seguidores al lugar llamado *Tlillan Tlapallan* [Lugar de tinta, lugar de color] donde desapareció el día *ce acatl* [uno caña], ascendió al cielo y se convirtió en el lucero de la mañana (Venus) (Graulich, 2002:91, 98; Dupey, 2018a:164, 167) (fig. 25). Para Graulich (2002:96-97), la descripción del lugar donde habita *Quetzalcoatl* evoca al *Tlalocan*, mientras que el “dios” en esta última etapa es “el fin del paraíso de *Tollan*”, es “el Sol que baja y vuelve a la tierra” para comenzar un viaje al inframundo y dar inicio a una nueva era.

Más allá de sus estrechos vínculos con *Tula*, otro aspecto destacado está relacionado con el significado de su nombre, es decir con el de “*Quetzalcoatl*” o “serpiente emplumada”, pues el “dios del aire o viento” tenía la capacidad de transformarse en una “serpiente de cascabel cubierta con plumas de *quetzal*”, cuya representación parece remontarse hasta el periodo Clásico (600-900 d.C.)⁸⁵, ya que su imagen está presente en sitios como Teotihuacan, Estado de México; Xochicalco, Morelos; Cacaxtla, Tlaxcala y Tula, Hidalgo (Nicholson, 1957 [2001:XXVI]; 1979 [2020:214, 223]; Martínez, 2017:171).⁸⁶ Los ejemplares arqueológicos que muestran al “dios” con esta imagen son las esculturas de “serpientes emplumadas” conservadas en el *Museo Nacional de Antropología* –de la Ciudad de México– y en el *Musée de l’Homme* –de la ciudad de París–, las cuales portan sobre la cabeza el signo *ce acatl* [uno caña] (Martínez, 2017:170, 176), y otras veces, el caracol cortado o “joyel del viento” (figs. 26 y 27).

⁸² Otros autores quienes también han propuesto a *Nanahuatl* como *Quetzalcoatl* son: Brundage (1982), Seler (1963) y Soustelle (1979) (véase Graulich, 2002:92).

⁸³ Del mismo modo refiere un mito identificado por López Austin (1990) en el cual a *Nanahuatl* se le atribuye la creación del ser humano en lugar de *Quetzalcoatl* quien, como vimos anteriormente, crea a la humanidad con los huesos preciosos que va a buscar al inframundo (véase Graulich, 2002:92).

⁸⁴ Sahagún menciona que en aquel lugar de donde provenía *Quetzalcoatl* estaba lleno de riquezas, pues “tenía todo cuanto era menester y necesario de comer y beber, y que el maíz (...) era abundantísimo”, así como los demás vegetales, los árboles, el algodón y las aves de “plumas ricas y (de) colores diversos” (Sahagún 2016, lib. III:189). En otras palabras, en *Tulla* tenía “todas las riquezas del mundo” y a sus vasallos “no les faltaba cosa alguna, ni había hambre ni falta de maíz” (Sahagún 2016, lib. III:190).

⁸⁵ Aunque quizá pudiera provenir de un sustrato mucho más antiguo.

⁸⁶ Además de estos sitios Nicholson (1979 [2020:214]) menciona que en la iconografía de Veracruz, durante el mismo periodo, se han identificado representaciones de “serpientes emplumadas”.



Figura 25. Quetzalcoatl en Tlillan Tlapalla (lámina 9v), *Códice Vaticanus 3738 A*, 1900. Tomado de FAMSI.



Figura 26. Escultura de “serpiente emplumada” con el signo *ce acatl* [uno caña], *Museo Nacional de Antropología*, México (Fototeca Nacional). Tomado de Mediateca INAH. Figura 27. Escultura de “serpiente emplumada” con el “joyel del viento”. Dibujo de José Antonio Polanco. Tomado de López, 2016.



Figura 28. Quetzalcoatl (*queçalcoatl*) (lámina 18r). *Codex Telleriano-Remensis*, 1901. Tomado de FAMSI.

En el *Códice Telleriano-Remensis* su nombre es mencionado cada vez que se hablaba de su memoria: “(El) *queçalcoatle o primer papa o çacerdote*”⁸⁷; y “el primer *queçalcoatli* (...) (o) una caña que es la estrella Venus”.⁸⁸ Asimismo en el *Códice Vaticanus 3738 A* se plasmó la imagen de la divinidad en forma de “serpiente emplumada”, tragándose a un hombre y acompañada de una nota explicativa diciendo lo siguiente: “*Depingonlo cosi per significare, ch'era festa de grande timore, per la cui causa mettono questo serpente, che ingiotte li huomini vivi*” [Lo pusieron así para significar, que era una fiesta de gran temor, por cuya causa colocaron esta serpiente (*quecalcoatli*), que hechiza a los hombres vivos] (*Códice Vaticanus 3738 A* 1900, fol. 27, citado en Nicholson 1957 [2001:70]). El *Telleriano-Remensis* también conservó una nota parecida en la cual se dice que él “era la culebra *queçalcoatle*” y que lo pintaban “comiendo vn hombre” para dar temor (*Códice Telleriano-Remensis* 1899, fol. 18, citado en Nicholson 1957 [2001:70]) (fig. 28).

Autores como Graulich (2002:89) y Martínez (2017: 96, 114, 171) proponen que este nombre –el de *Quetzalcoatli*– pudo ser la designación o “nombre-*nahualli*” de la divinidad; de acuerdo con el mito sobre la creación de los seres humanos narrada en la *Leyenda de los Soles*, *Quetzalcoatli* tenía un *nahualli* y conversaba con él.⁸⁹ Martínez (2017:270) también ha identificado en distintas crónicas la mención de deidades, a quienes de manera explícita se les llamó *nanahualtin* –plural de *nahualli*–, siendo algunas de ellas *Huitzilopochtli*, *Tezcatlipoca*, y por supuesto, *Quetzalcoatli*. Es más, a ésta última se le conoció como el gran *nahualli*: “*In Quetzalcoatli, in vej naoalli*” [*Quetzalcoatli*, el gran *nahualli*] (Sahagún 1950-1982, v. III:13, citado en Martínez, 2017:270, 429); incluso, se le consideró como el inventor de la “nahualidad” (Chimalpahin, 1998, Memoriales, 66v-67v, citado en Martínez, 2017:283, 429).

Sin embargo, llama la atención que el “dios” no solo pudiera modificar su aspecto físico en una “serpiente emplumada”, pues ya habíamos visto en un relato de *Histoyre du Méchique* (1950:29; Martínez, 2017:249) que se transformó en serpiente –sin especificar su aspecto emplumado– para crear al mundo, mientras que en la *Leyenda de los Soles* (1992:121) se menciona que se convirtió en hormiga negra para llegar al *Tonacatepetl*, incluso en el *Códice Vaticanus 3738 A* hay una lámina donde *Quetzalcoatli* aparece acompañado de varios monos, reflejando con ello, un vínculo hacia estos animales (fig. 29).

⁸⁷ *Códice Telleriano-Remensis* (1899, fol. 11 y 17, citado en Nicholson, 1957 [2001:69]).

⁸⁸ *Códice Telleriano-Remensis* (1899, fol. 10, citado en Nicholson, 1957 [2001:69]).

⁸⁹ Véase *Leyenda de los Soles* (1992:120-121). Graulich (2002:89) menciona que la forma *nahualli* de la “serpiente emplumada” también llegó a formar parte de otros “dioses”, por ejemplo de *Tezcatlipoca* rojo (la imagen se encuentra en una vasija que fue hallada en el Templo Mayor de *Tenochtitlan*), así como de ciertos individuos, destacando entre ellos reyes o señores mexicanos (Graulich, 2002:89).



Figura 29. *Quetzalcoatl* acompañado de representaciones de monos (lámina 6r), *Códice Vaticanus 3738 A*, 1900. Tomado de FAMSI.



Figuras 30 y 31. *Quetzalcoatl* transformado en mono, *Museo Nacional de Antropología*, México. Fotos Steffany Martínez, 2021.
 Figura 32. *Quetzalcoatl* transformado en mono, *Musée du Quai Branly-Jaques Chirac*, París.

Entre los casos arqueológicos es común hallar esculturas del “dios” en forma de mono, cuyos ejemplares se encuentran en el *Museo Nacional de Antropología* –Ciudad de México–, en el *Musée du Quai Branly-Jaques Chirac* y en el *Musée de l’Homme* –ambos de la Ciudad de París–, entre otros (Martínez, 2017:170) (figs. 30-32).

Martínez (2017:249-250) llegó a identificar en testimonios escritos que las transfiguraciones del “dios”, además de evocar a ciertos animales –como la serpiente, el mono y la hormiga–, pudieron ser de tipo vegetal y estelar, pues se cuenta que fue capaz de convertirse en un “árbol grande” llamado “*quetçalhuesuch*” o “*quecalhuexotl*” para sostener al mundo y para esconderse de la “diosa” *Cicimitl* (Historia de los mexicanos, 1891:89; Histoyre du Méchique, 1950:27-28; Martínez, 2017:250), que llegó a ser Sol alumbrando al mundo por un periodo de “trece veces cincuenta y dos años” (Historia de los

mexicanos, 1891:87-88), y que llegó a ser “la estrella que al alba sale” (*tlahuizalpantecuhli*) después de su deceso (Anales de Cuauhtitlan, 1992:11; Martínez, 2017:250, 253).

Para terminar, queremos incluir en este apartado un último aspecto del “dios” el cual está relacionado con algunos datos que ya hemos mencionando en los párrafos anteriores. Se trata de los distintos “nombres-tonalli” que se le atribuyen en las crónicas, cuyas designaciones, provienen del *tonalpohualli* o “ciclo de 260 días”. Martínez (2017:132, 378) explica que el *tonalli* [signo del día] –previo a la conquista– fue considerado como un “elemento indispensable para la vida” del ser humano, era adquirido al nacer, y por lo tanto, determinaba sus cualidades personales y su destino; no obstante, el destino de los individuos “podía ser modificado” debido a su conducta.

En el caso de los “dioses” mesoamericanos, es probable que su relación con respecto a sus “nombres-tonalli” tuviera ciertas similitudes con la concepción e importancia del *tonalli* [signo del día] para la vida de las personas. Lo que si resulta claro es que los “nombres-tonalli” de las divinidades eran sus días regentes, de este modo, los “dioses” a través de ellos podían influir y actuar en el “mundo de los humanos”. *Ce acatl* [uno caña] era uno de los “nombres-tonalli” de *Quetzalcoatl* porque se decía que en esta fecha había nacido (Anales de Cuauhtitlan, 1992:7, 11), incluso se decía que en ella se había dirigido a *Tlillan Tlapallan* [Lugar de tinta, lugar de color] para su deceso: “Murió asimismo en 1 *acatl*” (Anales de Cuauhtitlan, 1992:11).⁹⁰ Si un noble nacía en un día como él, sería muy inquieto, pero si se trataba de un *macehualli* éste podía convertirse en ladrón “por arte supersticiosa y mala”, es decir, en un *temacpalitotique*⁹¹ o “hechicero” (Torquemada, 1975, IV:371, Martínez, 2017:416-417).

Otro “nombre-tonalli” asociado a la divinidad era *ce ehecatl* [uno viento].⁹² Si la persona pertenecía a la nobleza, su destino era ser *nahualli*, no-humano, *tlacihqui* [adivino] o *nenonotzale* [poseedor de consejos], cuya connotación sin duda alguna llevaba un sentido negativo, pues significaba que sería corrupto y malhechor, capaz de engañar, embrujar, hechizar, echar el “mal de ojo”, de hablar y tener aliento de *tlacatecolotl*, incluso de seducir a los “dioses” para hacer mal a los demás (Sahagún 1950-1982, v. IV:101, Martínez, 2017:295-296); en cambio, si era *macehualli* podía ser un *tlacatecolotl*, o poseer a otras personas y volverlas dementes, así como volverse “un destructor” que “quemaba imágenes de la gente” (Sahagún 1950-1982, v. IV:101).

Llama la atención el significado negativo que traía consigo el nacer bajo alguno de estos dos “nombres-tonalli” de *Quetzalcoatl* –*ce acatl* y *ce ehecatl*–. Con respecto a ello, hemos encontrado al

⁹⁰ Nicholson (1957 [2001:204]) ha señalado que esta fecha parece tener una variante casi nulumamente referida: *chicome acatl* [siete caña].

⁹¹ Olivier (2005:52) los define como “hechiceros, profanadores, ladrones y violadores”.

⁹² Según los *Anales de Cuauhtitlan*, otro “nombre-tonalli” de *Quetzalcoatl* era *chicome ehecatl* [siete viento]: “Y atribuían a *Quetzalcoatl* (el) signo de siete *ecatl*” (Anales de Cuauhtitlan, 1992:5), así como *chiconahui ehecatl* [nueve viento], cuyo nombre se asociaba a un dios equivalente de la mixteca, es decir a “*Q Chi*”, quien se decía había nacido en un día “9 Viento” (véase Nájera, 2015:43-50).

menos una posible explicación la cual es propuesta por Martínez (2017:295, 317), quien considera que los *tonalli* del “dios” pudieron ser de “mal agüero” debido a que el “ser *nahualli* o nacer *nahualli*” era efecto de la “mala suerte” que provocaba la influencia de esta divinidad, porque los nacidos “en fechas influenciadas” por *Quetzalcoatl* estaban predestinados a convertirse en “hombres-*nahualli*”.⁹³

A manera de síntesis podemos decir que *Quetzalcoatl*, el “dios del aire o viento”, era aquella entidad divina capaz de personificar y reencarnar al mismo *ehecatl*, pues es innegable la estrecha relación que quedó registrada en diversos manuscritos de los s. XVI y XVII, donde se reitera la asociación entre su nombre –*Quetzalcoatl*– y lo que representaba –*ehecatl*–. Su designación si bien no está conformada mediante este último vocablo, si refleja uno de sus aspectos físicos con el cual llegaba a manifestarse en el “mundo de los humanos”, es decir, en la imagen de una “serpiente emplumada”, cuya figura, no era más que una de sus formas *nahualli*.

Son bastante llamativas las diversas transformaciones que *Quetzalcoatl* podía adquirir más allá de su aspecto como “serpiente emplumada”, ello explica por qué se le había considerado como el “inventor de la nahualidad”. Destaca su transfiguración en mono, pues como puede notarse, dicha forma animal también era poseedora de los típicos atavíos del “dios” que veremos a continuación. La peculiaridad de *Quetzalcoatl* de ser o tener *nahualli* también se revela en los dos “nombres-*tonalli*” que poseía.

SU ASPECTO ANTROPOMORFO Y VESTIMENTA

Aunque ya hemos brindado varios detalles sobre *Quetzalcoatl*, nos hace falta puntualizar cuáles eran las características físicas que tenía como ser antropomorfo. Las representaciones pictóricas que lo ilustran en diversos códices coloniales y prehispánicos⁹⁴, incluyendo las descripciones que retratan cómo era su aspecto, han sido una referencia útil para el reconocimiento de la divinidad en contextos arqueológicos del Altiplano central mexicano –incluso lo es para otras regiones– que datan en su mayoría del periodo Posclásico (900-1521 d.C.). Es bastante común hallar a *Quetzalcoatl* llevando justo sobre la mitad del rostro una “máscara bucal” en forma de pico de ave.⁹⁵ Los comentaristas del *Codex Magliabechiano*, dejaron por escrito que este “dios soplabla el viento” a través de dicha “máscara” (*Codex Magliabechiano* 1970, fol. 60v, citado en Nicholson, 1979 [2020:213]).

⁹³ Otras deidades, quienes con el *tonalli* [signo del día] condicionaban a los recién nacidos a ser “hombres-*nahualli*” eran *Tezcatlipoca*, *Huitzilopochtli*, *Mayahuel*, *Itztlacolihqui*, las *Cihuateteo*, etc. (Martínez, 2017:317).

⁹⁴ Los registros pictográficos coloniales provienen de los *Códices Telleriano-Remensis*, *Borbonicus*, *Vaticano Latino*, *Magliabechiano*, *Tudela*, *Florentino* y *Matritense*. Los de posible procedencia prehispánica son los *Códices Tonalamatl de Aubin*, *Vaticano 3738 A*, *Borgia*, *Fejérváry Mayer*, *Cospi*, *Vindobonensis*, *Selden*, *Colombino*, *Bodley* y *Becker*.

⁹⁵ Debido a que no contamos con un análisis iconográfico propio, puede consultarse la investigación de Echeverría (2008:107-110), quien además de haber realizado un análisis de los distintos tocados que lleva esta divinidad, también clasificó a la “máscara bucal” roja –a veces negra– en dos categorías: el “tipo 1”, la cual dice ser común en los códices del *Grupo Borgia*, y el “tipo 2”, que aparece mayormente en los códices mixtecos.

La *Historia de las Indias* de Durán, además de referirla como uno de los elementos distintivos, brinda suficientes detalles sobre el aspecto que tenía. Menciona que era un pico de color rojo y que “en el mismo pico (tenía) una cresta con unas berrugas en él, a manera de anadón del Perú, (además) tenía (...) unas ringleras de dientes y la lengua de fuera” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:119). El cronista añade que en la mitad del rostro, “desde el pico hasta la media cara”, llevaba pintura facial de color amarillo con “una cinta negra que le venía junto al ojo ciñendo por debajo del pico” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:119) (fig. 33).



Figura 33. *Quetzalcoatl* con su “máscara bucal” roja y su pintura facial (pág. 9), *Codex Borgia*, 1898. Tomado de FAMSI. Figura 34. *Quetzalcoatl* con una mancha roja, quizá simulando su “máscara bucal” (lámina 89r). *Codex Magliabechiano*, 1970.



Figuras 35-37. *Quetzalcoatl* con una mancha roja sobre la boca. *Códice Vaticanus 3738 A* (lámina 16r) 1900; *Codex Telleriano-Remensis* (lámina 10r), 1901; y *Codex Borbonicus* (lámina 3) 1899. Tomado de FAMSI.

No obstante, resulta de interés que tanto el *Códice Florentino* como *Primeros Memoriales* hayan omitido las referencias de la “máscara bucal”, y más aún, que en ambos manuscritos no aparezca en las representaciones pictográficas. Su ausencia en las dos crónicas de Sahagún ya había sido notada por autores como Nicholson (1957 [2001:29, 67]; 1979 [2020:220]), quien también refirió al *Códice*

Vaticanus 3738 A como otro documento donde *Quetzalcoatl* aparentemente aparece sin ella (fig. 34). En las láminas 10r del *Codex Telleriano-Remensis*, las 53r y 89r del *Codex Magliabechiano*, y la 3 del *Borbonicus* y del *Tonalamatl de Aubin*, puede notarse como la divinidad, si bien no traer la “máscara”, lleva en la boca una mancha de color rojo, como si se tratara de la sustitución de dicho elemento; a excepción del *Magliabechiano*, estas escenas forman parte de los cuadros principales de las cuentas calendáricas de los *tonalamatl* (figs. 34-37).

Lo que sí es un hecho es su ausencia en las crónicas de Sahagún, ya sus ilustraciones tampoco muestran la mancha de color rojo. Lo mismo puede observarse en las láminas 26, 34 y 36 del *Borbonicus*, las cuales conforman la sección llamada “Las 18 veintenas y sus fiestas”, pues en ellas también es notorio como *Quetzalcoatl*, al estar participando en distintos rituales que se realizaban año con año, no está usándola, únicamente la trae puesta en la lámina 27 (Anders *et al.*, 1991:200-203, 221-224, 228-230). Siguiendo el orden numérico, Anders *et al.* (1991:200-202) interpretaron a la 26 como una escena de la fiesta de *Etzalcualiztli* –el sexto mes–, donde se observa a un sacerdote vestido con las insignias de *Quetzalcoatl* dirigiendo una danza y bailando con la música de un tambor junto a otro sacerdote ataviado como *Xolotl* (fig. 38).

Resumiendo lo que Sahagún dejó por escrito en su *Historia General*, vemos que esta veintena era en sí la fiesta “de los dioses del agua, o de la lluvia, que llamaban *Tlaloque*” (Sahagún 2016, Lib. II:109). En ella tenían la costumbre de preparar, compartir y degustar “la comida que se llamaba *etzalli*” (Sahagún 2016, Lib. II:112). Ese día por la mañana los sátrapas y ministros “iban en procesión al *cu*” de *Tlaloc*, dirigidos por (otro) sátrapa vestido con los atavíos de esta misma deidad, para depositar allí varios objetos rituales (Sahagún 2016, Lib. II:114).⁹⁶

En la noche, al volver a este *cu* cantaban y “tocaban sus teponaztles y sus caracoles”, coincidiendo con la escena de la lámina, así como otros instrumentos musicales; con la música velaban a “los cautivos que habían de matar al día siguiente”, a ellos llamaban “imágenes de los *Tlaloque*” (Sahagún 2016, Lib. II:115); después de sacrificarlos, llevaban sus atavíos y algunas ofrendas “a un lugar de la laguna que llama(ban) *Pantitlan*”, allá también llevaban sus corazones contenidos dentro de “una olla pintada de azul y teñida con *ulli* en cuatro partes” (Sahagún 2016, Lib. II:115).

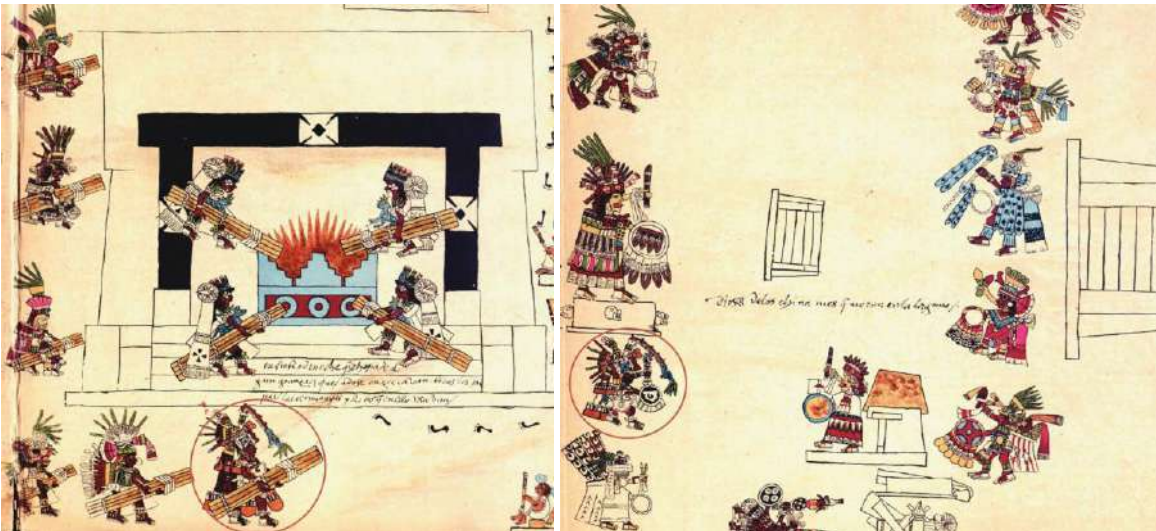
De hecho, el *Códex Magliabechiano* es quizá de los pocos documentos donde se dice claramente que en esta veintena se le rendía culto a *Quetzalcoatl*, quien era “amigo o pariente de uno que se llama *Tlaloc* y hermano de otro que se llama *Xolotl*” (Graulich, 1999:368; Dupey, 2021:82). De este modo, *Quetzalcoatl* y *Xolotl* recibían honores y ofrendas por sus vínculos con *Tlaloc*, los *Tlaloque*, la lluvia y los trabajos del campo, dado que era un periodo en el que la cosecha había terminado y se volvía a los preparativos de la actividad agraria (Graulich, 1999:370).

⁹⁶ Véase Sahagún (2016, Lib. II:114-115).

La número 27 fue reconocida por Anders *et al.* (1991:202-203) como una escena que ocurría precisamente entre las fiestas de *Etzalcualiztli* y *Tecuilhuitontli* –en el sexto y séptimo mes–; según los autores, en ese periodo se celebraba “un gran juego ceremonial de pelota” donde participaba el *Cihuacoatl* junto con los “dioses” *Cinteotl Xochipilli*, *Ixtlilton* y *Quetzalcoatl*, quien hacía uso de la “máscara bucal”; antes de llevar a cabo el sacrificio de los cautivos, dedicaban oraciones a estos tres “dioses” (fig. 39).



Figuras 38 y 39. *Quetzalcoatl* participando en la fiesta de *Etzalcualiztli* (lámina 26); *Quetzalcoatl* usando la “máscara bucal” en un juego de pelota (lámina 27), *Codex Borbonicus*, 1899. Tomado de FAMSI.



Figuras 40 y 41. *Quetzalcoatl* participando en la ceremonia del Fuego Nuevo (lámina 34) y en la fiesta de *Tititl* (lámina 36), *Codex Borbonicus*, 1899. Tomado de FAMSI.

Lo que Sahagún relata en *Tecuilhuitontli* son los preparativos para la fiesta de la “diosa” *Uixtocihuatl*, quien es referida como la hermana mayor de los *Tlaloque* (Sahagún 2016, Lib. II:80, 116).

Se hacían bailes y se bebía mucho pulque, sacrificaban cautivos en el *cu* de *Tlaloc*, incluyendo la mujer ataviada como *Uixtocihuatl*, a quien le extraían el corazón para depositarlo en “una jícara (...) que llamaban *chalchiuhxucalli*” (Sahagún 2016, Lib. II:81, 117-118). En la descripción no encontramos la referencia de alguna ceremonia realizada en un juego de pelota, independientemente de ello, es innegable la participación de la deidad del viento con su “máscara bucal” en una escena como esta, pues parece indicar que en el ritual se requerían de los fuertes soplidos que podía emitir cuando la traía puesta.⁹⁷

A la lámina 34 la interpretaron como “la ceremonia del Fuego Nuevo”. Aparecen distintos personajes caminando poco a poco y muy despacio hasta el “Monte del Huizache”, debido a que ahí estaba el templo y el gran fogón que debía ser encendido; mencionan que estos personajes eran los sacerdotes de los templos vecinos, quienes iban ataviados como dioses cargando teas para encenderlas y llevarlas a sus respectivos santuarios; aparece *Quetzalcoatl* al frente, seguido de los “dioses” *Pahtecatl Ometochtli*, *Tezcatlipoca*, *Xipe Totec*, *Ixtlilton*, *Cinteutl Xochipilli* y *Tlazolteotl Teteoinnan* (Anders *et al.*, 1991: 221, 223-224) (fig. 40).

Por último, a la 36 la identificaron como una escena de *Tititl* –el décimo séptimo mes–, donde se observa una ceremonia que está siendo oficiada por el *Ciuacoatl* en la gran plaza del templo principal de *Tenochtitlan*, los participantes son sacerdotes que están ataviados como “dioses” formando un círculo alrededor de dicho lugar, estas deidades fueron identificadas como *Tezcatlipoca*, *Xipe Totec*, *Ueuetotl*, *Atlaua*, *Pahtecatl Ometochtli*, *Uitzilopochtli*, *Tlaloc Neppatecutli*, *Xilonen Chicomecoatl*, *Cinteotl Xochipilli*, *Ixtlilton*, *Tlazolteotl Teteoinnan* y *Quetzalcoatl* (Anders *et al.*, 1991: 228-229) (fig. 41).

Sahagún (2016, Lib. II:89, 144-145) dejó por escrito que la fiesta de *Tititl* estaba dedicada a la “diosa” *Ilamatecutli*, también conocida como *Tona* o *Cozcamiauh*, ese día sacrificaban a la mujer que se convertía en su imagen, quien llevaba la cara pintada de amarillo, una cabellera larga, una corona de plumas de águila, además de una rodela y un *tzotzopaztli* entre sus manos. Antes del sacrificio, los participantes danzaban y cantaban, luego los sátrapas vestidos de los ornamentos de todos los “dioses” y enmascarado” la subían al *cu* de *Huitzilopochtli* para sacarle el corazón y decapitarla.

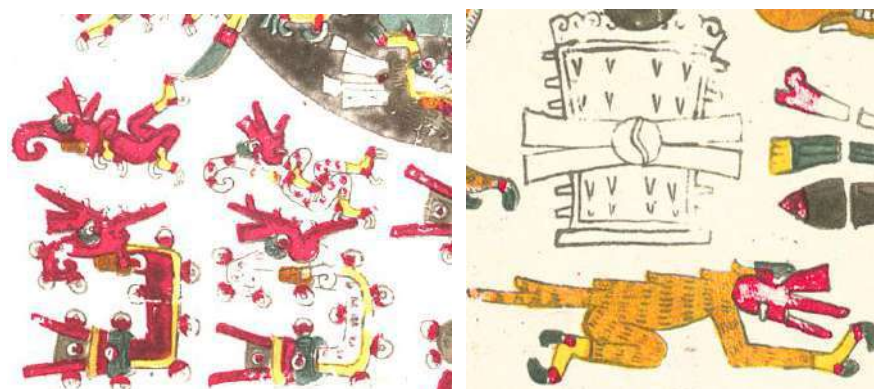
No cabe duda que entre las piezas arqueológicas del Altiplano central mexicano, como sería el caso de las esculturas talladas en roca y de las figurillas hechas de barro, la “máscara bucal” es uno de los elementos más consultados para llevar a cabo la identificación de *Quetzalcoatl*. También es notorio como en numerosos ejemplares no parece ser un atavío removible, el cual podía ser retirado y vuelto a colocar según las circunstancias, por el contrario, se muestra como si hubiera sido parte fundamental del rostro de la divinidad; sin embargo, este hecho al parecer no puede generalizarse, pues al igual que en los códices, llega a haber esculturas y figurillas representando a *Quetzalcoatl* las cuales carecen de la “máscara bucal” (figs. 42-44).

⁹⁷ Véase Dupey (2021:93).

Hemos hallado una explicación que ayuda a entender por qué el “dios” a veces podía prescindir de este elemento. La propuesta a la cual nos referimos proviene de los estudios iconográficos de Mikulska (2017:56-57), en ellos se han podido confirmar que la representación de la “máscara bucal” no siempre apunta a su personificación, ya que hay otras entidades quienes también la llevan sobre el rostro, por consiguiente, quizá este elemento solo haya sido un indicador de viento; entre los ejemplos está la página 29 del *Códice Borgia*, donde se observan varios “seres serpentiformes cuyas cabezas terminan en una especie de gancho, mientras que (sus) bocas, tienen forma de picos rojos” (fig. 45). Estos “seres serpentiformes” están presentes en las páginas 30, 32, 36 y 45 del mismo códice, mientras que en la número 18 se observa un ser zoomorfo con la “máscara bucal” puesta (fig. 46).⁹⁸



Figuras 42 y 43. Figurillas con la efigie de *Quetzalcoatl* llevando su “máscara bucal”. Tomado de Mediateca INAH. Figura 44. Figurilla con la efigie de *Quetzalcoatl* sin la “máscara bucal”, *Nahualac* (Colección: Arqueología). Tomado de *Museo Nacional de Antropología* (MNA), México.



Figuras 45 y 46. Seres serpentiformes (pág. 29) y ser zoomorfo con “máscaras bucales” (pág. 18), *Codex Borgia*, 1898. Tomado de FAMSI.

Pasando a otra de sus características, ya habíamos comentado que al “dios del aire o viento” se le asociaba con el color negro, debido a que en uno de los relatos míticos se especifica que en el momento

⁹⁸ Boone (2016) les denomina “serpientes del viento”; pueden estar saliendo de calderos o bultos ardientes, de las coyunturas de figuras parturientas, o bien pueden brotar de discos y corazones preciosos.

de su creación había surgido con el cuerpo pintado de esta tonalidad.⁹⁹ Consultando otras crónicas, encontramos que en el *Códice Florentino* a *Quetzalcoatl* se les describe con *mjxtlilpopotz* [el rostro cubierto de humo] (Sahagún 1950-1982, v. I:9), es decir, con una sustancia que ha sido identificada por Dupey (2003:59; 2006:78; 2015:83; 2020:20) como *tlilpopotzalli* [una tinta producida con material humoso]. Carreón (2016:32) ha dicho que aquel material humoso podía estar hecho a base de *ulli* o *olli* [hule] o de *chapopotli* [chapopote], aunque a veces podía suplirse con otras sustancias capaces de producir una pigmentación negruzca.¹⁰⁰

Todo parece indicar que este material, el cual provenía de la madera de pino, era utilizado para pintar a los “dioses” que tuvieran una estrecha relación con lo estelar como sucedía con el “dios del aire o viento” (Dupey, 2020a:19-20). Asimismo, Dupey (2020a:18, 19) ha considerado como posibilidad que la negrura de esta divinidad en época prehispánica haya hecho alusión a la invisibilidad, tanto del aire como de la noche, pues esta última era percibida por la cultura náhuatl como un momento en el que había poca visibilidad.

En *Primeros Memoriales* y en la *Historia General* se dice que el “dios”, además de llevar la cara pintada de negro, llevaba en el cuerpo el mismo color, sin embargo ambas crónicas señalan que la cobertura no era completa, más bien consistía en: “*In icpac contlaliticac, mixtlilmacaticac muchi in inacayo*” [Unas rayas negras en su cara y en todo su cuerpo] (León Portilla, 1992:116-117)¹⁰¹, cuya característica la compartía el *ehecatototl* [ave de aire] en las plumas de su cara, y por lo mismo, se creía que el ave las llevaba “a honra del (dios del) aire” (Sahagún 2016, Lib. XI:116-117).

Resulta de particular interés este patrón de “rayas negras”, pues en la *Historia General* encontramos que eran varias las deidades, quienes de forma similar, mostraban algún elemento distintivo sobre el revestimiento negruzco. Por ejemplo, la imagen del “dios” *Nappatecutli* era “como un hombre que está teñido de negro todo, así el cuerpo como la cara, salvo que la cara (tenía) unas pecas blancas entre lo negro” (Sahagún 2016, Lib. II:46); lo mismo encontramos cuando se habla del “dios” *Opochtli*, quien es descrito como “un hombre desnudo y teñido de negro todo”, pero en este caso, su cara se diferenciaba por ser “pardilla” (Sahagún 2016, Lib. II:42).

Ahora bien, el color negro por sí solo, colocado tanto en el rostro como en el cuerpo, también era característico de otros “dioses” como *Tezcatlipoca* –*Tepeyollotl*–, *Tlaloc*, *Ixtlilton*, *Xipe Totec*, *Ixcozauhqui*, *Chantico*, *Chalchiuhtlicue*, *Toci*, *Chicomecoatl*, *Huitzilopochtli*, *Patecatl*, *Mictlantecuhtli*, *Xolotl*, *Tlahuizcalpantecuhtli* y *Yohualtecuhtli* (Dupey, 2003:59; 2006:73, 76, 78-79; 2015:81; Martínez, 2017:288, 289; Olivier, 2004:334, 340). Incluso a los individuos que eran convertidos en los *ixiptla* o

⁹⁹ Véase *Histoire du Méchique* (1950:32).

¹⁰⁰ Carreón (2016:32) menciona que las crónicas no son explícitas al mencionar las distinciones entre uno y otro, asimismo considera que además de los dos, hubo una amplia gama de materiales los cuales se usaban para pigmentar la piel.

¹⁰¹ Véase Sahagún (2016, Lib. XI:616-617).

“encarnaciones” de cada una de estas divinidades les colocaban las mismas sustancias negruzcas sobre la piel.¹⁰²

Sin embargo, las sustancias utilizadas por algunos “dioses” difería con aquella que comúnmente llevaba el “dios del aire o viento”. Un claro ejemplo sería el uso del *ulli* o *olli* [hule], pues este material negruzco estaba relacionado con *Tlaloc*, con los cultos a la tierra, al agua, a la lluvia y al fuego. Previo a la conquista se pudo haber establecido una analogía entre el *ulli* o *olli* [hule] y los fluidos vitales humanos –como la sangre, el semen o la leche materna–, donde la sustancia de color negro quizá tuvo una connotación próxima a los segundos, por lo tanto, su uso estaría relacionado con la fertilidad, la fecundidad y el sustento; en ese mismo sentido, es posible que en época prehispánica al *ulli* o *olli* [hule] se le haya visto como aquel revestimiento exclusivo de los “dioses” responsables del crecimiento y desarrollo agrícola (Dupey, 2006:77-78; 2011:6; 2015:82-83; 2020b:101-102), debido a que se utilizaba para salpicar las ofrendadas relacionadas con estas divinidades, como los papeles blancos para adornar a los sacrificados, las semillas y las mazorcas de los rituales agrícolas (Dupey, 2020a:23).¹⁰³

También se “usaba para rayar a los cautivos destinados al sacrificio gladiatorio, y a los niños inmolidos durante las fiestas de los dioses de la lluvia”, así como a los niños que ingresaban al *telpochcalli* para convertirse en guerreros, quienes quedaban bajo la protección de *Tezcatlipoca* (Dupey, 2003:60; 2006:79; 2015:84); asimismo, los sacerdotes que oficiaban rituales exclusivo para estas divinidades se colocaban *ulli* o *olli* [hule] en su rostro y en otras partes del cuerpo (Dupey, 2011:5). Sahagún, en su *Historia General*, lo indica de forma explícita al decir que los “sátrapas” de los templos llevaban “la cara untada con *ulli* derretido que es negro como tinta” (Sahagún 2016, Lib. II:108, 114) y que “los mozuelos pequeños que se criaban en el *Calmecac*” eran quienes preparaban la mezcla para que los sacerdotes colorearan su cuerpo antes del amanecer (Sahagún 2016, Lib. II:168).¹⁰⁴

Lo mismo hacían los gobernantes y otros integrantes de la nobleza, quienes se pintaban de negro –aunque no necesariamente de *ulli* o *olli* [hule]–, para participar tanto en las fiestas anuales como en las prácticas de ayuno, o para llevar a cabo las entronizaciones de los nuevos gobernantes (Olivier, 2004:330-331, 344). Quizá el caso más llamativo sea el de aquellos niños que ingresaban al *Calmecac* para dedicarse al sacerdocio, porque quedaban bajo la protección de *Quetzalcoatl* y porque durante el ritual de

¹⁰² Véase Dupey (2003:59) para la “encarnación” de *Tezcatlipoca* durante la veintena de *Toxcatl*, y Dupey (2011:5) para “la pintura facial femenina” de color negro que era parte del atavío de las mujeres consagradas a la “diosa” del maíz.

¹⁰³ Como ya habíamos comentado, las crónicas mencionan que al mismo *Tlaloc* en ocasiones se le denominaba *Olloh* [el que tiene o posee hule], una designación que indicaba sus estrechos vínculos con el *ulli* o *olli* [hule] (Dupey y Olivier, 2014:187, 188; Dupey, 2015:81; 2020a:23; 2020b:103-104). Otro ejemplo sería el material conocido como *apetztlí*, este pudo estar relacionado con *Tezcatlipoca*, “cuyo atributo definitorio era precisamente un espejo negro y brillante”, el cual tenía las mismas características de dicha sustancia (Dupey, 2006:81).

¹⁰⁴ Aunque el *ulli* o *olli* [hule] haya tenido cierta exclusividad en su uso, en el caso de los sacerdotes, son bastante conocidos los característicos recubrimientos de color negro que solían emplear en numerosas ceremonias y rituales (Dupey, 2006:80).

consagración se les pintaba de color negro, probablemente con *tlilpopotzalli*, pues como dijimos anteriormente, esta era la que se le colocaba a la divinidad del viento (Dupey, 2006:79; 2015:84).

Desde la arqueología vemos que en efecto, suele haber residuos de color negro sobre el cuerpo de las esculturas antropomorfas que personificaban a *Quetzalcoatl*. Entre los ejemplos más destacados están aquellas “esculturas contorsionadas” que fueron localizadas al interior de “un cofre negro y sin tapa” – semejando a un gran *tepetlacalli*– en la calle República de Venezuela del Centro Histórico de la Ciudad de México (López y López, 2009:326, 601) (figs. 47-49).¹⁰⁵ También está la escultura de andesita descubierta en el sitio de Pino Suárez, Ciudad de México (Gussinyer, 1969:35), así como la escultura encontrada en el sitio de Olin-tepec, estado de Morelos (Canto y Bravo, 2011:2-3).



Figuras 47 y 48. Esculturas de *Quetzalcoatl* con restos de pintura negra en el cuerpo, Templo Mayor, Ciudad de México. Tomado de López y López, 2009. Figura 49. Escultura de *Quetzalcoatl*, Museo Nacional de Antropología, México. Foto Steffany Martínez, 2021.

Por tratarse de su aspecto antropomorfo, la *Historia General* y el *Códice Florentino* mencionan que vestía un “*ocelocopile*” [tocado de *ocelotl*], unos adornos conocidos como “*hecanechioale*” y “*mizqujnechioale*” [símbolos del viento y mezquite] (Sahagún 1950-1982, v. I:9; Sahagún 2016, Lib. I:30), unos “*tzicolihcanacoche*” [pendientes curvos], un “*teucujtlaacuechcozque*” [collar dorado con pequeños caracoles], un “*quetzalcoxollamamale*” [faisán o plumaje sobre su espalda], unas “*ocelotzitzile*” [calzas de ocelote con caracolitos], un “*icpaomjicujle*” [camisón acanalado de algodón], una “*hecacozcachimale*” [rodela con la imagen del joyel de viento], un “*hecaujque*” [bastón curvo] y unas “*pozulcaque*” [sandalias de espuma] (Sahagún 1950-1982, v. I:9; Sahagún 2016, Lib. I:30) (fig. 50).

En *Primeros Memoriales* también se encuentran algunos de estos atavíos, como el “*yiocelocupil*” [tocado de *ocelotl*], los “*tzicolihqui teucuitlatl in inacuch*” [pendientes dorados torcidos en espiral] y el “*yteucuitla acuechcuzqui*” [collar dorado (con) caracoles], así como el “*cuezalvitonqui yquimamaticac*” [adorno de plumas que lleva a cuestas], las “*ocelotzitzili yn icxix contlaliticac*” [calzas de *ocelotl* con

¹⁰⁵ También véase <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio> (consulta: 20 de junio de 2021).

caracolitos atados a sus piernas], la “*ichimal hecaillacatzuczayo*” [rodela con el joyel del viento] y su “*ychicuacul icentlapal ymac icac*” [bastón de medio codo en su mano] (León Portilla, 1992:116-119).



Figura 50. La vestimenta de *Quetzalcoatl* (fig. 2), *Códice Florentino*, Bernardino de Sahagún (facsimilar).

No obstante, en este manuscrito hay información adicional la cual no fue recuperada para el contenido de la *Historia General* ni para el *Códice Florentino*; por ejemplo, se añade que el “dios” estaba “*motlatlacuetlanili*” [envuelto en varias ropas] (León Portilla, 1992:116-117), sin haber especificación del tipo de vestiduras que lo envolvían. De la misma manera, se menciona el uso de un “*ytentlapal inic motzinilpiticac*” [ropaje de labio rojo con que ciñe sus caderas] (León Portilla, 1992:118-119), y finalmente, unas “*yiztaccac*” [sandalias blancas] (León Portilla, 1992:118-119), cuya descripción difiere del *Códice Florentino*, donde son citadas como “*pozulcaque*” [sandalias de espuma].¹⁰⁶

A manera de contraste, vemos que en la descripción proporcionada por Durán (1880, Cap. LXXXIV:120) sobre la vestimenta que llevaba el “dios”, en un principio se hace una aclaración donde se menciona que había un atuendo único y exclusivo para él, aunque no siempre lo traía puesto. Este atuendo “oficial” estaba conformado por “una mitra de papel, puntiaguda, pintada de negro y blanco y colorado. De esta mitra colgaban atrás unas tiras largas pintadas, con unos rapacejos al cabo, que se tendían a las espaldas (...) unos zarcillos de oro” (además de) “unas calcetas de oro, y (...) unas sandalias calzadas” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:119).

¹⁰⁶ En la *Historia General* viene una descripción distinta a las dos que hemos citado, en ella se dice que el dios tenía “unas sandalias teñidas de negro, revuelto con margajita” (Sahagún 2016, Lib. I:30). Pero no era el único que las usaba, ya que los “dioses” *Tlaloc*, *Chicomecoatl* y *Chalchiuhtlicue* también llevaban sandalias decoradas con margajita, un colorante conocido como *apeztli* el cual era “un polvo fino como la arena, de color negro y brillante” (Dupey, 2003:58-59; 2006:80-81; 2011:5).

Siguiendo el respectivo orden de atavíos, cada uno de ellos tendría un equivalente conforme a las referencias encontradas en la *Historia General* y en el *Códice Florentino*. La “mitra de papel”, sin la especificación de sus colores, es parecida al “*ocelocopile o yiocelocupil*”; las “tiras largas pintadas, con unos rapacejos al cabo, que se tendían a las espaldas” son similares a la “*quetzalcoxollamamale*”; los “zarcillos de oro” son equivalentes a los “*tzicoliuhcanacoche*”; “las calcetas de oro” son parecidas a las “*ocelotzitzile*” aunque llevan una ornamentación diferente; y las “sandalias” son similares a las “*pozulcaque o yiztaccac*”, sin incluir los detalles de su decoración.



Figura 51. La vestimenta de *Quetzalcoatl* (lámina 12), *Historia de la Indias de Nueva España*, Diego Durán (facsimilar).

Esta misma equivalencia puede considerarse para el “*hecaujque*” [lanzador curvo] y la “*hecaozcachimale*” [rodela con el joyel de viento] de la *Historia General* y del *Códice Florentino*, pues en Durán se especifica que el “dios” cargaba con su mano derecha “una segur, a hechura de hoz, la cual era de palo, pintada de negro, blanco y colorado, y junto a la empuñadura tenía una borla de cuero blanco y negro” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:119), mientras que en su mano izquierda sostenía “una rodela de plumas blancas y negras, todas de aves marinas, conviene a saber, de garzas y cuervos marinos, con cantidad de rapacejos de las mismas plumas muy espesas” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:119-120) (fig. 51).

Cabe añadir que hay sus excepciones como el “joyel de oro grande, a la hechura de una ala de mariposa, colgado de una cinta de cuero colorado” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:119), el cual no es especificado en la descripción del *Códice Florentino* y tampoco está ilustrado en las imágenes del mismo, en él tan solo se habla y se ilustra un “*teucujtlaacuechcozque*” [collar dorado con pequeños

caracoles] (Sahagún 1950-1982, v. I:9; Sahagún 2016, Lib. I:30). El “joyel” descrito en Durán seguramente se trató del famoso “*hecacozcatl*”, “*hecaillacatzcuzcal*”, o “joyel del viento” que trae puesto *Quetzalcoatl* en las representaciones pictóricas de otros códices. Su designación en náhuatl proviene del nombre de la rodela que sostenía la divinidad en una de sus manos, la cual como vimos, es referida en el *Códice Florentino* –“*hecacozcachimale*”–, en *Primeros Memoriales* –“*ichimal hecaillacatzcuzcayo*”–, incluso aparece en el *Manuscrito de Real Palacio* de Sahagún –“*ynchimalhecaillacatzcuzcayo*”– (Mikulska, 2017:43, 65).

Otra excepción sucede con el “suntuoso braguero (...) que le daba abajo de las rodillas” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:119), que quizá pudiera tratarse del “*ytentlapal inic motziniipiticac*” [ropaje de labio rojo con que ciñe sus caderas] (León Portilla, 1992:118-119) citado en *Primeros Memoriales*. Como atavío adicional, señalado únicamente por Durán, estaría la “manta toda de pluma, muy labrada, de negro y colorado y blanco” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:119). Por último, es importante señalar que Durán ofrece una serie de detalles en algunas de estas vestiduras, en cuestión de materia prima, formas y colores, destacando entre ellos el rojo, blanco y negro.

En los testimonios, donde se narra la llegada de la expedición de Hernán Cortés y su alusión al mito sobre el retorno de *Quetzalcoatl*, se dice que el *Tlatoani Mocthecuzoma* ordenó que les llevaran como presentes atavíos sacerdotales, entre ellos fueron enviados dos de los que acabamos de mencionar, el “*ocelocopile*” y el “*quetzalcoxollamamale*”, así como unos pendientes sustituyendo a los “*tzicolihcanacoche*”, si bien estos no eran exactamente los mismos que le colocaban a la divinidad, llevaban como decoración el “símbolo del viento”, la cita textual es la siguiente: “(Enviaron) una mitra de cuero de tigre y colgaba de la mitra una capilla, grande hecha de plumas (...) y también (enviaron) unas orejeras redondas de mosaico de turquesa con un garabato de oro que llamaban *Ecacozcatl*” (Sahagún 2016, Lib. XII:704).

Cabe mencionar que algunas esculturas, halladas en contextos arqueológicos del Altiplano central mexicano todavía conservan restos de pintura, revelando cómo el vestuario –entre otros ornamentos– a veces era trazado sobre el cuerpo de las efigies. Este sería el caso de la escultura localizada en el sitio de Olintepc, Morelos, la cual además de llevar el cuerpo cubierto de negro, tenía pintado el tocado y las orejeras de color rojo, así como una collera sobre el pecho de color amarillo con manchas negras que simulaba la piel de *ocelotl*, cuyo ornamento, estaba “delimitado por dos franjas más delgadas en color azul turquesa con detalles en rojo” (Canto y Bravo, 2011:3) (figs. 52 y 53).

Con respecto a la piel de *ocelotl* que la deidad solía llevar, tanto en su collera como en su tocado, se cree que pudo simbolizar el cielo estrellado, pues en época prehispánica la noche a veces era representada con la piel de este animal (Dupey, 2020a:19). En otras ocasiones, el tamaño de las esculturas, de dimensiones semejantes a la proporción humana, hacían posible el uso de prendas de tela y

de papel, así como de la joyería de concha; este debió ser el caso de la escultura de *Quetzalcoatl* encontrada en el sitio de Calixtlahuaca, Estado de México, ya que solo tiene labrado sobre el cuerpo un braguero, unas sandalias y la “máscara bucal aviaria” (fig. 54).



Figuras 52 y 53. Escultura de *Quetzalcoatl*, Olin-tepec, Morelos. Tomado de Mediateca INAH. Figura 54. Escultura de *Quetzalcoatl*, Calixtlahuaca, Estado de México. Tomado de Smith, 2006.



Figuras 55 y 56. Orejeras *Tipo epcololli* y pendientes del género *Oliva*. Tomado de Suárez, 2011.



Figura 57. Pendientes *Oliva* sin espi-ra, Museo Nacional de Antropología, México. Foto Steffany Martínez, 2021. Figura 58. Deidad con las orejeras y sus pendientes de olivas (lámina 62r), *Codex Magliabechiano*, 1970.

Por otro lado, las investigaciones arqueológicas sobre manufactura de objetos de concha han clasificado a las orejeras de *Quetzalcoatl* –a los “*tzicoliuhcanacoche*”– dentro del *Tipo epcololli*.¹⁰⁷ Las describen como corniformes, retorcidas y “divididas en dos partes: una placa de concha nacarada y un colgante o arete también nacarado, con el extremo inferior curvo en forma de gancho” (Suárez, 2011:30) (fig. 55). De acuerdo con Suárez (2011:30, 59-60, 81-82), pueden reconocerse claramente en el *Códice Florentino*, en los *Códices Borbónico*, *Telleriano-Remensis*, *Magliabechiano* y en el *Tonalamatl de Aubin*, incluso se observa cómo los desdoblamientos de la divinidad –por ejemplo *Xolotl*– también hacen uso de ellas.

Los pequeños caracoles que decoraban el collar o la pechera del “dios” –el “*teucujtlaacuechcozque*” o “*acuechcuzqui*”– eran pendientes elaborados con conchas del género *Oliva*; al igual que las orejeras, estos pueden identificarse con facilidad en los códices mencionados, en ellos aparecen con un color blanquecino y se muestran de “tipo completo, tipo sin espira o (tipo) medio caracol” (Suárez, 2011:26, 46-47, 78) (figs. 56-58).¹⁰⁸ Del mismo modo, se considera que “los pequeños caracolitos” que adornaban sus “calzas de *ocelotl*” –las “*ocelotzitzile*”– eran pendientes hechos con *olivas*, y por la manera en la que iban atados, se infiere que al caminar o danzar pudieron emitir sonido (Suárez, 2011:78-79).¹⁰⁹

En distintos depósitos arqueológicos de *Tenochtitlan* se ha recuperado un total de 785 piezas y 106 fragmentos de pendientes *Oliva*, cuyas dataciones, corresponden a las etapas constructivas IV a VII del Templo Mayor (Velázquez, 2004:139; Velázquez *et al.*, 2017:70). La ampliación arquitectónica más llamativa es la IVb, debido a que en ella se enterraron de manera simultánea once ofrendas –las número 1, 6, 7, 11, 13, 17, 20, 23, 60, 61 y 88– que estaban conformadas por objetos hechos con pendientes *Oliva* y *Olivella* –a excepción de la 7 y 61–; siendo aún más llamativo, el hecho de encontrar algunos pendientes acompañados de “joyeles del viento” –de “*ehcacozcatl*” o “*ehcaillacatzcuzcal*”– (Velázquez, 2004:211-213; Velázquez y Melgar, 2006:526).

El “joyel del viento” es clasificado por estas investigaciones como *pectoral del tipo ehcacózcatl*, se sabe que era obtenido “mediante dos cortes paralelos y transversales, a la altura de la espira de un caracol generalmente grande y pesado”, de este modo, podía “conservar las cinco puntas” y la parte interna que “tomaba forma de un remolino” (Suárez, 2011:26-28). Los pectorales arqueológicos encontrados hasta el momento corresponden a caracoles de la familia *Muricidae*, de los géneros

¹⁰⁷ Con respecto al concepto de “*epcololli*”, éste puede definirse como “concha retorcida” (Suárez, 2011:93). Seler (2008 [1909-1910:343]) menciona que a “la concha de mar” solía denominarse con la raíz de este vocablo, es decir, con “*epili*”.

¹⁰⁸ Seler (2008 [1909-1910:343]) llegó a asociar a las *olivas* con las conchas llamadas “*cuechli*”.

¹⁰⁹ Para la palabra “*tzile*” o “*cilin*”, Seler (2008 [1909-1910:343]) comenta que se utilizaba para definir “caracoles pequeños”.

Strombus, *Melongena*, *Fasciolaria*, *Busycon*, y otros más de la especie *Turbinella angulata* (Velázquez y Melgar, 2006:525; Velázquez *et al.*, 2016:1020-1021).¹¹⁰

Como acabamos de mencionar, se recuperaron varios “*ehēcacoꝝcatl*” en los depósitos ofrendados para la ampliación arquitectónica IVb del Templo Mayor, dicha muestra, estuvo conformada por un total de diez ejemplares; incluso, en los depósitos que pertenecieron a la última etapa constructiva del mismo edificio, atribuida al gobierno del tlatoani *Moctezuma II*, se hallaron otros dos pectorales (Velázquez y Melgar, 2006:525). Estas doce piezas tenochcas fueron creadas con caracoles *Turbunella angulata* (Velázquez y Melgar, 2006:525; Velázquez *et al.*, 2016:1022) y compartieron una técnica de manufactura homogénea, por ello, se cree que su producción solo pudo llevarse a cabo en un taller estatal de la propia *Tenochtitlan* (Velázquez *et al.*, 2016:1022) (figs. 59 y 60).

En otros lugares de la Ciudad de México, como en las inmediaciones del Museo Franz Mayer y en Hualquilla, Iztapalapa, se localizaron dos “*ehēcacoꝝcatl*” más, pero a diferencia de los ejemplares del Templo Mayor, estos no contaron con horadaciones de ningún tipo y fueron fabricados respectivamente con caracoles *Strombus costatus* y *Strombus gracilior* (Velázquez y Melgar, 2006:536; Velázquez *et al.*, 2017:69). Los lugares mencionados hasta el momento no son los únicos donde se han reportado “joyeles del viento”, de hecho, la región de la huasteca está estrechamente relacionada con la producción y el empleo de estos ornamentos, sin embargo, son contados los ejemplares que se han obtenido mediante las excavaciones arqueológicas (Velázquez y Valentín, 2021:171).

Algunos pectorales de la huasteca han sido encontrados en sitios como Las Flores, Vista Hermosa, Tamohi (antiguo Tamuín) y Tamtok, siendo este último sitio uno de los más sobresalientes, debido a que en él se recuperaron cinco piezas manufacturadas con diferentes caracoles –*Hexaplex fulvescens*, *Strombus costatus*, *Strombus gigas* y *Busycon contrarium*– (Velázquez *et al.*, 2016:1020-1021; Velázquez y Valentín, 2021:171-172) (figs. 61 y 62). De igual modo, en el *Museo Nacional de Antropología e Historia* de la Ciudad de México pueden observarse dos de los “*ehēcacoꝝcatl*” más representativos, cuya procedencia corresponde a la región del Pánuco, Veracruz (Velázquez y Valentín, 2021:171).

Asimismo, existen piezas arqueológicas y representaciones en códices donde el “dios del viento”, si bien lleva la forma antropomorfa que hemos referido con sus respectivos atavíos, a veces llega a mostrarse con el cuerpo helicoidal, es decir, reproduciendo la espira del “joyel del viento”. Un primer ejemplo lo podemos encontrar en una escultura, cuya procedencia parece ser el sitio arqueológico de Castillo de Teayo, Veracruz (fig. 63); uno más proviene de una escena del *Códice Vindobonensis* donde la deidad 9-Viento –personaje mixteco identificado con *Quetzalcoatl*– aparece reproduciendo un torzal;

¹¹⁰ De acuerdo con Suárez (2011:28), los “*ehēcacoꝝcatl*” fabricados con caracoles *Strombus* y *Turbinella angulata*, además de aparecer en contextos arqueológicos, también pueden reconocerse en los códices ya referidos.

cabe mencionar que tanto *Quetzalcoatl* como 9-Viento eran entidades que portaban la “máscara bucal” y un pectoral con la espiral, asimismo ambos estaban relacionados con el aire, la creación de la vida y la fertilidad (Taube, 2001:102; López Austin, 2012:115-117) (fig. 64).



Figura 59. Pectoral *Tipo ehecacozcatl*. Tomado de Suárez, 2011. Figura 60. Escultura con la representación de un *ehecacozcatl*, Museo Nacional de Antropología, México. Foto Steffany Martínez, 2021.

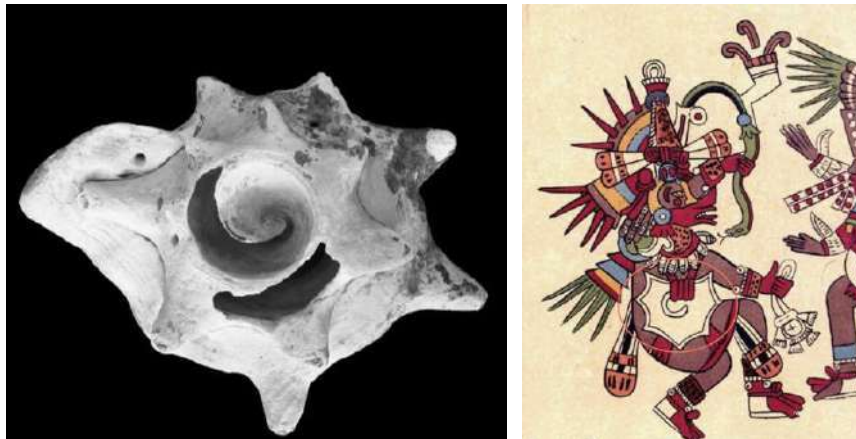


Figura 61. “Joyel del viento” de Tamtok. Tomado de Velázquez *et al.* 2016. Figura 62. *Quetzalcoatl* mostrando su pectoral (pág. 22). *Códice Borbonicus*, 1899. Tomado de FAMSI.

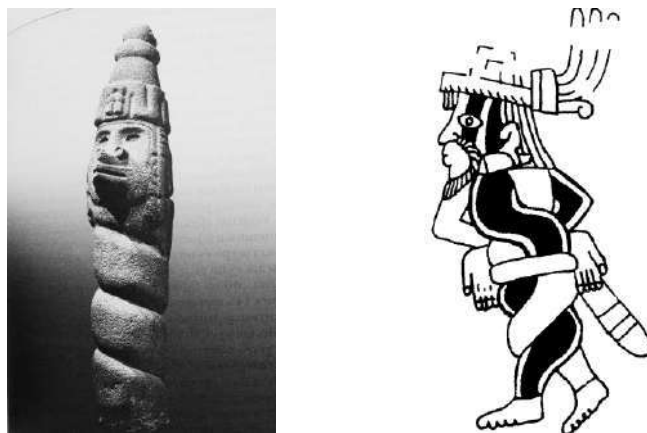


Figura 63. *Quetzalcoatl* en forma helicoidal, Castillo de Teayo, Veracruz. Tomado de López Austin, 2012. Figura 64. El Señor mixteco 9-Viento representado en forma helicoidal, *Códice Vindobonensis*. Tomado de López Austin, 2012.

Para cerrar este apartado, hace falta comentar que los caracoles *Strombus*, *Fasciolaria*, *Turbunella*, *Triton*, *Xancux* y *Murex*, además de ser utilizados para fabricar “joyeles del viento”, también se empleaban para elaborar las trompetas conocidas como *Quetzaltecciztli* [caracol precioso], cuya designación bien pudo haber hecho alusión al “dios del viento” (Espinosa, 2001:268-269). En general, se llega a decir que, durante época prehispánica, los distintos objetos manufacturados con materiales de conchas tuvieron un estrecho simbolismo con la mitad inferior del cosmos –un espacio que ha sido catalogado como un lugar oscuro y húmedo–, ya que este “mundo acuático” fue por excelencia el entorno primario de dicha fauna (Dupey, 2020a:24).

A manera de síntesis, la personificación antropomorfa de *Quetzalcoatl* –“dios del aire o viento”– solía estar cubierta de *tlilpopotzalli*, una sustancia negra que al parecer hacía alusión a la invisibilidad tanto del “aire” como de la noche, su rostro además de llevar dicha sustancia, a veces tenía pintura facial de color amarillo. Portaba la típica “máscara bucal aviaria”, con la cual hacía soplar al aire o viento, y aunque la “máscara bucal” era distintiva de este *teotl* –pues no parece haber alguien más de su categoría que hubiera hecho uso de ella–, estudios iconográficos revelan la aparición de este atavío en otro tipo de “seres sobrenaturales”.

El atuendo de la divinidad evocaba al mismo aire o viento. El *ehecacozcatl* o *ehecaillacatzcuzcayo* [joyel del viento] de su rodela, así como el *ehcaujque* [bastón curvo] que sostenía en la mano, eran expresiones del arremolinamiento que este ser era capaz de producir, pues él era la manifestación antropomorfa de este “fenómeno atmosférico”, de hecho, su cuerpo a veces llegaba a ser representado con si se tratara de una espiral o torzal. Cabe señalar que el uso del *tlilpopotzalli* no era lo único que remitía a su cualidad de ser nocturno, pues su collera y tocado tronco-cónico, al estar decorados con piel de *ocelotl*, hacían alusión al cielo estrellado; por otro lado, el reiterado uso de moluscos como parte de sus atavíos, también era reflejo de la estrecha asociación que este *teotl* tenía con la mitad del mundo acuático y telúrico.

SUS FACULTADES Y CAMPOS DE ACCIÓN

Más allá de personificársele con una forma antropomorfa llevando un traje e insignias específicas, en el *Código Florentino* hallamos una cita donde se describe concretamente una de tantas actividades en las que el “dios” *Quetzalcoatl* era invocado. El culto al cual nos referimos estaba relacionado con *Tlaloc* y sus ayudantes –los *tlaloque* o “pequeñas entidades pluviales” y los *ahuaque* o “pequeñas entidades dueñas

del agua”¹¹¹, pues se dice que el “dios del aire” trabajaba junto a ellos para hacer posible la llegada de la lluvia, es decir, primero debían invocar a *Quetzalcoatl* porque era quien barría los caminos produciendo “grandes vientos y polvos”¹¹²: “*Yn ehecatl ynteiacanauh yntlachpancauh in tlaloque, yn aoaque, yn quiquiauhiti*” [Él era el aire, él era el guía, el barredor de los *tlaloque*, de los *aoaque*, del aguacero] (Sahagún 1950-1982, v. I:9).

En la *Breve relación de los dioses* de Ponce, identificamos dos referencias más sobre las invocaciones hechas a *Quetzalcoatl*, las cuales también estaban relacionadas con la actividad agrícola y la llegada de la lluvia. En la primera se relata que los labradores, cada vez que iban a “barbechar sus tierras”, dirigían sus oraciones a la tierra y a *Quetzalcoatl*, cuyo propósito era pedirle esfuerzo para poder labrarla (Ponce, 1953 [2000, s/p]); en la segunda, se narra que después de haber sembrado el maíz y cuidado de su buen desarrollo, venía la época del primer desyerbe o cosecha, en ese momento, volvían a invocar a *Quetzalcoatl* “pidiéndole su favor y esfuerzo” (Ponce, 1953 [2000, s/p]).

La *Historia de las Indias* de Durán señala que durante la festividad de *Tozoztontli* –tercera veintena–, en cuyo momento “las aguas iban entrando poco a poco”, era común ver “de árbol en árbol por encima de las milpas” unos cordeles atados con unos “idolillos o trapos” enganchados (Durán 1880, Lib. II:274); asimismo, en esta crónica se cuenta que en dicha celebración los labradores salían a bendecir sus sembradíos con unos braseros “y andaban por todos ellos echando incienso”; allí tenían a un ídolo –sobre el cual no se especifica su nombre– a quien ofrecían “copal y hollin y comida y vino” durante el festejo (Durán 1880, Lib. II:275).

López Austin (1967:77-78, 87, 100) ha planteado que los “especialistas”, quienes solo se dedicaban a atender las cuestiones agrícolas, tenían entre sus funciones realizar una serie de rogativas, “violentísimos movimientos de cabeza”, así como fuertes soplidos para ahuyentar a “las nubes y al granizo” que dañaban los cultivos, incluso había ocasiones en las que amenazaban a las nubes con ayuda de un palo “en el que se encontraba enroscada una serpiente viva”, y si era necesario, trabajaban en grupos de hasta de diez personas, dependiendo de la magnitud del peligro, ya que a veces la labor de un “especialista” no era suficiente.

Ponce 1953 [2000, s/p] menciona que estos eran conocidos con el nombre de *teciuhtlazqui* [el que arroja el granizo] o de *teciuhtpetthqui* [el que vence al granizo]. Lo mismo dice Juan Bautista (1965:140-156, citado en Martínez y de la Maza, 2011:165), pues en su crónica se refiere a ellos como *teciuhtlazqui* [el que tira o lanza el granizo], y agrega que su especialidad era “impedir que el granizo dañara las cosechas”. Siguiendo a Martínez y de la Maza (2011:165), en Sahagún también quedó

¹¹¹ Los *tlaloque* y los *ahuaque* eran capaces de desencadenar los mismos meteoros producidos por *Tlaloc* –rayos, relámpagos, truenos y granizadas–, estas entidades podían actuar bajo su propia voluntad, pues si querían escondían los meteoros, incluyendo la lluvia (López Austin, 1999:185, 186; López y López, 2009:90).

¹¹² Véase Sahagún (2016, Lib. I:30).

documentada dicha función, así como su capacidad de predecir el tiempo e indicar cuáles eran los momentos adecuados para realizar sacrificios a “las deidades de la tierra y de la lluvia”.

Sin embargo, los labradores y los *teciuhlazqui* no eran los únicos que invocaban a *Quetzalcoatl*, pues en la *Breve relación de los dioses* de Ponce se dice que las personas llamadas *quauhtlatoque* o “corta madera” también lo hacían para solicitarle su protección cuando acarreaban grandes piedras de los montes, a las cuales debían sahumar antes de llevárselas (Ponce, 1953 [2000, s/p]). Cuando los *quauhtlatoque* iban al monte para conseguir vigas, primero le hacían una oración a *Quetzalcoatl* “pidiéndole licencia” y facultad para tomar la madera, y luego le prometían “ponerla en parte donde” pudiera ser “venerada por los hombres”; al finalizar sus labores y previo al regreso de sus hogares, volvían a dirigirse a *Quetzalcoatl* pero ahora pidiéndole que no les sucediera “mal en el camino” y que no se lastimaran (Ponce, 1953 [2000, s/p]).

Ello significa que los *quauhtlatoque* o “corta madera”, al ir al monte o al bosque podían contraer alguna enfermedad, de hecho, a *Quetzalcoatl* también lo invocaban para curar estos padecimientos. López Austin (2004:299-300) ya había comentado que los caminantes –donde seguramente estuvieron incluidos los *quauhtlatoque*– durante su viaje podían levantar los “males” con sus piernas, y que a la enfermedad que solía darles se le conocía como *xoxalli*¹¹³, siendo uno de los síntomas, la manifestación del cansancio.

Sahagún en el *Códice Florentino* señala que los enfermos de paresia y envaramiento, así como los que habían estado a punto de morir a causa del agua, hacían votos mandando a hacer las imágenes en miniatura de algunos “dioses”, por ejemplo la de *Quetzalcoatl*, entre otros: “*Coaciujiia, oaoapaoaia, quaquauhtia, cocototzauja: anoço yn aqujn atlan miquiznequj, ehecatl ipan moquetza atla: vncan monetoltiaia ynjc tepiquiz, in qujnpiquiz quetzalcoatl* [El que estaba tullido, abarrotado, rígido, paralizado, o el que había estado a punto de morir, cuando el viento soplaba sobre el agua, entonces haría votos formando imágenes, modelando a *Quetzalcoatl*] (Sahagún 1950-1982, v. I:47).

La paresia, el envaramiento y el *xoxalli* eran enfermedades catalogadas como de “naturaleza fría”, las cuales además de estar vinculadas a *Quetzalcoatl*, también lo estaban con las divinidades del agua, de la lluvia y de la tierra, incluyendo a los demás “seres sobrenaturales” que provenían del *Tlalocan*, debido a que todos ellos eran los causantes de dichos malestares, y a la vez, “eran los que tenían poder para curarlas” (López Austin, 1999:172, 193; 2004:308, 407). López Austin (2004:407; 2008:110) llegó a explicar que a los “dioses” se les atribuía “una polivalente actitud” frente a los seres humanos, por un lado, les daban “lo necesario para su existencia”, y por otro, les producían los “daños”; si querían impedir

¹¹³ Actualmente, en lugares como Yohualichan –Puebla– o Milpa Alta –Ciudad de México– es un “padecimiento originado por la introducción de fuerzas nocivas en el cuerpo humano, las cuales provocan inflamación y dolor en las articulaciones (véase “*Xoxalli*” en el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*).
<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/termino.php?l=1&t=xoxalli> (consulta: 17 febrero de 2022).

“las enfermedades ocasionadas por su ira”, era necesario el respeto y cumplimiento de los rituales cuando se les rendía culto.

Si bien se hacía la imagen miniatura de *Quetzalcoatl*, también se fabricaban las imágenes de *Chalchiutlicue*, *Tlaloc*, y las de los grandes montes como el *Popocatepetl*, la *Iztactepetl* y el *Poyauhtecatl* (Sahagún 1950-1982, v. I:47), porque se pensaba que de los montes emanaban “las malas influencias” (López Austin, 2004:64), cuyo dato coincide con uno testimonio recuperado por Torquemada, donde se dice explícitamente que los “males” eran enviados por los llamados “*tepictoton*” [pequeños cerros] o “pequeñas divinidades pluviales” (Torquemada II, 64, citado en López Austin, 2004:308) (fig. 65).

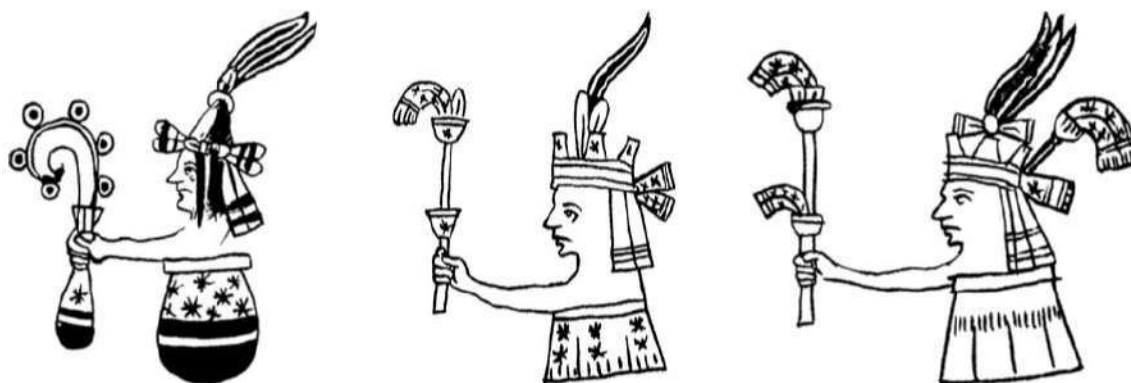


Figura 65. Representaciones en miniatura de los montes: *Popocatepetl*, *Iztactepetl* y *Matalcucye*, *Códice Florentino*. Tomado de López y López, 2009.

Otras enfermedades de “naturaleza fría” eran “los dolores de las coyunturas asociados a los descensos de la temperatura y al aumento de la humedad”, al igual que “los daños a los nervios”, “la gota y la hinchazón de vientre” (López Austin, 2004:177, 178, 293). Se ha documentado que hubo una especie de “médicos”, los llamados *titici*, quienes con su aliento eran capaces de curar algunos síntomas que se manifestaban a través de estas enfermedades –como el “dolor de cabeza”–; asimismo, se decía que el aliento de los *titici* refrescaba las llagas, y para que sus curaciones fueran más efectivas, invocaban a *Quetzalcoatl* en los rituales de sanación (López Austin, 1967:111).

En la lámina 77v del *Codex Magliabechiano* se dice que los “indios médicos”, ya fuera mujer u hombre –sin especificar el nombre que se les daba– eran requeridos por el pueblo cuando alguien había enfermado; estos “médicos”, para sanar a sus pacientes también ponían “delante de sí un ídolo (...) al cual ídolo le llamaban *Quetzalcoatl*” (Codex Magliabechiano, 1970, lám. 77v y 78r). En medio del ritual ellos colocaban sobre un petate “una manta de algodón blanco”, luego tomaban veinte granos de maíz y después los echaban “encima de la manta como quien echa unos dados”; se creía que si los granos caían alrededor, el paciente moriría de la enfermedad que tenía, pero si los granos de maíz se apartaban y se dividían en dos mitades, creían que sanaría y los padecimientos se retirarían (fig. 66).



Figura 66. Ritual de curación en presencia de *Quetzalcoatl* (lámina 78 r). *Codex Magliabechiano*, 1970.

El tema de las enfermedades de “naturaleza fría” también está presente en las anotaciones que Durán dejó sobre la veintena de *Tozoztontli*, que como dijimos, estaba dedicada a los “dioses” del agua y de la tierra; en ella se menciona que los “agoreros” iban de casa en casa preguntando por los muchachos varones –de menos de doce años– que habían realizado penitencia punzándose “las orejas, la lengua y las pantorrillas”, para colocarles sobre el cuello “unos hilos colorados o verdes o azules (...) negros o amarillos”, con algún “huesezuelo de culebra o algunas piedrezuelas ensartadas o alguna figurilla de ídolo”, con el fin de protegerlos de “las enfermedades y fiebres” que podían padecer durante esos días; incluso se cuenta que a las muchachas, quienes también habían hecho penitencia, por los mismo motivos les ataban unos hilos en sus muñecas y en sus zarcillos (Durán 1880, Lib. II:274-275).

Resulta significativo el haber hallado en la *Breve relación de los dioses* de Ponce una referencia la cual vincula a las enfermedades padecidas por los niños y al “dios de viento”, pues en este manuscrito quedó registrado que debía invocarse a *Quetzalcoatl* si estos habían contraído alguna enfermedad causada por el “viento o las nubes”; de acuerdo con Ponce, había un “especialista” encargado de soplar aquellos “vientos” dañinos diciendo: “*Cualani in èceme, cualani in ahuaque*” [se enojaron los vientos, se enojaron las nubes] (Ponce, 1953 [2000, s/p]; Lorente, 2011:46). Si bien Ponce no especifica con exactitud el nombre que tuvieron los “protectores de la salud de los infantes”, López Austin (1967:87, 100) propone que se trataba de “magos dominadores de meteoros”, es decir, del *ehecatlazqui* o *cocolizehecatlazqui* [el que arroja los vientos] y del *mixtlazqui* o *cocolizmixtlazqui* [el que arroja las nubes].

Finalmente, entre las personas que solicitaban la presencia de *Quetzalcoatl* estaban los *temacpalitotique* –definidos como “hechiceros, profanadores, ladrones y violadores”–¹¹⁴, quienes solicitaban su presencia invocándolo con su “nombre-tonalli” *ce ehecatl* [uno viento] cuando estaban a punto de cometer sus fechorías, la razón por la cual lo llamaban era para pedirle al “dios” su protección, pues los *temacpalitotique* eran personas que habían nacido en este *tonalli* [signo del día], por consiguiente, estaban “bajo la protección de *Quetzalcoatl*” (López Austin, 1966:102; Olivier, 2004:52, 88, 485-486).

Los *temacpalitotique* eran una especie de “magos” quienes se dedicaban al “mal”, eran temidos y odiados por el pueblo (López Austin, 1966:98); para realizar sus labores, se apoderaban de los cadáveres de aquellas mujeres que habían muerto en parto –las llamadas *mocihuaquetzque*–, luego las mutilaban llevándose “consigo el brazo izquierdo de la difunta”, ya que con él entraba en contacto con sus respectivas víctimas; de hecho, el “dios” que los guiaba hacia las casas de sus próximas víctimas era precisamente *Quetzalcoatl* (López Austin, 1966:100, 101, 104).

Aquellos “magos” “vivían hambrientos, miserables, sustentándose con las exiguas sobre de quienes les pagaban por hacer mal a sus enemigos”; las víctimas, para poder protegerse colocaban durante la noche “una obsidiana en la puerta o en el patio”, con esto los *temacpalitotique* huían porque creían que era una manera de herir su propia imagen (López Austin, 1966:112, 115). Al final de sus vidas, cuando envejecían, eran aprehendidos y recibían como castigo final la pena atroz de perder el cabello, cuya acción, significaba terminar con su destino (López Austin, 1966:115).

Como conclusión, a *Quetzalcoatl* se le invocaba para que hiciera posible la llegada de la lluvia en el momento preciso, cuyo acontecimiento solo era posible, si la divinidad soplabla fuertemente para producir grandes vientos. Los labradores le pedían “esfuerzo” para preparar las tierras de cultivo y para hacer el desyerbe o primera cosecha. Los “especialistas” que controlaban los “fenómenos meteorológicos” –como los *teciuhthlazqui* [el que tira o lanza el granizo] o *teciuhpethqui* [el que vence al granizo]– solicitaban su presencia con el fin de impedir daños en las cosechas. Los *quauhtlatoque* [corta madera] le pedían su protección cada vez que iban al bosque por maderos o cada vez que acarreaban grandes rocas de los montes para no contraer enfermedades de “naturaleza fría”. Los *titici* [médicos] lo invocaban para que sus rituales de curación, donde intervenían con su propio aliento, tuvieran una mayor efectividad; sin embargo, no eran los únicos “especialistas” que solicitaban su presencia para sanar, pues también lo hacía el *ehecatlazqui* o *cocolizehecatlazqui* [el que arroja los vientos] y el *mixtlazqui* o *cocolizmixtlazqui* [el que arroja las nubes], quienes tenían la capacidad de curar a los infantes que habían contraído enfermedades causadas por “el viento o las nubes”. Por último, los *temacpalitotique*

¹¹⁴ Esta palabra literalmente significaba “los que hace danzar a la gente en la palma de su mano” (López Austin, 1966:101).

[hechiceros, profanadores, ladrones y violadores] lo invocaban para realizar sus fechorías, quienes gozaban de su protección divina solo por haber nacido bajo uno de los signos *tonalli* de este “dios del viento”.

PETICIONES REALIZADAS A QUETZALCOATL	
CRÓNICA	DESCRIPCIÓN DE LAS INVOCACIONES
<i>Códice Florentino</i>	<i>Quetzalcoatl</i> hacía posible la llegada de la lluvia, junto con divinidades relacionadas con lo acuático, produciendo grandes vientos y polvos
<i>Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad</i>	Los labradores pedían esfuerzo a <i>Quetzalcoatl</i> para poder labrar sus tierras. También lo invocaban pidiéndole su favor y esfuerzo cuando era la época del primer desyerbe o cosecha
<i>Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad</i>	Los <i>teciuhlazqui</i> [los que arrojan el granizo] o <i>teciuhpetthqui</i> [los que vencen al granizo] invocaban a <i>Quetzalcoatl</i> para impedir que el granizo dañara las cosechas
<i>Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad</i>	Los <i>quauhtlatoque</i> [los corta madera] pedían a <i>Quetzalcoatl</i> licencia y facultad para tomar madera. Asimismo le pedían que no les sucediera “mal” en el camino
<i>Códice Florentino</i>	Los enfermos de paresia y envaramiento, así como los que habían estado a punto de morir a causa del agua, hacían votos haciendo la figura miniatura de <i>Quetzalcoatl</i> (así como a los “dioses” del agua, de la pluvia y de la tierra)
_____	Los <i>titici</i> [médicos], para hacer curaciones con su aliento y estas fueran más efectivas, invocaban a <i>Quetzalcoatl</i>
<i>Codex Magliabechiano</i>	Los “indios médicos” para sanar a sus pacientes ponían delante de sí al ídolo que llamaban <i>Quetzalcoatl</i>
<i>Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad</i>	Los <i>ehecatlazqui</i> [los que arrojan los vientos] o <i>mixtlazqui</i> [los que arrojan las nubes] invocaban a <i>Quetzalcoatl</i> cuando los niños habían contraído alguna enfermedad causada por “el viento o las nubes”
_____	Los <i>temacpalitotique</i> [hechiceros, profanadores, ladrones y violadores] solicitaban la presencia de <i>Quetzalcoatl</i> con su “nombre-tonalli” <i>ce ehecatl</i> [uno viento] para pedirle su protección cuando estaban a punto de cometer sus fechorías

Tabla 4. Se muestran las distintas invocaciones hechas a *Quetzalcoatl* según testimonios coloniales.

QUETZALCOATL: “DIOS PATRONO” Y DE MERCADERES

Además de los ejemplos señalados, los cuales nos remiten a las prácticas religiosas en la que estaba envuelto el “dios” *Quetzalcoatl*, hay una particularidad de la deidad la cual queremos comentar. El punto de partida parece ser la *Historia de las Indias* de Durán, pues como mencionamos párrafos arriba, en la crónica se explica que además de ser venerado como “dios del aire o viento”, recibió un culto especial al ser “dios patrono” de *Cholula*, de un lugar que se caracterizó por ser una ciudad de mercaderes.

Previo a la conquista, fue común que los poblados tuvieran una divinidad patrona quien adquiría mayor relevancia ante cualquier otra deidad: “Tenían los indios un dios particular, y aunque los tenían todos y los adoraban y reverenciaban y celebraban sus fiestas, empero, uno en particular señalado, a quien como abogado del pueblo, con mayores ceremonias y sacrificios honraban” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:118). Si bien *Cholula* era ciudad de mercaderes, también era ciudad de joyeros, lo cual hizo que a su “dios patrono” se le vinculara con ambos oficios, pues se decía que era patrono de ambas actividades comerciales: “*Quetzalcoatl* (era) dios de los mercaderes y joyeros” (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCVII:208).

Referencias como la última, donde quedó explícita la relación entre *Quetzalcoatl* y los mercaderes, han motivado el desarrollo de propuestas con las cuales se ha buscado demostrar posibles nexos entre *Quetzalcoatl* y el “dios” mercader conocido como *Yiacatecutli*. Este último contó con varias designaciones, por ejemplo, *Yacaculihqui*: “(Le) Llamaron *Yiacatecutli* y por otro nombre *Yacaculihqui*” (Sahagún 2016, Lib. I:62); y *Yacapitzauac*: “Llegaba el dios de los mercaderes llamado *Yacapitzauac* o *Yiacatecutli*” (Sahagún 2016, Lib. II:133). No obstante, *Yacapitzauac* llega a aparecer como el nombre de uno de sus hermanos: “(*Yiacatecutli*) tenía cinco hermanos y una hermana, y todos los tenían por dioses (...) uno (...) se llamaba *Chiconquiahuitl*, el otro *Xomocuil* (o *Acxomucuil*), el otro *Nacatl* (o *Nacxilt*), el otro *Cochimetl*, el otro *Yacapitzauac* (o *Iacapitzaaac*); (y) la hermana (...) *Chalmecacihuatl*” (Sahagún 2016, Lib. I:45).

La primera propuesta provino de una inferencia etimológica de la palabra *Yiacatecutli* donde se consideró que el vocablo pudo haber derivado de una denominación calendárica bastante bien identificada con la figura del “dios” del viento *Quetzalcoatl*: “*Ce Acatl Tecuhtli*” [señor uno caña] (Acosta, 1945:39). Años después Winfield (1979:26) propuso a *Yiacatecutli* como advocación del “dios *Ehecatl-Quetzalcoatl*”, cuya hipótesis dijo estar sustentada en las representaciones de mercaderes que quedaron en algunas escenas de los códices mixtecos –por ejemplo en el *Códice Bodley*–, debido a que estos comerciantes, quienes parecen aludir a la imagen de *Yiacatecutli*, portan atributos característicos de *Quetzalcoatl*, siendo dos de ellos la “máscara bucal aviaria” y las “tiras largas con rapacejos” que refiere Durán en su crónica– (fig. 67).

Para demostrar los posibles vínculos entre ambas divinidades, Nicholson (1979 [2020:222]) cita por un lado la crónica de Durán, que como acabamos de revisar, en ella *Quetzalcoatl* es “dios del viento” y de los mercaderes de *Cholula*, y por otro –al igual que Winfield–, toma a consideración que entre los códices mixtecos sea posible hallar y reconocer las representaciones de comerciantes portando elementos característicos de *Quetzalcoatl*. Entre sus argumentos también añadió que los comerciantes le rendían culto a *Nahui Ehecatl* o *Nacxtil*¹¹⁵, cuya divinidad –así como *Yacatecutli*– aparece en el *Códice Telleriano-Remensis* portando el antifaz de *Tlaloc* y los pendientes de *Quetzalcoatl* (Nicholson, 1979 [2020:222]).

Por último están las propuestas de Olivier (1997:40) quien, además de haber citado a Durán para puntualizar la doble atribución que tuvo *Quetzalcoatl* en *Cholula*¹¹⁶, recuperó un dato significativo de la *Breve relación de los dioses* de Ponce, pues en este manuscrito las designaciones *Quetzalcoatl* y *Yacatecutli* se emplearon para hablar de una misma divinidad, es decir, del “dios de los mercaderes”: “*Quetzalcoatl yecateuctli* (era) Dios de los mercaderes” (Ponce, 1953 [2000, s/p.]). Cabe añadir que Ponce adicionó dos denominaciones más a este “dios”: “Y (tenía) por otros nombres *yacacoliuhqui*, y *amimitl*” (Ponce, 1953 [2000, s/p.]), dos vocablos que como dijimos anteriormente –incluyendo el de *Nacxtil*– correspondían a los nombres de los hermanos de *Yacatecutli*.

Asimismo, en la *Breve relación de los dioses* hay una referencia donde se especifica que los caminantes, como los “comerciantes viajeros”, invocaban a *Quetzalcoatl* para conseguir su protección: “(Los caminantes) al tiempo que ven venir una persona (...) invocan a *quetzalcoatl* por ser Dios valeroso” (Ponce, 1953 [2000, s/p.]).¹¹⁷ En lo que concierne a la identificación de ambos, compartiendo características físicas en los códices –mencionada por Winfield y Nicholson–, Olivier (1997:38-40) también está de acuerdo con esta posibilidad al reconocer a *Yacatecutli* –entre otros “dioses” mercaderes– en algunas láminas de los códices *Fejérváry Mayer*, *Laud* y *Borgia* siendo acompañado de *Quetzalcoatl*, y otras veces, este último siendo representado como un mercader (figs. 68-71). Incluso dijo haber encontrado en la *Crónica mexicana* de Alvarado Tezozómoc el vocablo *Nacxtil* referido en el nombre del *Quetzalcoatl*: “*Ce acatl ynacxtil*” (Olivier, 1997:40).

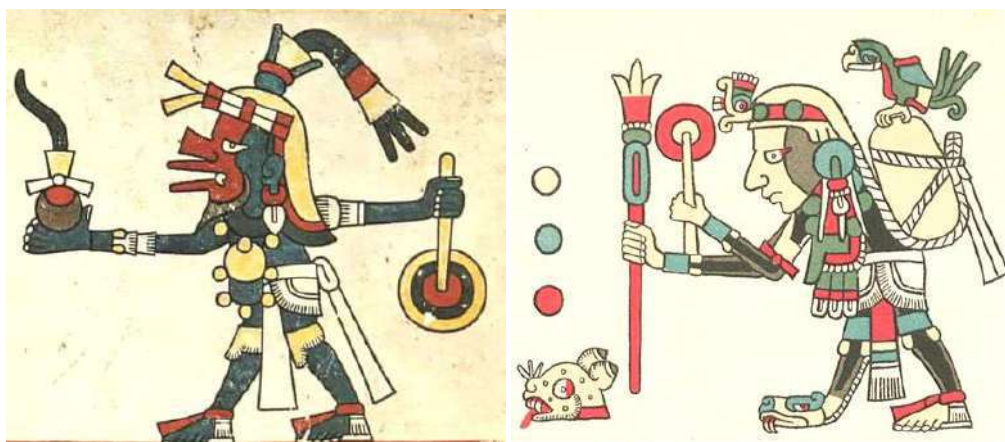
¹¹⁵ En la *Historia General* de Sahagún se dice que el “dios” *Nacxtil* o *Nacatl* es uno de los hermanos del “dios” de los mercaderes *Yacatecutli* (Sahagún 2016, Lib. I:45).

¹¹⁶ En Durán hay un enunciado donde dice que a *Quetzalcoatl*, en tanto “dios” de los mercaderes, se le consideraba como “el más aventajado y rico mercader de su tiempo y por ventura el que dio entre ellos forma y reglas de tratar” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXIV:125).

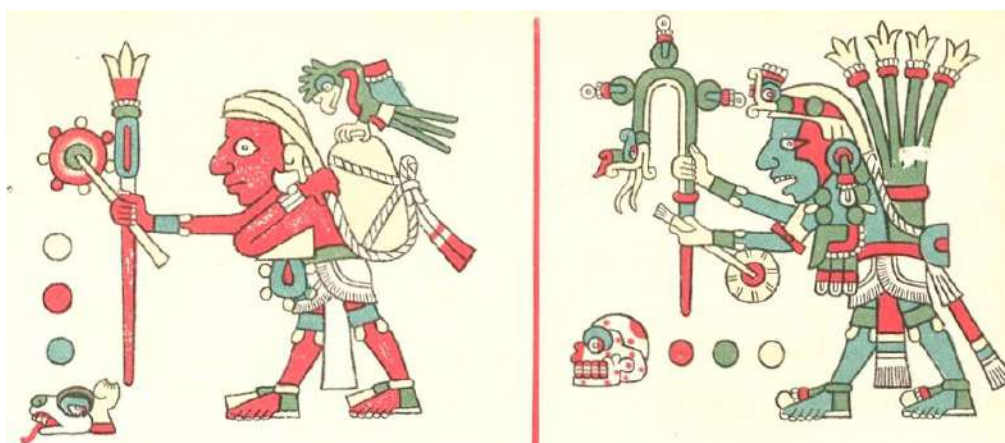
¹¹⁷ Sin embargo, no solo se hacía el llamado a *Quetzalcoatl*, pues el registro de Ponce incluye la invocación de “los lobos y leones y tigres, las onzas y los remolinos que hacen los vientos para que los ayuden y socorran contra las tales personas” (Ponce, 1953 [2000, s/p.]). Olivier (1997:40) también dice haber encontrado esta identificación del viajero con *Quetzalcoatl* en un conjuro transcrito por Ruiz de Alarcón en *Treatise on the Heathen superstitions that Today Live among the Indians natives to this New Spain*, 1626.



Figura. 67. Comerciante ataviado como *Yiacatecutli* con dos atavíos característicos de *Quetzalcoatl* (pág. 10), *Códice Bodley*, s/f. Tomado de FAMSI.



Figuras 68 y 69. *Quetzalcoatl* representado como un mercader (pág. 24); Mercader (pág. 32), *Códice Fejérváry Mayer*, 1901. Tomado de FAMSI.



Figuras 70 y 71. Mercaderes (pág. 31), *Códice Fejérváry Mayer*, 1901. Tomado de FAMSI.

Como conclusión, podemos estar seguros que en la ciudad de *Cholula*, entre *Quetzalcoatl* y los “dioses” mercaderes, hubo una estrecha relación debido a los indicios que quedaron registrados tanto en la crónica de Durán como en representaciones pictográficas, donde *Quetzalcoatl* tuvo una doble

connotación con respecto a la manera de ser definido en *Cholula*. Vuelve a llamar la atención cómo a través de la iconografía se revelan las propiedades que tenían los “dioses” mesoamericanos –sus cualidades de fusión y fisión–, ya que en sus representaciones también se manifiesta una proximidad entre *Yiacatecutli* o *Nacxítl* –“dioses” mercaderes emparentados– con el propio *Quetzalcoatl* al compartir la “máscara bucal aviaria”, la cual como dijimos anteriormente, por sí misma era indicadora de viento; de acuerdo con los autores citados, son los mercaderes –o los “dioses” mercaderes– quienes aparecen llevándola en el rostro. En este caso, nos preguntamos si la “máscara bucal” sería una evidencia suficiente para considerar que el “dios” mercader *Yiacatecutli* haya sido un desdoblamiento de *Quetzalcoatl*, o por el contrario, que *Yiacatecutli* haya sido alguien que tuviera la facultad de desempeñar algunas acciones con el viento cada vez que era representado con ella. Sin duda alguna este tema requiere de un análisis iconográfico más profundo.

III. LOS TEMPLOS Y EL CULTO A LOS DIOSES

LOS TEMPLOS PREHISPÁNICOS EN LAS CRÓNICAS

El recinto sagrado de *Tenochtitlan* es uno de los ejemplos –o quizá el único– mejor documentado en las crónicas de los s. XVI y XVII, cuya información es reveladora en el sentido de poder mostrar mediante dichas fuentes escritas cómo debieron conformarse los principales núcleos ceremoniales que fueron edificados en las grandes urbes. De acuerdo con Couvreur (2002:11), los registros disponibles incluyen la cantidad aproximada de edificios en su interior, aunque estos varían mucho de cronista a cronista, así como las descripciones arquitectónicas de su interior y las actividades rituales llevadas a cabo en algunos de ellos.

Como era de esperarse, las dimensiones dependían del tamaño de los pueblos o ciudades, ya que “si el pueblo era grande edificaban su templo o templos muy grandes y de grande majestad (...) y si era chico, acomodaban el edificio al número de los vecinos y moradores de él” (Torquemada 1975, Lib. VIII, Cap. IX:212). Asimismo, se sabe que cada poblado tenía su “templo principal y otros menores”; y en cada “barrio o parroquia” que estaba localizado fuera del poblado también había “patios” pequeños acompañados de “tres y cuatro hasta seis templos pequeños” (Torquemada 1975, Lib. VIII, Cap. IX, 213).

Estos datos nos aproximan al conocimiento de los espacios donde se edificó arquitectura para la actividad de culto, los principales fueron los “templos y altares” que estaban dentro del poblado “como fuera de él, a las veras y orillas de las aguas”¹¹⁸, “también los había por los caminos (...) en sus sementeras y sembrados que eran como ermitas y estaciones”¹¹⁹; incluso, los había “en lugares altos y escabrosos”¹²⁰, como “las sierras y tierras altas”¹²¹, próximos a las cuevas¹²² o a orillas de los caminos.¹²³ Los “templo” muchas veces fueron referidos con la palabra “*cu*” o “*cúes*”, cuyo concepto a veces llega a generar confusiones debido a la polivalencia del mismo. Consideramos conveniente empezar a detallar su posible procedencia y usos.

En la *Historia General* de Sahagún encontramos una anotación que éste último realizó en el apéndice II del Libro Segundo para aclarar la procedencia y el significado de la palabra “*cu*” o “*cúes*” –singular y plural– la cual aparece con relativa frecuencia en la versión castellana de dicha crónica. En ella comentó que su origen parece estar en la voz maya “*ku*” –equivalente a “dios”– “que acaso oyeron los españoles en composición y sólo conservaron el sonido final”, pues en el *Diccionario de Motul* dijo hallar el vocablo maya *Yotochku* –con el afijo “*ku*” o “*cu*”– siendo utilizado “para designar iglesia”; en cambio,

¹¹⁸ Torquemada (1975, Lib. VIII, Cap. VIII:210).

¹¹⁹ Torquemada (1975, Lib. VIII, Cap. IX:213).

¹²⁰ Torquemada (1975, Lib. VIII, Cap. VIII:210).

¹²¹ Torquemada (1975, Lib. VIII, Cap. IX:213).

¹²² Sahagún (2016, Lib. II:157).

¹²³ Sahagún (2016, Lib. II:105).

en la *Historia General y Natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, dijo encontrar “*cúes*” escrita de forma distinta, es decir “*qüs*” en lugar de “*cúes*”, en el siguiente fragmento: “Las más casas eran de cantería, e sus oratorios e *qüs* muy extremados de buena labor” (Sahagún 2016, Lib. II:76).¹²⁴

Basándose en los dos documentos y haciendo hincapié en esta última cita, donde se da a entender que la palabra “*qüs*” por sí sola fue utilizada para aludir a edificaciones arquitectónicas de carácter cívico-ceremonial, este autor añadió al final de su comentario que Sahagún pudo usarla conservando el mismo significado para referirse específicamente al *teocalli* prehispánico del Altiplano central mexicano (Sahagún 2016, Lib. II:76). Molina (2014, Parte I:30) lo refirió de la misma manera al mencionar que “los templos recibían el nombre de *teocalli* o *teocalme*” –singular y plural–. Esta palabra es traducida como “templo; casa de dios, o iglesia” (Thouvenot, 2014:319); sin embargo, cabe aclarar que en la versión castellana de la *Historia General* de Sahagún no es la única voz náhuatl que se emplea para mencionar al templo, ya que “*teopan*” [en el lugar de dios]¹²⁵ o “*teopanalli*” [en la casa de dios]¹²⁶ también llegan a ser utilizadas bajo el mismo sentido.

En el texto de este manuscrito observamos que Sahagún colocó en algunas oraciones la palabra “*cu*” o “*cúes*” junto al vocablo “*teocalli*” [templo]; como ejemplo encontramos “el *cu* de *Huitznáhuac teocalli*”¹²⁷, un edificio erigido para *Huitznahuatl* o *Huitznahuac*.¹²⁸ No obstante, son más frecuentes aquellos enunciados donde colocó “*cu*” o “*cúes*” seguido del vocablo “*teopan*”, como puede observarse en “el *cu* de *Macuilcīactli iteopan*”, donde se encontraba *Macuilcīactli*¹²⁹; en “el *cu* de *Iztaccīteōtl iteopan*”, dedicado a la “diosa” *Cīteōtl*¹³⁰; en “el *cu* de *Yiacatecutli iteopan*”, edificado para el “dios de los mercaderes” llamado *Yiacatecutli*¹³¹; en “el *cu* de *Huitzīlīnquātec iteopan*”, donde residía la “diosa” *Huitzīlīnquātec*¹³²; en “el *cu* de *Centzontōchtīn iteopan*”, en cuyo espacio estaban los “dioses del pulque” *Tepoztecatl*, *Toltecatl* y *Papāztac*¹³³; “el *cu* de *Macuilmalīnalli iteopan*”, donde se alojaban los

¹²⁴ Peñafiel (1897 [2006:81]) en *Nomenclatura geográfica de México* define a las palabras “Cue” o “Qüe” y “Cuesillo” como “templo ó lugar de adoración” y añade que para el s. XIX estos nombres comenzaron a ser utilizados para designar al “montículo ó resto de algún teocalli ó pirámide, ó de un sepulcro antiguo en que se encuentran objetos arqueológicos”. Una referencia similar está disponible en Robelo (1902:54) quien define al “Cué” o “CU” y “Cues” como “templo de ídolos”, cuya palabra dice corresponder al diminutivo de Cuesillo [Coesillo y Coecillo]. Para una lectura más completa del tema véase Robelo (1902:54-55) quien puso a discusión la procedencia de dicho concepto basándose en referencias que quedaron escritas en Gómara, Herrera, Armas, Díaz del Castillo y Dávila Padilla, entre otros.

¹²⁵ Thouvenot (2014:321) la define como “teucalli; iglesia, o templo”.

¹²⁶ Thouvenot (2014:321) la define como “iglesia, o templo”.

¹²⁷ Sahagún (2016, Lib. II:142).

¹²⁸ Hay una mención en la cual se dice que “en este *cu* mataban las imágenes de los dioses que llamaban *Centzonhuitznaua*, a honra de *Huitzilopochtli*” (Sahagún 2016, Lib. II:156); cabe decir que esta misma escena de sacrificio también se cita cuando se habla del templo de la diosa *Coatlicue* (véase Sahagún 2016, Lib. II:159 y Dehouve 2013:43).

¹²⁹ “Éste era un gran *cu* hecho a honra de aquel *Macuilcīactli*” (Sahagún 2016, Lib. II:156).

¹³⁰ “Éste era un *cu* dedicado a la diosa llamada *Cīteōtl*” (Sahagún 2016, Lib. II:156).

¹³¹ “Era el *cu* del dios de los mercaderes (*Yiacatecutli*)” (Sahagún 2016, Lib. II:158).

¹³² “Era el *cu* donde mataban la imagen de (la) diosa (*Huitzīlīnquātec*)” (Sahagún 2016, Lib. II:158). Dehouve (2013:46) interpreta a esta diosa como una *Cīhuatēōtl*, es decir, “una de las diosas *cīhuatēteoh* que representaban a las mujeres muertas en parto”.

¹³³ “Éste era un *cu* dedicado a los dioses del vino (*Tepoztécatl*, *Toltécatl* y *Papāztac*)” (Sahagún 2016, Lib. II:157).

“dioses” llamados *Macuilmalinalli* y *Topantlacaqui*¹³⁴; “el *cu* de *Chicomecatli iteopan*”, construido para *Chicomecatli*¹³⁵; “el *cu* de *Nappatecutli iteopan*”, donde se encontraba *Nappatecutli*¹³⁶; “el *cu* de *Epcocatli*”, dedicado a los “dioses” *Tlaloque*¹³⁷ y “el *cu* de *Mixcoateopan*”, donde moraba *Mixcoatli*.¹³⁸

Como puede notarse, cada uno de estos enunciados también comparten el llevar consigo las designaciones –o el calificativo– de uno o varios “dioses”. Sin embargo, hay otros enunciados donde la palabra “*cu*” se emplea por sí sola para referirse a los espacios arquitectónicos con la función del templo y sin la necesidad de ir acompañada de los vocablos “*teocalli*” o “*teopan*”, no obstante siguen llevando consigo la referencia de los “dioses”; por ejemplo, “El *cu* de *Huitzilopochtli*”¹³⁹ y “el *cu* de *Tlaloc*”¹⁴⁰, los cuales conformaban el templo principal de *Tenochtitlan*; “el *cu* de *Tlamatzinco*”, donde se encontraba *Tlamatzincatl* a quien también nombraban *Tezcatlipoca*¹⁴¹; “el *cu* de *Ixtlilton*”, dedicado a *Ixtlilton* quien era conocido como *Tlalteteuín*¹⁴²; “el *cu* de *Tetlanman*”, donde se hallaba la “diosa” *Quaxolotl Chantico*¹⁴³; “el *cu* de *Tzonmolco*”, en cuyo espacio le hacían ceremonias a *Xiuhtecutli*¹⁴⁴; “el *cu* de *Coatlan*”, donde estaba *Coatlicue* o *Coatlan tona* y tenía lugar la escena del sacrificio de los *Centzonhuitznahua*¹⁴⁵; “el *cu* de *Cinteopan*”, donde residía *Chicomecoatl*¹⁴⁶; el “*cu* de *Yopico*”, donde estaba *Xipe*¹⁴⁷; y por último, “el *cu* de *Xochicalco*”, donde moraban los “dioses” *Cinteotl*, *Tlatlahuqui Cinteotl* y la diosa *Atlatonan*.¹⁴⁸

Así como Sahagún dejó por escrito en su *Historia General* estos múltiples casos, donde la arquitectura referida con el término “*cu*” o “*cúes*” desempeñaba la función de un templo, lo cierto es que no se puede negar el hecho de que el cronista también lo haya empleado en su versión castellana para hablar, en menor medida, de edificios con otras funciones y características. Como es el caso del *cu* de *Tochinco*: “Era un *cu* bajo el cual era cuadrado, que tenía gradas por todas cuatro partes” (Sahagún 2016, Lib. II:155) y el *cu* de *Techielli*: “Era un *cu* pequeño, en este ofrecían cañas que llamaban *acxoyatl*” (Sahagún 2016, Lib. II:160), pues ambos parecen estar refiriendo a la arquitectura que era mejor conocida

¹³⁴ “Era un *cu* donde estaban dos estatuas, una de *Macuilmalinalli* y otra de *Topantlacaqui*” (Sahagún 2016, Lib. II:158).

¹³⁵ “Éste era un *cu* dedicado al dios *Chicomecatli*” (Sahagún 2016, Lib. II:156).

¹³⁶ “Éste era un *cu* dedicado al dios *Nappatecutli*” (Sahagún 2016, Lib. II:159).

¹³⁷ “El segundo *cu* principal era de los dioses del agua que se llamaban *Tlaloque*; llamábase este *cu* *Epcóatl*” (Sahagún 2016, Lib. II:154).

¹³⁸ “Éste era un *cu* dedicado a *Mixcoatli*” (Sahagún 2016, Lib. II:157).

¹³⁹ Véase Sahagún (2016, Lib. II:98, 129, 132, 135, 140, 141, 145, 152, 157).

¹⁴⁰ Sahagún (2016, Lib. II:114, 117).

¹⁴¹ “Este era un *cu* dedicado al dios *Tlamatzincatl*” (Sahagún 2016, Lib. II:157).

¹⁴² Véase Sahagún (2016, Lib. II:166).

¹⁴³ “Éste era un *cu* dedicado a una diosa que se llamaba *Quaxólotl Chantico*” (Sahagún 2016, Lib. II:156).

¹⁴⁴ “Éste era un *cu* dedicado al dios del fuego llamado *Xiuhtecutli*” (Sahagún 2016, Lib. II:159).

¹⁴⁵ “Éste era un *cu* donde mataban cautivos a honra de aquellos dioses que llamaban *Centzonhuitznahua*” (Sahagún 2016, Lib. II:159).

¹⁴⁶ “Éste era un *cu* dedicado a la diosa *Chicomecoatl*” (Sahagún 2016, Lib. II:157).

¹⁴⁷ “(El) templo que llamaban *Iopico*, (era) del dios Totec” (Sahagún 2016, Lib. II:96).

¹⁴⁸ “Éste era un *cu* edificado a honra del dios *Cintéotl*, (...) *Tlatlahuqui Cintéotl* (y) de la diosa *Atlatonan*” (Sahagún 2016, Lib. II:159).

como “*momoztli*” (figs. 72 y 73). Couvreur (2002:13), mediante una revisión basada principalmente en el *Códice Florentino*, ya había identificado que el término “*cu*” o “*cúes*” estaba siendo usado para designar edificios con funciones diferentes, y que no había sido exclusivo para referir a la arquitectura de “gran altura”, es decir, a los templos.¹⁴⁹

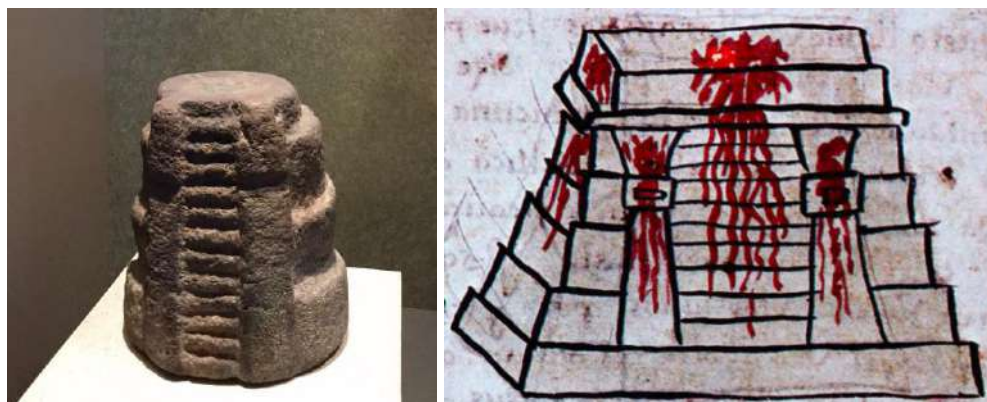


Figura 72. *Momoztli* en miniatura. Museo Nacional de Antropología e Historia, México. Foto. Steffany Martínez, 2021. Figura 73. *Momoztli* (lámina 40r), *Codex Magliabechiano*, 1970.

En la *Historia General* quedaron algunos ejemplos los cuales demuestran la difícil tarea que puede llegar a ser el precisar la función de ciertos edificios a los que también se les llamó “*cúes*”, pues las únicas especificaciones con las que cuentan son los sacrificios efectuados en ellos, como es el caso del “*cu de Macuilcalli o Macuilquiahuitl*”, donde “mataban a las espías de los contrarios que prendían cuando estaban en la guerra (...) y a los que venían a espiar la ciudad de *Mexico*”¹⁵⁰; “el *cu de Teccalco*”, donde se decía que cada año “echaban vivos en un montón de fuego a muchos cautivos”¹⁵¹; “el *cu de Tlaxicco*”, donde cada año mataban “en el mes que se llama *tiitl*”¹⁵²; además del “*cu de Tlacacouan*”¹⁵³; “el *cu de Micatlan*”¹⁵⁴ y “el *cu de Aticpac*”.¹⁵⁵

En síntesis, podemos decir que, en los documentos coloniales revisados, los términos genéricos “*cu*” o “*cúes*” son utilizados para señalar edificios de carácter cívico-ceremonial cuyas funciones y tamaños fueron variados; dentro de esta diversidad, podemos identificar con certeza a los altares –*momoztli*– y a los templos de los “dioses”, siendo los últimos los ejemplos más numerosos. En lengua náhuatl, los templos contaron con designaciones precisas como *teocalli* o *teocalme* –singular y plural–,

¹⁴⁹ Cabe mencionar que Robelo (1902:54), acerca del “*Cué*”, “*Cues*” o “*Cuesillos*”, ya se había sugerido que con dicho vocablo se hacía referencia al “túmulo”, “equivalente á la voz mexicana “*momoztli*”.

¹⁵⁰ Sahagún (2016, Lib. II:154).

¹⁵¹ Sahagún (2016, Lib. II:156).

¹⁵² Sahagún (2016, Lib. II:155).

¹⁵³ Sahagún (2016, Lib. II:127).

¹⁵⁴ Sahagún (2016, Lib. II:166).

¹⁵⁵ Sahagún (2016, Lib. II:166).

teopan y *teopancalli*; sin embargo, en dicha documentación hay casos donde está presente la sustitución o el reemplazo de los vocablos nahuas por estos términos genéricos –“*cu*” o “*cúes*”–, incluso en algunos está presente la combinación de ambos, cuyo fin específico solo fue uno, referir la arquitectura ceremonial. Por otro lado, los templos no solo se edificaban en los grandes núcleos ceremoniales, también los colocaban fuera de él: en los “barrios”, en los caminos, a las orillas de los cuerpos de agua, en los campos de cultivo y en lugares elevados y escarpados como los cerros y las serranías.

LOS COMPONENTES ARQUITECTÓNICOS DEL TEMPLO Y SUS CARACTERÍSTICAS GENERALES

A partir de una revisión basada en este mismo manuscrito de Sahagún, pudimos identificar algunas descripciones físicas que son atribuidas al “*cu*” o “*cúes*”, cuyas características en su mayoría, pueden equipararse con certidumbre a los restos arqueológicos de la arquitectura ceremonial que ha sido datada para el periodo Posclásico Tardío (1325-1521 d.C.) y que ha logrado preservarse como testigo de las prácticas religiosas. Uno de los puntos más destacados por Sahagún fue la prominente altura que poseían estas edificaciones, aunque es claro que no todas compartían las mismas dimensiones; expresiones como “subíanlos arriba a lo alto del *cu*”¹⁵⁶; “salían de lo alto del *cu*”¹⁵⁷; “al *cu* (...) habían de subir”¹⁵⁸; “subían al *cu*”¹⁵⁹; “descendíanse del *cu*”¹⁶⁰ y “abajo al pie del *cu*”¹⁶¹, refirieron el ineludible ascenso o descenso el cual debía hacerse para llegar hacia la parte más alta donde permanecían los dioses en escultura.¹⁶²

Cuando Sahagún se refiere a la arquitectura de *Tenochtitlan*, dice que “había muchos edificios y muchas torres” de diferentes alturas, y añade que cada “torre” estaba dedicada a un “dios”, siendo la de mayores dimensiones la de *Huitzilopochtli*, quien compartía este templo con el “dios” *Tlaloc* (Sahagún 2016, Lib. II:154). Torquemada, en su *Monarquía indiana*, mencionó que el Templo Mayor de *Tenochtitlan* “parecía una torre” (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:212), mientras que a los templos más pequeños los describió como “torres menores” (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:218), pues aunque había “unos más altos que otros”, “en hechura y forma” seguían siendo semejantes entre sí (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:212-213) (figs. 74-76).

¹⁵⁶ Sahagún (2016, Lib. II:145, 147, 149).

¹⁵⁷ Sahagún (2016, Lib. II:98, 107, 127, 135, 142, 145, 149, 152).

¹⁵⁸ Sahagún (2016, Lib. II:107).

¹⁵⁹ Sahagún (2016, Lib. II:126, 140, 142, 145).

¹⁶⁰ Sahagún (2016, Lib. II:127, 141).

¹⁶¹ Sahagún (2016, Lib. II:98).

¹⁶² Su evidencia quedó enunciada en expresiones como “estaba la imagen en lo alto del *cu*” (Sahagún 2016, Lib. II:113); “(estaba) su imagen en su *cu*” (Sahagún 2016, Lib. II:92); “la imagen que habían puesto en el *cu*” (Sahagún 2016, Lib. II:113) y “en el mismo *cu*, delante de la diosa” (Sahagún 2016, Lib. II:101).

En Torquemada pudimos identificar una descripción bastante detallada sobre el “basamento piramidal” del templo: “Se levantaba y (...) se iba más estrechando y embebiendo, haciendo unos relejes desde fuera. El primero era grande, el segundo no tanto y el tercero menos; y de esta manera iba subiendo a manera de pirámide (...) y remataba en su final altura en un suelo llano (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:212). Entre estos “basamentos piramidales” los que más abundaban eran aquellos que tenían una base de forma cuadrangular (Sahagún 2016, Lib. II:155).



Figuras 74-76. Templos de Tenochtitlan y templos de menor jerarquía (portada y perfil), (láminas 39r, 41v, 31v), *Codex Telleriano-Remensis*, 1901. Tomado de FAMSI.



Figura 77. Pintura rupestre de un templo con capilla doble y techos cónicos, sitio Nimacú, Huichapan, Hidalgo. Tomado de Daniela Peña, 2022. Figuras 78 y 79. Pintura rupestre de un templo con capilla doble, uno de ellos tiene techo cónico, sitio Tepexi, Tlayacapan, Morelos. Tomado de Elda Valdovinos, 2019.

Así como Torquemada, Sahagún en su manuscrito también fue prolífico en la descripción de elementos arquitectónicos, siendo un ejemplo claro sus especificaciones proporcionadas sobre las “gradas del *cu*” (Sahagún 2016, Lib. II:76)¹⁶³, es decir, sobre las escalinatas de los templos que iban “de abajo hasta arriba” y se caracterizaban por ser “estrechas y derechas” (Sahagún 2016, Lib. II:154). Torquemada las describió de manera semejante al referir que los templos tenían “gradas desde el suelo hasta lo alto”

¹⁶³ Véase otros ejemplos en Sahagún (2016, Lib. II:105, 132, 138).

(Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:212). De este modo, la cantidad de “gradas” dependía de la altura del “basamento piramidal”, pues entre más altos eran, mayor era la cantidad de escalones. Las “gradas” estaban orientadas hacia alguna de las cuatro direcciones: norte, sur, oeste, este, aunque lo más común era que señalaran hacia el este y el oeste (Sahagún 2016, Lib. II:154; Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:212-213).¹⁶⁴

El espacio primordial de cada templo era aquel que se ubicaba en la parte superior de los “basamentos piramidales”, Sahagún lo llamó la “capilla” o el “altar” debido a que era el lugar donde permanecían las deidades a quienes habían consagrado estos espacios (Sahagún 2016, Lib. II:154). Torquemada mencionó que en los templos de menores dimensiones únicamente podía observarse un “altar” (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:212); en cambio, en “los templos grandes y principales” podían hallarse hasta dos “altares”. Ejemplo de ello no solo se encuentra descrito en las crónicas, pues hay pinturas rupestres que efectivamente muestran templos con doble “capilla”. Entre los registros más conocidos se encuentra el sitio Nimacú, localizado en el municipio de Huichapan, Hidalgo, y el sitio Tepexi ubicado en el municipio de Tlayacapan, Morelos, siendo lo más llamativo para ambos casos, la presencia de “capillas” con techos cónicos (figs. 77-79).

Contrastando la definición de ambos cronistas, encontramos que Durán en su *Historia de las Indias* utilizó el término “pieza”¹⁶⁵ para hablar de las “capillas” o “altares”, cuya palabra la empleó en diversas ocasiones con el fin de realizar breves descripción sobre las particularidades que adquirieron dichos espacios. Por esta razón consideramos valioso citar algunos casos concretos.

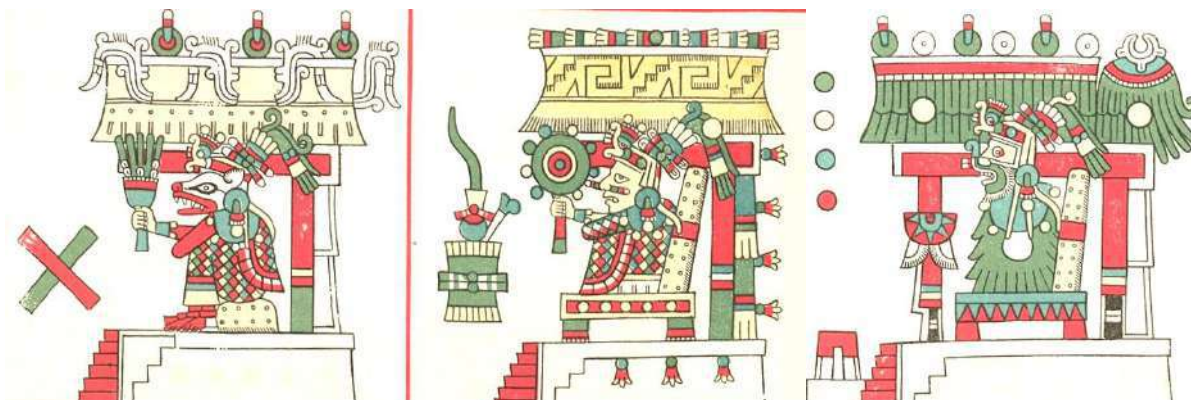
Como primer referencia tenemos el templo principal de *Tenochtitlan* dedicado a *Huitzilopochtli*, quien tenía una “pieza” exclusiva para él; junto a ella estaba *Tlaloc*, quien también moraba en “una pieza particular y muy aderezada” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:135). En otro templo de este último “dios”, el cual se localizaba en la cumbre de un cerro muy alto al que llamaban “sierra *tlalocan*”, se decía que había una “pieza mediana, cubierta de madera, con su azotea, toda encalada de adentro y de fuera” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:136). Asimismo, la “pieza” que se encontraba en lo alto del templo de la “diosa” *Chicomecoatl*, dentro del gran recinto ceremonial de *Tenochtitlan*, era “rica y galanamente aderezada” (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCII:180) a pesar de sus pequeñas proporciones.

Una mención similar proviene del templo de *Totec*, a quien también se le edificó una “pieza” pequeña, “pero bien y galanamente aderezada” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVII:151); lo mismo se vuelve a especificar cuando se habla del templo de *Iztac Cihuatl*, quien tenía “una pieza pequeña, aderezada de mantas galanas y otros ricos aderezos”, donde estaba colocada la imagen de la “diosa”

¹⁶⁴ Aunque quizá pudo haber algunos con cuatro accesos mirando hacia cada uno de sus cuatro lados, pues existe un ejemplo que quedó como testigo en la *Historia General* de Sahagún, sin embargo, éste pudo ser un edificio con una función distinta a la del templo (véase Sahagún 2016, Lib. II:155).

¹⁶⁵ La *Real Academia* define “pieza” como una parte de un componente mayor, en el contexto arquitectónico puede entenderse como “habitación”.

“puesta encima de un altar” (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCI:199). Mientras tanto, las breves referencias sobre el templo del “dios” *Nauholin* mencionan que este espacio estaba constituido por “una pieza mediana” donde “estaba colgada en la pared (una manta pintada con la) imagen del Sol” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVIII:156).



Figuras 80-82. Techos de templos con decoraciones específicas (págs. 30 y 31). *Códice Fejérváry Mayer*, 1901. Tomado de FAMSI.



Figura 83. Templo donde se muestra un sacrificio en la explanada que estaba frente a la “capilla” o “altar” (lámina 70r). *Codex Magliabechiano*, 1970.

También están las características del templo de la “diosa” *Cihuacoatl*, patrona de los Xochimilcas, el cual fue descrito por Durán como “un templo alto y suntuoso” con “una gran pieza (...) muy aderezada” (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCI:171)¹⁶⁶; a su habitación le decían *tlillan* que quiere decir negregura”, pues el único vano que tenía era su pequeña puerta, la cual permanecía cerrada la mayor

¹⁶⁶ Durán menciona que el templo más suntuoso de la “diosa” era el de *Xochimilco* –el cual corresponde a la descripción del cronista–; en cambio los templos de esta divinidad, hallados en *Mexico* y *Tetzoco*, eran de menor suntuosidad (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCI:171).

parte del tiempo impidiendo la entrada de luz (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCI:172). Finalmente, encontramos algunas especificaciones del templo principal de *Quetzalcoatl*, “dios del aire o viento”, y de la “pieza” que fue edificada para él, cuya información detallaremos en los próximos capítulos.

Sahagún mencionó que en los techos de las “capillas” –es decir de las “piezas”– era común hallar una especie de “chapiteles” o “remates” decorados con las insignias más representativas de los “dioses” que moraban allí (Sahagún 2016, Lib. II:154); mientras tanto, Torquemada señaló que los “techos” tenían diversas y variadas formas, “que aunque eran unos de madera y otros de paja como de centeno”, se encontraban “muy primamente labrados”; algunos tenían formas “piramidales (...) cuadrados, y otros redondas”, y otros más tenían “formas diferentes” (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:208) (figs. 80-82).

En lo alto de los “basamentos piramidales”, donde se hallaban estas “capillas” o “piezas”, había unas explanadas justo frente a los accesos, las cuales eran suficientemente espaciosas como para efectuar en ellas distintas prácticas rituales (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:212) (fig. 83). El mismo Sahagún dejó por escrito que hubo “explanadas” –sin precisar que haya sido en todos los “cúes”– donde podía hallarse “una piedra redonda a manera de tajón” llamada *techcatl*, justo allí se hacía la extracción del corazón de los sacrificados (Sahagún 2016, Lib. II:154).¹⁶⁷ Dichas “explanadas”, además de ser escenarios rituales, eran las únicas áreas transitables en lo alto del “basamento”, ya que no había más suelo para andar por detrás (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:212).

Como última característica queremos mencionar a las “grandes plazas” o “patios muy grandes”¹⁶⁸ que había frente a los templos principales o de mayor jerarquía. Por ser espacios abiertos, tal parece que estos se convirtieron en los escenarios idóneos de las diversas ceremonias rituales donde se efectuaban las distintas danzas y bailes: “Bailaban alrededor del *cu*”¹⁶⁹; “Hacían areito en el patio del mismo *cu*”¹⁷⁰; “Comenzaban a hacer areitos (...) en el patio de su *cu*”¹⁷¹; “Estaban haciendo areitos en el patio”¹⁷²; y de igual manera, en ellos se llevaban a cabo múltiples cantos a honra de los “dioses”: “Canta(ban) en los *cúes*”¹⁷³; “En el patio del mismo *cu* (...) cantaban los loores y cantares”¹⁷⁴; “(Cantaban) (...) en el patio de su *cu*”¹⁷⁵; “Cantaban y tañían delante (del “dios”)”¹⁷⁶.

¹⁶⁷ Véase otros ejemplos en Sahagún (2016, Lib. II:130).

¹⁶⁸ Torquemada mencionó que las “gradas” –o escalinatas– de los templos principales estaban encontradas justo frente a un “patio” muy grande (Torquemada 1975, Lib. VIII, Cap. IX:212-213).

¹⁶⁹ Sahagún (2016, Lib. II:153).

¹⁷⁰ Sahagún (2016, Lib. II:82).

¹⁷¹ Sahagún (2016, Lib. II:87, 122).

¹⁷² Sahagún (2016, Lib. II:131).

¹⁷³ Sahagún (2016, Lib. II:165).

¹⁷⁴ Sahagún (2016, Lib. II:82).

¹⁷⁵ Sahagún (2016, Lib. II:87, 122).

¹⁷⁶ Sahagún (2016, Lib. II:92).

Por otro lado, se dice que los templos tuvieron funciones compartidas con otros espacios arquitectónicos, a los que Torquemada nombró “salas y aposentos” (Torquemada 1975, Lib. VIII, Cap. IX:213), mientras que Sahagún los llamó “monasterios”, y con otro nombre “oratorios”, donde de acuerdo con las descripciones de ambos, habitaban los sacerdotes y ministros que servían en los templos, quienes además de residir en estos lugares, se encargaban de atender las necesidades de los “dioses” en fechas ordinarias y especiales (Sahagún 2016, Lib. II:112, 122, 155, 156, 157, 158) (fig. 84).¹⁷⁷ Dichos “monasterios” tenían las paredes “muy bien encaladas, blancas y bruñidas” (Torquemada 1975, Lib. VIII, Cap. IX:213), y en su interior, estos “sacerdotes y ministros” tenían sus “petates de juncias verdes” y sus “mantas para dormir” (Sahagún 2016, Lib. II:112).

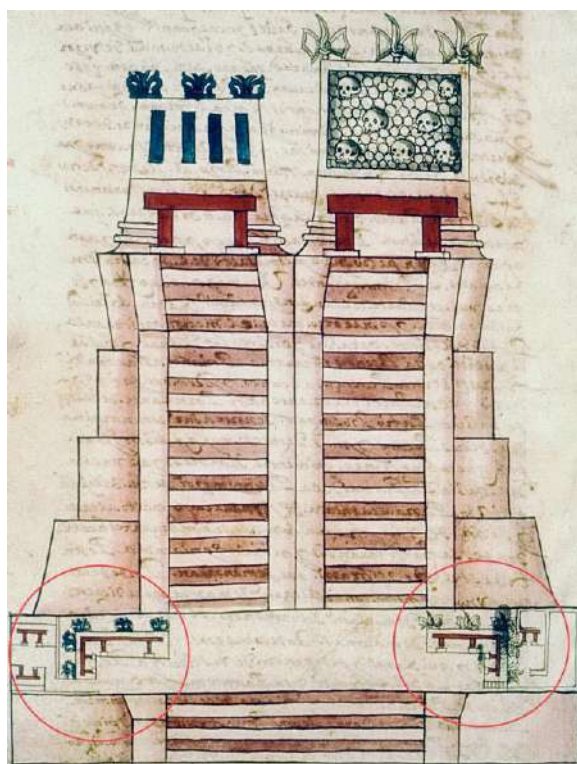


Figura 84. El Templo Mayor de Tenochtitlan con sus aposentos (lámina 112v), *Códice Ixtlilxochitl*, 1976. Tomado de FAMSI.

Se cuenta que “puestos ya en pie” de inmediato debían aderezarse, aquellos sacerdotes a quienes les tocaba vestirse como los “ídolos”, debían colocarse sus ornamentos acostumbrados y tomar su incensario para sahumar “las capillas y altares” (Sahagún 2016, Lib. II:112). Habían un *Mexico calmecac* al servicio de *Tlaloc*¹⁷⁸; un *Tetlanman calmecac* al servicio de *Quaxolotl Chantico*¹⁷⁹; un *Huitznahuac*

¹⁷⁷ En el Apéndice IV del Libro II de la *Historia General* quedó registrado un listado de los distintos títulos del sacerdocio, según su jerarquía y actividades a realizar. Para más detalles véase Sahagún (2016, Lib. II:164-167) y León Portilla (1992:86-87).

¹⁷⁸ Sahagún (2016, Lib. II:155).

¹⁷⁹ Sahagún (2016, Lib. II:156).

calmecac al servicio de *Huitznahuatl*¹⁸⁰; un *Tzonmolco calmecac* al servicio de *Xiuhcutli*¹⁸¹; un *Tlamatzinco calmecac* al servicio de *Tlamatzincatl* o *Tezcatlipoca*¹⁸²; un *Tillan calmecac* al servicio de *Cihuacoatl*¹⁸³; un *Pochtlan* al servicio de *Yiacatecutli*¹⁸⁴; un *Yopico calmecac* al servicio de *Xipe*¹⁸⁵, y por último, dos de nombre *Atlahco*, uno al servicio de *Huitzilinquátec*, y el otro al servicio de *Cihuateotl*.¹⁸⁶

Como parte del servicio, algunos hacían guardias para velar por las noches (Sahagún 2016, Lib. II:112, 163, 167-168; León Portilla, 1992:77), cuya tarea era muy importante ya que cuidaban del fuego que debía permanecer encendido, así como de los rituales que llevaban a cabo al amanecer y a la media noche: “*Yn vncan nenca ichan diablo, in quipiaya yoalli, cenca ixtozotinenca (...) ynic quipiaya iehica in tlein mochivaz iquac vovalnepantla, anozo tlaquauhyovac, anozo ye tlatvinavac. Ipampa in vel quipiaya yoalli yoan quipiaya in tletl*” [Los que vivían permanentemente en la casa del dios, los que estaban de guardia en la noche, permanecían muy vigilantes (...) y la razón porque hacían vigilia, era porque alguna cosa ha de hacerse a media noche, o cuando es ésta muy fuerte, o cuando va a amanecer. Por esto hacían bien la guardia durante la noche y tenían cuidado del fuego] (León Portilla, 1992:60-61).¹⁸⁷

Otros “iban a cortar ramas que llamaban *acxoiatl*” o “cañas verdes” para “enramar las capillas” de los templos (Sahagún 2016, Lib. II:112); y otros más, tenía entre sus tareas ir a cortar “madera” (Sahagún 2016, Lib. II:163, 168), “madera verde” y “ramas de abeto”: “*Ca concuica in xoxouhqui quavatl in quauhtla, contequia, ic vncan tlatlaz ichan diablo (...) iehoantin quichivaia in vncan nenca ychan diablo*” [Tomaban en el bosque madera verde, la cortaban para que ardiera en la casa del dios (...) hacían esto los que habitaban en la casa del dios] (León Portilla, 1992:58-59)¹⁸⁸; pero no solo utilizaban la madera “para hacer fuego en los templos”, pues parte de ella también era acarreada a “las casas de los señores”, porque “en muchas partes (de allí) hacían lumbres” (Motolinia, 2014:34).

Asimismo, la música era oficio tanto “de los ministrillos”, como de “los ya expertos” (León Portilla, 1992:77); algunos debían “cantar y tañer” con flautas, caracoles, corneta, sonajas y teponaztles, así como llevar a cabo ciertas danzas durante las ceremonias rituales (Sahagún 2016, Lib. II:111, 114, 115, 117, 122, 128, 133, 135 167, 168) (fig. 85). En *Primeros Memoriales* Sahagún describió lo siguiente:

¹⁸⁰ Sahagún (2016, Lib. II:156).

¹⁸¹ Sahagún (2016, Lib. II:159).

¹⁸² Sahagún (2016, Lib. II:157).

¹⁸³ Sahagún (2016, Lib. II:155). De acuerdo con Dehouve (2013:43-44) el “templo *Tillan*” le correspondía a la “diosa” *Cihuacoatl*. En la edición del *Códice Florentino* que consultamos no hallamos una cita textual al respecto, únicamente el nombre de este lugar llamado *Tillan calmecac*, el cual también es citado por la autora, y el título de un sacerdote a quien se le decía *Tillantlenamacac*, cuyos servicios no se mencionan para el *Tillan calmecac* sino para el *Tlaxicco*. En adición, hallamos una especificación hecha por el cronista donde dice que: “El sacrificio de mujeres hecho para *Cihuacoatl* se realizaba en el *cu* de *Coatlan*” (Sahagún 2016, Lib. II:138).

¹⁸⁴ Sahagún (2016, Lib. II:158).

¹⁸⁵ Sahagún (2016, Lib. II:158).

¹⁸⁶ Sahagún (2016, Lib. II:158). Dehouve (2013:46) los interpreta como un mismo edificio al igual que a las “diosas”.

¹⁸⁷ De acuerdo con *Primeros Memoriales* era servicio tanto de los “expertos” como de los que hacían penitencia (León Portilla, 1992:77).

¹⁸⁸ Véase León Portilla (1992:77).

“*Yn yovalnepantla oacic, no tlapitzalo. Ic teixitillo yc pevaya in intlapializ motenevaia tlavitequini*” [Cuando ya llegó la medianoche, también eran tocadas las flautas. Con esto era despertada la gente, con esto empezaban la que se llamaba la guardia de los que atañen el *teponaxtli*] (León Portilla, 1992:70-71). Por otro lado, efectuaban “los sacrificios humanos”, así como los sacrificios de los animales ofrendados (Motolinia, 2014:28-29); finalmente, se dice que como acto de penitencia practicaban el ayuno (Sahagún 2016, Lib. II:114, 163), se abstentían “de los baños” y de “dormir con mujeres” (Sahagún 2016, Lib. II:163).



Figura 85. Sacerdotes tocando música en presencia del “dios” *Mictlantecuhtli* (lámina 82r). *Codex Magliabechiano*, 1970.

En resumen, podemos ver que de acuerdo con los documentos coloniales, los templos era edificios altos –unos más que otros–, con formas más o menos estandarizadas –a manera de “torres”–, ya que estaban conformados por varios cuerpos que se iban estrechando. En su cima tenían una explanada y una “pieza” con su “capilla” o “altar”, consagrada a un “dios” en particular; no obstante, en ocasiones llegaba a haber más de una deidad en su interior. Asimismo, los templos eran de forma cuadrangular o circular, aunque abundaban más los primeros; tenían una o dos escalinatas, siendo más comunes los de un solo acceso, mirando preferentemente hacia las direcciones este-oeste; sus techos, cuyas formas eran variadas, estaban decorados con las insignias más representativas de los “dioses” que moraban allí.

Los templos tuvieron espacios complementarios, como los “patios grandes” que estaban colocados frente a los edificios de mayor jerarquía, los cuales habían sido idóneos para poner en escena las diversas ceremonias religiosas que acontecían cada año. Otros espacios afines fueron las llamadas “salas”, “aposentos”, “monasterios” u “oratorios”, donde habitaban los grupos sacerdotales encargados de servir a los “dioses”, quienes a veces vestían sus atuendos e insignias para efectuar la actividad ritual.

Ellos eran quienes mantenían el fuego encendido en cada uno de estos espacios; iban a cortar madera y cañas para el servicio del templo; tocaban, cantaban, danzaban y dirigían tanto los sacrificios humanos como las ofrendas que eran otorgadas a las divinidades; incluso, realizaban como acto de penitencia prácticas de autosacrificio.

LA ACTIVIDAD RITUAL EN LOS TEMPLOS

Las imágenes o esculturas de los templos recibieron numerosos presentes, principalmente el día de su festividad, ya que se acostumbraba ir “a los *cúes* con (...) ofrendas, para ofrecer(las) a los dioses” (Sahagún 2016, Lib. II:133).¹⁸⁹ La *Historia General* relata que entre las ofrendas se daban las primeras flores de temporada que comúnmente eran llevadas a los “*cúes*” para ser entregadas a las divinidades; un ejemplo ilustrativo puede leerse en la descripción de la fiesta de *Tlaxochimaco*: “Teniendo juntas muchas de estas flores, juntábanlas en la casa del *cu* (...) luego en amaneciendo las ensartaban en sus hilos o mecatejos; teniéndolas ensartadas (...) las tendían en el patio de aquel *cu* presentándolas a aquel dios” (Sahagún 2016, Lib. II:123).¹⁹⁰



Figura 86. Ofrenda de flores para la “diosa” *Toci* (lámina 39r), *Codex Magliabechiano*, 1970.

Las flores también eran utilizadas para ornamentar a las esculturas de los “dioses”, pues hay testimonios que así lo refieren: “Componían con muchas flores (...) las estatuas de los (...) dioses, con guirnaldas y sartaes y collares de flores” (Sahagún 2016, Lib. II:82)¹⁹¹; sin embargo, esto último no solo se hacía con aquellas imágenes que se encontraban en los “*cúes*”, pues se hacía lo mismo con las

¹⁸⁹ Véase otros ejemplos en Sahagún (2016, Lib. II:130, 136, 140, 144, 146, 150).

¹⁹⁰ Véase otros ejemplos en Sahagún (2016, Lib. II:77, 78, 101, 123-124).

¹⁹¹ También véase Sahagún (2016, Lib. II:123-124).

esculturas de “los *calpules* y *telpochcales*, y en las casas de los *calpixques*, y principales y *maceguals*” (Sahagún 2016, Lib. II:82) (fig. 86). De acuerdo con Dupey (2020:84), todo parece indicar que las especies variaban según las preferencias que tenían los “dioses” por ciertos perfumes, asimismo señala que además de ser adornos, las flores contribuían al entorno oloroso de las distintas festividades rituales que acontecían conforme a su ciclo calendárico anual.

De igual manera, era común ofrendar las primicias de lo cosechado, es decir, “todo género de maíz y todo género de frijoles, y todo género de chíá” (Sahagún 2016, Lib. II:78), al igual que las mazorcas de maíz reservadas para ser utilizadas como semillas durante la siembra venidera (Sahagún 2016, Lib. II:78, 103, 132). En *Primeros Memoriales* encontramos una cita la cual refiere a manera de resumen cada una de estas ofrendas: “*Azo centli, anozo chia, anozo xochitl, anozo intlein, auh inic tlamanaia*” [Con mazorcas de maíz, o con chíá, con flores, o con cualquier otra cosa, y en esta forma hacían ofrenda] (León Portilla, 1992:46-47).

En el mismo texto se menciona que entre las ofrendas también estaban las mantas u ornamentos nuevos: “*Tlamanaloya (...); anozo tilmatli, anozo intlein iancuican mochioa*” [Se hacían ofrendas (...) con mantas o cualquier cosa que se producía de nuevo] (León Portilla, 1992:46-47); así como una serie de platillos preparados especialmente para la ocasión, los cuales durante las mañanas debían ser llevados en vasijas de barro a los “dioses” de los “*cúes*” (León Portilla, 1992:47). Estos debían ir tapados antes de ser entregados a las divinidades, pues era importante que conservaran el vapor, ya que éste fungía como vehículo de alimento (Dupey, 2020b:92).

En la *Historia General*, Sahagún refirió lo mismo al decir que “la gente ofrecía comida en todos los *cúes* y oratorios” (Sahagún 2016, Lib. II:85), pero a diferencia de *Primeros Memoriales*, en dicha crónica indicó que estos platillos eran tamales elaborados con distintos ingredientes: “*Tenextamalli*”, “*Xocotamalli*”, “*Miauatomalli*”, “*Yacacoltamalli*”, “*Necutamalli*”, “*Yacacollaoyo*”, “*Exococolotlaoyo*” (Sahagún 2016, Lib. II:118), “*Tzatzapaltamali*” (Sahagún 2016, Lib. II:101), “*Huauhquiltamalli*” y “*Chalchiuhtamalli*” (Sahagún 2016, Lib. II:147).¹⁹²

Por otro lado, a los “*cúes*” “llevaban braseros, y (...) encendían lumbre y hacían brasas” (Sahagún 2016, Lib. II:107). Los braseros –redondos y cuadrados– permanecían en medio de sus “patios” (León Portilla, 1992:48-49)¹⁹³, en “las salas de los templos” y “delante de los altares de los ídolos”; en cuyos recipientes debía haber fuego de noche y de día (Sahagún 2016, Lib. II:161, 167; Motolinia, 2014:33-34; Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:213). También llevaban *tlemaitl* [incensarios] para depositar el *copalli* [copal], porque era costumbre ofrecer incienso en estos lugares (Sahagún 2016, Lib. II:161), ya

¹⁹² Los *tamalli* podían ser compartidos con aquellos que prestaban sus servicios en el culto, o bien, con los que asistían a las festividades anuales (Sahagún 2016, Lib. II:118).

¹⁹³ En *Primeros Memoriales* encontramos lo siguiente: “*Auh zan noviian in tletlaliloia: yn teuitvalco, in tlequazco in uncan tlatlaia*” [Así por todas partes era encendido el fuego: en el patio del dios, allí ardía en grandes braseros] (León Portilla, 1992:76-77).

que con el humo aromático “comenzaban luego a incensar (a) todas las estatuas de los “*cúes*” (Sahagún 2016, Lib. II:143), hacia los cuatro rumbos del cosmos y cada día al salir el Sol (León Portilla, 1992:49, 71-72; Sahagún 2016, Lib. II:167).

En un fragmento de *Primeros Memoriales* se narra cómo se llevaba a cabo la ofrenda de incienso en los “*cúes*”: “*Uncan contemaia in tlexochitl, in tlemaco yc conxopiloaya in tlexochtli, yn ocoxupiloque tlexochtli, niman ic conteman copalli yc valquiza in ixpan diablo (...) auh yn amoquetzaco ixpan diablo, niman nauhcampa quiyava intlemaitl*” [Allí colocaban brasas, en el sahumador apoyaban las brasas, cuando ya las apoyaron, enseguida colocan copal, y vienen a salir ante la figura del dios (...) y cuando venían a estar ante la figura del dios, entonces hacia los cuatro rumbos ofrecían el sahumador] (León Portilla, 1992:48-49).

Otra de las ofrendas presentadas en los “*cúes*”, documentada tanto en la *Historia General* como en *Primeros Memoriales*, es la “sangre de codornices” cuyo líquido debía rociarse “delante de las imágenes” (Sahagún 2016, Lib. II:107, 162, 167); comúnmente, a estas aves sacrificaban al comienzo de las ceremonias importantes y durante el amanecer: “*Ca icoac in tlatototzintli ixpan quiqechcotonania in diablo, no coniaiviaya uncan contlazaia yn ixpan diablo. Uncan tlapapatlatoc in itlac in tototzintli*” [Decapitaban a las avecillas delante del dios, las levantaban también y las arrojaban ante él. Allí quedaba aleteando el cuerpo de las avecillas] (León Portilla, 1992:56-57).¹⁹⁴ Asimismo, era común degollarlas y ofrecerlas antes de los rituales de sacrificio humano: “Venía un sacerdote con una codorniz y cortábale la cabeza, arrancándose delante del cautivo” (Sahagún 2016, Lib. II:99).

Cabe añadir que en la *Historia General* se enfatiza una constante práctica de sacrificio humano en los diferentes “*cúes*”, cuya práctica además de ser fundamental en las actividades rituales, a menudo tenía lugar en las distintas festividades hechas para los “dioses” que iban acorde con sus ciclos calendáricos (Sahagún 2016, Lib. II:75, 77, 84-86, 89, 96-99, 127, 154-159, 162, 166). Algunos ejemplos son el *cu* de *Tlaloc* para la fiesta de *Tecuilhuitontli*¹⁹⁵; el *cu* de *Yopico* para la fiesta de *Atlcahualo* y *Tlacaxipehualiztli*¹⁹⁶; el *cu* de los *Tlaloque* para la fiesta de *Etzalqualiztli*¹⁹⁷; en el *cu* de *Huitzilopochtli* para la fiesta de *Ochpaniztli*, *Panquetzaliztli*, *Tlacaxipehualiztli* y *Tititl*¹⁹⁸; el *cu* de los “dioses” *Mixcoatl*, *Tlamatzincatl* y *Coatlan* para la fiesta de *Quechollitl*¹⁹⁹ y en el *cu* del “dios” *Cinteotl* para la fiesta de *Uey Tecuilhuitl*.²⁰⁰

¹⁹⁴ Sahagún (2016, Lib. II: 103, 107, 130).

¹⁹⁵ Sahagún (2016, Lib. II:81, 117).

¹⁹⁶ Sahagún (2016, Lib. II:75, 96-98).

¹⁹⁷ Sahagún (2016, Lib. II:80, 114).

¹⁹⁸ Sahagún (2016, Lib. II:84, 87, 89, 97, 129, 145).

¹⁹⁹ Sahagún (2016, Lib. II:87, 137-138).

²⁰⁰ Sahagún (2016, Lib. II:82, 121-122).

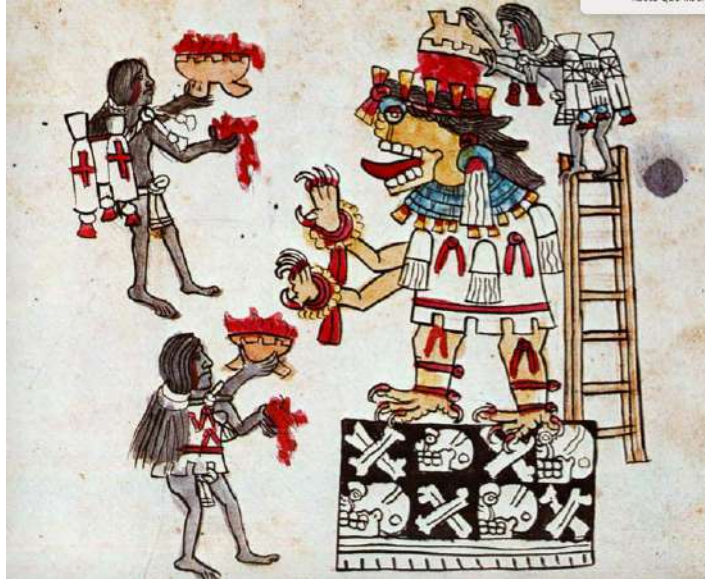


Figura 87. Sacerdotes alimentando a Mictlantecuhtli con sangre (lámina 88r), *Codex Magliabechiano*, 1970.



Figura 88. Devotos haciendo penitencia con espinas de maguey (lámina 79r), *Codex Magliabechiano*, 1970.

En *Primeros Memoriales* Sahagún a su vez especificó que la sangre humana servía como alimento para los dioses: “*In icoac oconelteque in tlacotli, anozo malli, niman quicuia in tlacotli, anozo malli, niman quicuia in iezzo caxtica yoan azo amatl contlazaia in caxic quichichinaltiaia yn ezli. Niman ic quitquia caxtica ynizquintin diablome in tenco quintlatlaliliaia yn ezli muchintin yn iezzo teumicqui*” [Cuando habían abierto el pecho al esclavo o al cautivo, enseguida tomaban de su sangre en una escudilla y arrojaban un papel allí que chupara la sangre. Llevaban luego (la sangre) en la escudilla e iban aplicando en los labios de todos los dioses la sangre del “muerto divino”] (León Portilla, 1992:56-57); y que por dicha razón, “en los *cúes*” debía derramarse sangre “de noche y de día” (fig. 87).

Los devotos encargados de realizar las actividades rituales en los “*cúes*”, además de ofrecer a “hombres y mujeres (...) delante de las estatuas” mediante el sacrificio humano, también ofrecían su propia sangre pasando “muchas pajas gruesas de heno” sobre sus lenguas para hacerlas sangrar, otras veces se dice que cortaban sus orejas, y en otras más hacían sangrar sus brazos o piernas con cañas verdes y puntas de maguey (Sahagún 2016, Lib. II:161-162, 167; Graulich y Olivier, 2004:128) (fig. 88). De cualquier manera, la emanación del olor de la sangre fresca tanto humana como la de los animales sacrificados, también era de suma importancia, debido a que el aroma por sí mismo también era capaz de deleitar a las divinidades (Dupey, 2020b:84).

Podemos concluir que, de igual manera, los documentos coloniales refieren las cuantiosas ofrendas que de forma generalizada se les iba a entregar a los “dioses”, en especial durante sus fiestas, aunque algunas también podían entregarse en días ordinarios; entre ellas destacan las cosechas de flores y de diversos frutos como maíz, frijol, chía; mantas, ornamentos y productos nuevos; lumbre, incienso y diversos platillos, destacando entre ellos las distintas preparaciones de *tamalli*. Delante de las esculturas de los “dioses” también ofrendaban animales –aves o *tototzintli*– y seres humanos –los llamados *ixiptla* entre otros cautivos– que habían sido sometidos a las prácticas de sacrificio ritual; la sangre que emanaba de ellos debía depositarse en recipientes para luego ofrecérselas, pues este líquido precioso era el alimento predilecto de las divinidades.

IV. EL TEMPLO DE QUETZALCOATL DEFINIDO POR LAS CRÓNICAS (S. XVI Y XVII)

LAS CARACTERÍSTICAS ARQUITECTÓNICAS

La búsqueda de referencias acerca del templo que le fue construido al “dios del aire o viento” llamado *Quetzalcoatl* nos ha permitido recuperar aquellas características que lo definen como uno de los ejemplares arquitectónicos, que por su altura y la forma distintiva de su “basamento piramidal”, debió permitir su fácil reconocimiento dentro de los recintos ceremoniales prehispánicos que estuvieron en funcionamiento poco antes de la conquista. Sin duda, la *Historia de las Indias* de Durán es el documento colonial donde se proporcionan los registros más detallados de un templo edificado para este “dios”, cuyas descripciones, corresponden al templo que se ubicaba dentro del recinto ceremonial de *Cholula*.

El gran recinto de esta ciudad, aunque no se afirma o se dice explícitamente por Durán, pudo ubicarse en el actual San Pedro Cholula del estado de Puebla. Lo que se preservó en el manuscrito de Durán fueron algunos registros de dicho asentamiento prehispánico, siendo señalado como aquel lugar donde *Quetzalcoatl* recibió mayor veneración por ser el “dios patrono” y protector. Cuando Durán se está refiriendo al templo, otro de los lugares citados es la antigua *Tenochtitlan* del Centro Histórico de la Ciudad de México, sin embargo, el cronista lo cita para aclarar que ahí “tenían no tanta cuenta de hacerle fiesta (a *Quetzalcoatl*), como en *Chollolan*”, debido a que “no era la advocación de la ciudad” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:121).

Este contraste se entiende mejor al revisar las descripciones de los diversos templos –los “*cu*” o “*cúes*”– de la *Historia General* de Sahagún, ya que en ella no encontramos referencia sobre el templo de *Quetzalcoatl* que se localizaba en *Tenochtitlan*; por la misma razón, en Sahagún tampoco se enuncian sus características arquitectónicas, y mucho menos, la actividad ritual concreta que se llevaba a cabo en este edificio.²⁰¹ No obstante, entre los años 2009 y 2010 el Proyecto de Arqueología Urbana (PAU) de la Ciudad de México dijo hallar parte de los restos arqueológicos de aquel “basamento piramidal” que durante los siglos XV y XVI había sostenido al templo del “dios del viento”, siendo su cualidad más distintiva la circularidad que lo caracterizaba –con 18 m de diámetro–, la cual como veremos, es mencionada con regularidad en las descripciones de los cronistas (Matos y Barrera 2011:73, 76; Barrera, 2018:54; Barrera, 2019:100).

Para aproximarnos a la comprensión del templo de *Quetzalcoatl*, además de Durán hemos revisado a Torquemada, ya que es otro de los cronistas que brindó información sobre un templo redondo,

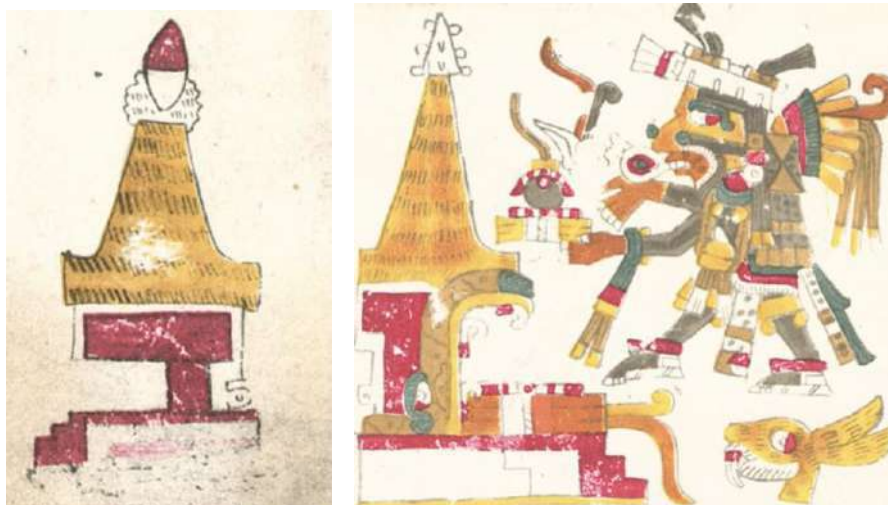
²⁰¹ La única mención que hallamos se encuentra en el v. III del *Códice Florentino*, sin embargo, es parte del relato mítico de *Quetzalcoatl Topiltzin* y del lugar de donde provenía –de la ciudad de *Tollan*–: “*Auh in vnca onoca in iteupan, cenca vecapa, cenca quauhtic, ixachiquauhtic*” [Y ahí estaba su templo, era muy alto, muy alto, extremadamente alto] (Sahagún 1950-1982, v. III:13). Asimismo, se añade que los devotos entregaban a *Quetzalcoatl* ofrendas de incienso, papel y objetos valiosos: “*In teupan, amatl, copalli (...) maxtlatl, tilmatli, cozcatl, quetzalli, chalchiuvtl, in quivenchioaia*” [Llevaban al templo papel, incienso (...) taparrabos, tilmas, collares, plumas preciosas, piedras verdes, que daban como obsequios] (Sahagún 1950-1982, v. III:63).

aunque en su caso, los detalles escasean; incluso, carecen de una referencia exacta del lugar al que pertenecía el edificio que está describiendo, pues no se sabe si se refiere al de *Cholula* o si éste formaba parte de otro recinto ceremonial –quizá pueda referirse al de *Tenochtitlan*–. Más que una perspectiva general, lo recuperado es básicamente una mirada particular del templo de *Cholula*, cuya información es complementada con datos generales provenientes de otros testimonios relevantes sobre el tema.

Comencemos con los elementos constructivos y sus respectivos espacios arquitectónicos. Durán lo describe como “un templo alto” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:119), pues “había sesenta gradas para subir a él, no más”, al subir “aquellas gradas” se llegaba a la parte más alta donde había “una pieza toda redonda” de grandes dimensiones –la habitación– “que aunque era grande, era a echura de horno”; tenía como acceso principal una “boca de horno, ancha y baja, que para entrar era menester inclinarse mucho” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:121).



Figuras 89 y 90. Representaciones miniaturas de templos redondos con sus techos cónicos (Periodo Posclásico Tardío), Ciudad de México. Tomado de Mediateca INAH.



Figuras 91 y 92. Templos redondos con techos cónicos hechos de *xacalli* (págs.10 y 14), *Códice Borgia*, 1898. Tomado de FAMSI.

El templo “tenía por techo una copa redonda, pajiza, que ellos llaman *xacalli*” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:122), cuya redondez del techo ciertamente coincidía con la forma de su “pieza” la cual también era redonda, pues ello hacía posible su ensamblaje (figs. 89-92). Durán narra que después de subir las “gradas” –o escalinata–, inmediatamente había un “patio” –o explanada– ubicado justo frente a la “pieza” –o habitación–; a esta explanada, la refiere como “un patio muy encalado” y de “mediana anchura” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:121), dicho en otras palabras, con el típico enlucido de cal que caracteriza a los pisos arqueológicos recuperados en diversos centros ceremoniales del Altiplano central mexicano.²⁰²

Por último, Durán menciona que al interior de la “ancha y larga pieza” del templo había “un altar aderezado todo lo posible” con joyas, plumas preciosas y mantas muy bien labradas, donde estaba colocada la escultura de *Quetzalcoatl* hecha de “palo” –de madera– con la típica representación antropozoomorfa que describimos en el capítulo anterior: “El cuerpo de hombre y la cara de pájaro colorado” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:119).

Contrastando el contenido de Durán con el de Torquemada encontramos una primera coincidencia, esta es la forma redonda del templo identificada arqueológicamente desde hace décadas por varios estudiosos del tema. En Torquemada hay al menos dos enunciados expresando dicha cualidad: “Estos indios de esta Nueva España formaban y hacían el templo del dios aire (...) redondo” (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:208); y “Éste era, en su hechura y forma (...), redondo” (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:208).

Asimismo, Torquemada incluyó una justificación del por qué el “dios del aire o viento” tenía un templo circular: “Y la razón que daban acerca de su redondez, era decir que así como el aire lo anda y rodea todo, así se le había de dar casa que en su hechura manifestase sus efectos” (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:208). Otro detalle que menciona es el acceso de la habitación, la cual “tenía la forma y hechura de boca de sierpe feroz y grande, y pintada (...) con sus ojos, dientes y colmillos” (Torquemada 1975, Vol. III, Lib. VIII:208). Esta última decoración está ausente en la descripción de Durán, ya que no fue mencionada en ninguna parte de su manuscrito.

A su vez, Durán añadió a las “salas” o “aposentos” en la descripción del templo de *Quetzalcoatl*, que como comentamos, eran aquellos espacios complementarios donde residía el grupo sacerdotal. El cronista cuenta que el sacerdote en turno era quien “tenía a cargo imponer y enseñar a aquellos muchachos y de hacer todas las ceremonias al ídolo” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:122). Asimismo, era quien estaba a cargo de hacer “todas las ceremonias (como se hacía) en los demás

²⁰² Torquemada menciona en su crónica que “los patios y suelos eran teñidos de almagre bruñido y incorporado con la misma cal, y tan limpios y lucidos” (Torquemada 1975, Lib. VIII, Cap. IX:213).

(templos)”, es decir, “incensar esta imagen cuatro veces entre día y noche, y hacer y cumplir todos los ritos de ofrendas y sacrificios (para honrarle)” (Durán 1880, Tomo II, Cap. XXXXVIII:156-157).

Sin embargo, no siempre era el mismo sacerdote, pues había alrededor de tres o cuatro de ellos, servían “una semana uno y otra semana otro sin salir de allí”, y diariamente tocaban “a la hora en que se pone el Sol un gran tambor” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:122). El tambor era tan grande que, al hacerlo sonar desde el templo, se escuchaba “por toda la ciudad” de *Cholula*; su sonido era para la gente señal de guardarse, porque con él recogían “los mercados” y todo quedaba “en tanta quietud y sosiego”, en “tanto silencio que parecía que no había hombre”. Uno de los testimonios del cronista refiere que al oír el tambor decían: “Recojamos pues ha tocado *Yecatl* que era (el) segundo nombre (de *Quetzalcoatl*)” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:122).

Por la mañana, “al alba cuando ya amanecía”, aquel sacerdote en turno también debía tocar su tambor, “con cual sonido daba señal que amanecía y así los caminantes y forasteros se presentaban con aquella señal para sus viajes estando hasta entonces como impedidos sin poder salir de la ciudad”; pero “los caminantes y forasteros” no eran los únicos, ya que “también se aprestaban “los labradores, mercaderes y tratantes (...) para ir a sus mercados y (...) a sus labranzas”, mientras que las mujeres, se aprestaban para “barrer sus pertenencias (...) y muchas veces la ajena” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:122).

Para concluir podemos decir que gracias a que contamos con el testimonio detallado sobre las particularidades arquitectónicas que poseía el templo donde se le rendía culto a *Quetzalcoatl* en la ciudad de *Cholula*, tenemos un punto de referencia relativamente sólido del cual partir para identificar en otras fuentes, tanto históricas como arqueológicas, basamentos arquitectónicos que pudieron haber funcionado como lugares de culto dedicados a esta divinidad. Elementos generales como su destacada altura, “un patio muy encalado” o la presencia de un “altar aderezado”, sugieren con certeza su función como templo o lugar principal de culto, mientras que particularidades como “una pieza toda redonda”, “una copa redonda” a modo de techumbre, o la presencia de un ídolo con “el cuerpo de hombre y la cara de pájaro colorado”, nos indican un espacio arquitectónico específico para la deidad del “aire” o “viento”. Llama la atención que a *Quetzalcoatl* le hayan edificado su templo redondo, y que según las creencias, la razón haya sido porque al manifestarse en él, el “dios” lo rodeaba todo, pues se sabía que este era uno de sus efectos, cuya cualidad parece referirse a aquel movimiento que le era distintivo a la divinidad cuando incrementaba su fuerza, el cual era el arremolinamiento o torzal.

LAS FESTIVIDADES PARA QUETZALCOATL

En la *Historia de la Indias* de Durán, además de encontrar registros del templo redondo y de las actividades rituales que el grupo sacerdotal desempeñaba en él, también hallamos algunas descripciones sobre la gran fiesta que los cholultecas hacían a este “dios del aire o viento”. En principio, parece quedar clara la suntuosidad que caracterizaba a dicha celebración, pues para llevar a cabo el ritual, se decía que en *Cholula* “empleaban cuanto habían granjeado todo el año, sólo para aventajarse de las demás ciudades y mostrar y dar a entender (su) grandeza y riqueza” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:118-119).²⁰³

Ese día tan especial ornamentaban el templo, así como el “patio” al cual “enramaban y aderezaban (...) (con) toda diversidad de rosas y rica plumería colgando a trechos muchos y diferentes pájaros y conejos y otras cosas” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:122). Su “patio” o “explanada de medianas dimensiones”²⁰⁴ se convertía en el escenario de los “bailes y regocijos” de los señores y mercaderes, quienes danzaban “con todas sus riquezas y ricos atavíos”; asimismo, el “patio” era el escenario de los “muy graciosos entremeses” de aquellas teatralizaciones que presentaban (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:122).

Durán proporciona la descripción de una teatralización, cuyo contenido resulta significativo por la particularidad de sus personajes principales: 1) Un “buboso fingiéndose estar muy lastimado” por sus bubas, quien aparecía en escena “quejándose de los dolores que sentía (y) mezclando muchas graciosas palabras”; 2) “Dos ciegos” y 3) “Otros dos muy lagañosos”, quienes hacían “una graciosa contienda” en la cual se “moteja(ban) los ciegos con los lagañosos” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:122-123). Por último salían: 4) “Un aromadizado y lleno de tose fingiéndose muy acatarrado haciendo grandes ademanes y graciosos”, junto a 5) “Un moscón y un escarabajo saliendo vestidos al natural de estos animales (...) todos los cuales entremeses (...) eran de mucha risa y contento” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:123).

En palabras del cronista, la teatralización descrita iba fundamentada “en que a este ídolo *Quetzalcoatl* tenían por abogado de las bubas y del mal de los ojos y del romadizo y tose”, por eso en la festividad los que padecían alguna de estas enfermedades le pedían su sanación: “Así todos los apasionados de estos males y enfermedades acudían con sus ofrendas y oraciones a este ídolo (*Quetzalcoatl*) y (al) templo” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:123).

Cabe aclarar que *Quetzalcoatl* no era la única deidad relacionada con las bubas, ya que *Tlaloc* y los *Tlaloque* “eran los patronos de estas enfermedades”, lo mismo se decía de la “diosa” *Zapotlatenan*,

²⁰³ Graulich (1999:250) y Dupey (2021:84) han comentado que esta festividad correspondía a la veintena de *tititl* entre los cholultecas.

²⁰⁴ Durán no menciona la longitud que debió tener el “patio” del templo de *Quetzalcoatl*, sin embargo, proporciona las medidas del “teatro” que se colocaba en este lugar: “Había en medio de este patio un pequeño teatro de treinta pies en cuadro muy encalado” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:122).

pues a ella le atribuían una estrecha relación con la sarna, las bubas entre otras enfermedades parecidas, ya que era capaz de curarlas con el *uxitl* que había inventado –aceite sacado de la resina del pino– (Broda, 1971:255, 311-312). De acuerdo con Broda (1971:255), previo a la conquista “la gente creía que el agua (también podía) cura(r) estas enfermedades”, y para no contraerlas, en momentos específicos del año, como en la fiesta de *Tepeilhuitl*, se bañaban en los ríos y en los cuerpos de agua. Según un testimonio de Motolinía, otra forma de curar las bubas era comer “unas culebras hechas de semilla” (Motolinía, 1967:46, citado en Broda, 1971:304).

Continuando con el relato de Durán, se dice que las demás personas también acudían al templo y ahí ofrecían delante del altar “aves de las vivas y de las guisadas”, así como “unos tamales (...) (con) grandes pedazos de gallina o gallo cocidos de lo cual hacían mucha cantidad”, ya que eran repartidos y consumidos por los asistentes; este platillo se elaboraba con maíz, sin cal y sin sal, únicamente en agua, cuya masa iba envuelta en las mismas hojas de la mazorca (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:123-124). A los que les era imposible ofrendar estos tamales, llevaban ante el “dios” productos ordinarios como copal, hollín, plumas, tea, papel, cenceño, incluso llevaban unas “tortillas pequeñas en figuras de pies y manos”; todo ello según Durán, “tenía su particular fin y objeto” (Durán, 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:123).

Con respecto a este último alimento ofrendado, Graulich y Olivier (2004:135) y Mikulska (2007:20-22) ya habían identificado que en el *Mictlan* se ingerían los pies, las manos, los corazones y los ojos, dicho de otra manera, eran las deidades que moraban allí las que se alimentaban de las distintas partes del cuerpo de los seres fallecidos²⁰⁵; asimismo, resulta de suma relevancia el difrasismo que se conformaba a partir de las dos extremidades mencionadas: *in maitl*, *in icxitl* [los pies, las manos], cuyo significado aludía al cuerpo en su plenitud; llama la atención que dicho difrasismo haya sido mencionado por *Quetzalcoatl* cuando le informó a *Tezcatlipoca* acerca del malestar que sentía a causa de la enfermedad: *Ca cenca noviã ninococova acan veli in momac, in nocxic, vel çoçotlaoa in nonacaio* [En todas partes estoy muy enfermo, en ninguna parte [está] mi mano, mi pie, mi cuerpo está bien cansado].

La fiesta principal de *Quetzalcoatl* no solo consistió en lo referido hasta ahora, ya que cuarenta días antes de la celebración, los mercaderes compraban a un esclavo con un propósito específico el cual era convertirlo en la imagen o representación del “dios” durante este tiempo hasta la llegada del gran día. El esclavo debía ser “sano de pies y manos, sin macula ni señal ninguna que fuese tuerto ni con nube en los ojos, no cojo ni manco ni contrecho, no lagañoso ni buboso ni desdentado, no había de tener señal ninguna de que hubiese sido descalabrado ni señal de divieso, ni de bubas ni de lamparones” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:120).

²⁰⁵ Esta parece ser una de las razones por las cuales otras divinidades, además de *Quetzalcoatl*, recibían como ofrenda los pequeños panes hechos en forma de pies y manos, pues lo mismo se le entregaba a la “diosa” *Cihuacoatl* y al “dios” *Huitzilopochtli* (Mikulska, 2007:23).

Una vez comprado, “le purificaban bañándole dos veces en el agua de los dioses”; posteriormente, “le vestían a la misma manera en la que el ídolo estaba vestido”, colocándole aquellos atavíos característicos que referimos con detalle en el capítulo anterior: “La coraza, el pico de pájaro, la manta, el joyel, las calcetas y carrillos de oro, el braguero, la rodela” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:120) (fig. 93). Además, era “servido y reverenciado” y tenía por compañía “su guarda y otra mucha gente”; cada noche lo enjaulaban para que no escapara y por las mañanas le sacaban de la jaula; lo alimentaban con muy buena comida y lo ornamentaban con flores cuando salía a bailar y cantar en público (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:120).



Figura 93. *Quetzalcoatl* con sus atavíos más representativos (lámina 61r), *Codex Magliabechiano*, 1970.

Faltando nueve días para su fiesta, realizaban una ceremonia llamada “*neyolmaxilliztly*” en la cual “dos viejos muy venerables de las dignidades del templo” lo visitaban para decirle que moriría; durante ella, el “*ixiptla* del dios” debía “responder que fuese muy enhorabuena”, si después de la ceremonia “le veían que se entristecía y que ya no bailaba con aquel contento”, mandaban a hacerle una pócima que le daban de beber a la cual nombraban “*ytzpacalatl*”, con ella el cautivo “quedaba sin ninguna memoria de lo que le habían dicho” los viejos, trayendo de vuelta su alegría y contento, pues el estado de tristeza lo tenían por “mal agüero y pronóstico de algún mal futuro” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:120-121).

El día de la fiesta, en la noche “después de haberle hecho mucha honra de incienso y música”, tomaban al “*ixiptla* del dios” y lo sacrificaban “haciendo ofrenda de su corazón a la Luna”²⁰⁶, luego

²⁰⁶ Graulich (1999:250-251) ha interpretado a la Luna como la personificación de *Tezcatlipoca*, cuyo ritual lo que hacía era recrear la victoria de dicha divinidad sobre el “dios del viento”. También véase Dupey (2021:89).

arrojaban su corazón al “ídolo” de madera que se encontraba dentro del templo, finalmente dejaban “caer el cuerpo muerto por las gradas”, y abajo era recogido por “los que lo habían ofrecido que eran los mercaderes”, quienes debían llevarlo a “la casa del más principal” para prepararlo como alimento ritual y comerlo en la mañana, pero antes daban “los buenos días al ídolo (del templo) con un pequeño baile” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:121).

Hay un último detalle que proporciona Durán sobre el gran festejo que le hacían en *Chollolan* y es la fecha exacta del evento: “La fiesta de este ídolo celebraban los naturales a tres de febrero” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:120); posteriormente, el cronista vuelve a reiterar esta misma fecha para indicar dicha celebración: “Llegado el mismo día de la fiesta que como he dicho era a tres de febrero” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:121).²⁰⁷ En la narración de los acontecimientos que hemos citado, además del día “tres de febrero”, también se especifica que acontecía en la “época de seca”, cuyo testimonio fue mencionado en la descripción de los preparativos, pues se dice que también hacían “unos platos de cañas secas de maíz atadas unas con otras (...) (que) denotaban la sequedad del tiempo que era entonces” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:123).²⁰⁸

Sahagún en su *Historia General* proporciona información la cual resulta relevante y complementaria con lo que acabamos de mencionar. En el Libro II escribió que la primera veintena, conocida entre los mexicas como “*Atlcachualo*”²⁰⁹, y por otros poblados nahuas –sin especificar en cuáles– “*Quauitleoa*”²¹⁰, se llevaba a cabo el segundo día del mes de febrero: “*Atlcachualo* (...) comenzaba (el) segundo día de febrero” (Sahagún 2016, Lib. II:95); dicho en otras palabras, *Atlcachualo* coincidía con el gran festejo que los cholultecas hacían a su “dios” *Quetzalcoatl*.

Como es bien conocido, en *Tenochtitlan* la fiesta de *Atlcachualo* estaba dedicada a los “dioses de la lluvia y del agua”, destacando entre ellos *Chalchiuhtlicue* y un conjunto de deidades a quienes llamaban con el término genérico *Tlaloque*: “(Era) a honra, según algunos, de los dioses *Tlaloque* que los tenían por dioses de la pluvia; y según otros de su hermana la diosa del agua *Chalchiuhtlicue*” (Sahagún 2016, Lib. II:75). Pero no eran los únicos, pues al menos en *Tenochtitlan* entre los “dioses de la lluvia y del agua” figuraba *Quetzalcoatl*, ya que de acuerdo con Sahagún, esta celebración también se hacía a honrar del “gran sacerdote o dios de los vientos *Quetzalcoatl*” (Sahagún 2016, Lib. II:75).

Autores como Broda (1971:255) y Dupey (2003:102) –por mencionar algunos– han dicho que el “dios” *Quetzalcoatl* era uno de estos *Tlaloque* festejados en *Atlcachualo*. Para comprender esta

²⁰⁷ El día 3 de febrero del manuscrito de Durán es una fecha proporcionada en “calendario juliano”. En calendario gregoriano esta misma corresponde al día 13 de febrero.

²⁰⁸ La *Relación de Cholula*, por su parte, menciona que “los seis meses del año, que son desde abril hasta entrante octubre, llueve, y siempre son más [las aguas] en los meses de julio, agosto y septiembre (Relación de Cholula, 1985:277); por consiguiente, de noviembre a mayo era el periodo de la “época de seca”.

²⁰⁹ “El primer mes (...) se llamaba entre los mexicas *atlcachualo*” (Sahagún 2016, Lib. II:75).

²¹⁰ “El primer mes (...) se llamaba (...) en otras partes *quauitleoa*” (Sahagún 2016, Lib. II:75).

aseveración, es necesario aclarar que la palabra *Tlaloque* no solo hacía referencia a “pequeñas entidades pluviales”, pues se sabe que este mismo vocablo a veces era utilizado para referir a un conjunto de deidades con características y cultos definidos, quienes compartían una “estrecha relación con el agua y la fertilidad”; se asume que además de *Quetzalcoatl*, *Tomiyauhtecutli*, *Yauhuqueme*, *Zapotatlanen*, *Chalchiuhtlicue*, *Uixtocihuatl*, *Opochtli*, *Papaztec* y *Nappatecuhtli* también eran “dioses-tlaloque” (Broda, 1971:311; Martínez, 2017:261-262).

Cabe señalar que en Durán (1880, Lib. II:269-271; 1995:246) son pocas las referencias sobre *Altcahualo*, o mejor dicho sobre “*Quauitleoa*” o “*Quahuitlehua*”, pues este es el nombre que emplea en su *Historia de las Indias*²¹¹; por ejemplo, no hay especificaciones acerca de las deidades a quienes celebraban²¹², a pesar de ello, es claro advertir que la festividad tuvo como finalidad pedir por un año fértil y próspero, pues vemos que tanto Durán al igual que Sahagún, coinciden en afirmar que a través de dicha veintena se daba paso a la transición de un ciclo de la naturaleza, y por lo tanto, era preciso comenzar los rituales de petición de lluvia.

Sahagún menciona que en *Tenochtitlan* estas peticiones iban acompañadas del ritual de sacrificio de infantes; siguiendo el contenido de su manuscrito, los niños eran ofrecidos desde *Altcahualo* o *Quauitleoa* –primera veintena– hasta *Uey tozoztli* –cuarta veintena–: “Los niños que mataban juntábanlos en el primer mes (...) e íbanlos matando en todas las fiestas siguientes hasta que las aguas comenzaban de veras; y así mataban algunos en el primer mes, llamando *Quauitleoa*; y otros en el segundo, llamado *Tlacaxipehualiztli*; y otros en el tercero, llamado *Tozoztontli*; y otros en el cuarto, llamado *Uey tozoztli*, de manera que hasta que comenzaban las aguas abundantemente, en todas las fiestas (los) crucificaban” (Sahagún, 2016, Lib. II:78).

Los sacrificios acontecían en lugares específicos, como en *Pantitlan*, el “remolino o sumidero de la laguna de *Mexico*”²¹³, y en las cumbres de algunos montes, entre los cuales destacan el *Quauhtepetl*, una “sierra eminente que está cerca de *Tlatelolco*”²¹⁴; el *Ioaltecatl*, una “sierra eminente que está cabe de *Guadalupe*”²¹⁵; el *Tepetzinco*, un “montecillo que está dentro la laguna frontero de *Tlatelolco*”²¹⁶; el

²¹¹ Asimismo el cronista dice que a esta veintena también se le conoció como “*Xochtitzquilo*”, *Atlmotzcuaya*” y “*Xilomaniliztli*” (Durán 1880, Lib. II:269-270).

²¹² Durán (1880, Lib. II:270-271) dice que a los diecisiete días de esta veintena se hacía la fiesta del Sol, cuya imagen reverenciada era a manera de una mariposa [*Ollin*], sin embargo, aclara que ésta no formaba parte de las 18 fiestas conocidas como “veintenas”, más bien se trataba de una celebración particular.

²¹³ Los infantes que sacrificaban en este lugar llamaban “*Epcotl*” y a sus atavíos les decían “*epnepaniuhqui*” (Sahagún 2016, Lib. II:96).

²¹⁴ A los infantes que sacrificaban en este lugar “componíanlos con los papeles teñidos de color encarnado” (Sahagún 2016, Lib. II:96).

²¹⁵ Los que sacrificaban en este lugar llevaban “unos papeles teñidos de negro con unas rayas de tinta colorada” (Sahagún 2016, Lib. II:96).

²¹⁶ A la niña que sacrificaban le decían *Quetzalxoch* “porque así se llamaba también el monte” y “componíanla con unos papeles teñidos de tinta azul” (Sahagún 2016, Lib. II:96).

Poyauhtla, un “monte que está en los términos de *Tlaxcala*”²¹⁷; el *Cocotl* un “monte que está cabe Chalco Atenco”²¹⁸; y por último el *Yauhqueme*, cuya serranía “está cabe *Atlacuihuaya*”²¹⁹, entre otros.

Los niños tomaban el nombre de los lugares a donde eran llevados, allí les extraía el corazón para ofrecérselo a los “dioses”, y en ocasiones, preparaban sus cuerpos como alimento ritual: “Sacaban los corazones en aquellos montes y a otros en ciertos lugares de la laguna” (Sahagún 2016, Lib. II:75, 95). Se dice que para el traslado, los colocaban en unas “andas” o “literas” ornamentadas con flores, plumas y otras joyas, y así era como iniciaban las procesiones cantando, bailando y tocando flautas y trompetas (Sahagún 2016, Lib. II:75, 96) (fig. 94). Los vestían con “piedras preciosas, con plumas ricas y con mantas y maxtles muy curiosas y labradas”; les colocaban “unas alas de papel”, les pintaban el rostro “con aceite de *ulli*, y en medio de las mejillas les ponían unas rodajitas de blanco” (Sahagún 2016, Lib. II:96).

Cuando los sacrificaban, se creía que su llanto pronosticaba lluvia abundante: “Y cuando llevaban a los niños (...) si iban llorando y echaban muchas lágrimas, alegrábanse (...) porque decían que (...) llovería muy presto” (Sahagún 2016, Lib. II:96).²²⁰ Asimismo, se creía que los “dioses de la lluvia y del agua” eran quienes exigían la entrega de niños pequeños, por eso mismo, estos eran buscados y comprados a sus madres: “Para esta fiesta buscaban muchos niños de teta (...) decían que estos eran más agradable sacrificio a estos dioses, para que diesen agua en su tiempo” (Sahagún, 2016, Lib. II:95).²²¹ De igual modo, era imprescindible que tuvieran como fecha de nacimiento un buen *tonalli* [signo del día] y que llevaran “dos remolinos en la cabeza” (Sahagún 2016, Lib. II:95).

Broda (1971:273) ha comentado que estos niños, así como los otros individuos quienes eran sacrificados en ciertas festividades del año, “eran la personificación viva de los dioses”, en este caso representaban a “los dioses pequeños”, es decir, a los *Tlaloque*. Ello explica por qué estos niños llevaban los nombres de los cerros y por qué se dice que eran trasladados y sacrificados únicamente en los montes –donde debieron estar los santuarios dedicados a los *Tlaloque*–, así como en la laguna de *Pantitlan* (Broda, 1971:273, 293), pues como dijimos anteriormente, estos dos espacios eran pensados como lugares que se conectaban con la morada de los *Tlaloque*, y a su vez, eran donde podían ser hallados con facilidad.

Por último, Sahagún menciona que durante la veintena de *Atlcahualo* “en todas las casas y palacios” de *Tenochtitlan* “levantaban unos palos” adornados con “unos papeles llenos de gotas de *ulli*”,

²¹⁷ Los infantes que sacrificaban en este lugar “componíanlos con unos papeles rayados con aceite de *ulli*” (Sahagún 2016, Lib. II:96).

²¹⁸ Los infantes que sacrificaban en este lugar “aderezábanlos con unos papeles la mitad colorados y la mitad leonados” (Sahagún 2016, Lib. II:96).

²¹⁹ Los infantes que sacrificaban en este lugar “ataviábanlos con unos papales de color leonado” (Sahagún 2016, Lib. II:96).

²²⁰ Véase Sahagún (2016, Lib. II:75).

²²¹ Pomar menciona que eran “niños esclavos de 7 u 8 años, mientras que “Motolinia” refiere que estos niños eran los hijos de los nobles (Broda, 1971:272).

conocidos como *amateteuitl*, porque decían que con ellos honraban a los “dioses” del agua (Sahagún 2016, Lib. II:95) (fig. 95). Los *amateteuitl* [dioses de papel] han sido reconocidos gráficamente en tres documentos: *Primeros Memoriales* de Sahagún (f. 250-r), *Codex Magliabechiano* (lám. 81r) y *Códice Tudela* (f. 57r); consistían en un conjunto de banderitas que ostentaba signos con los cuales era posible identificar a cada “dios”, pues no eran más que sus representaciones hechas de papel (Arreola *et al.*, 2014:82, 90). De acuerdo con Arreola *et al.* (2014:90-91), en los *amateteuitl* figuraban las siguientes divinidades: *Opochtli*, *Tomiautecuhтли*, *Nappatecutli*, *Atlahua*, *Amimitl*, *Cihuacoatl*, *Atlatonan*, *Toci*, *Tzapotlaltena*, *Tlaloc* y *Quetzalcoatl*.



Figura 94. Sacrificio de infantes en la veintena de *Atlahualo* (f. 250r), *Primeros Memoriales*, 1974. Bernardino de Sahagún (facsimilar).

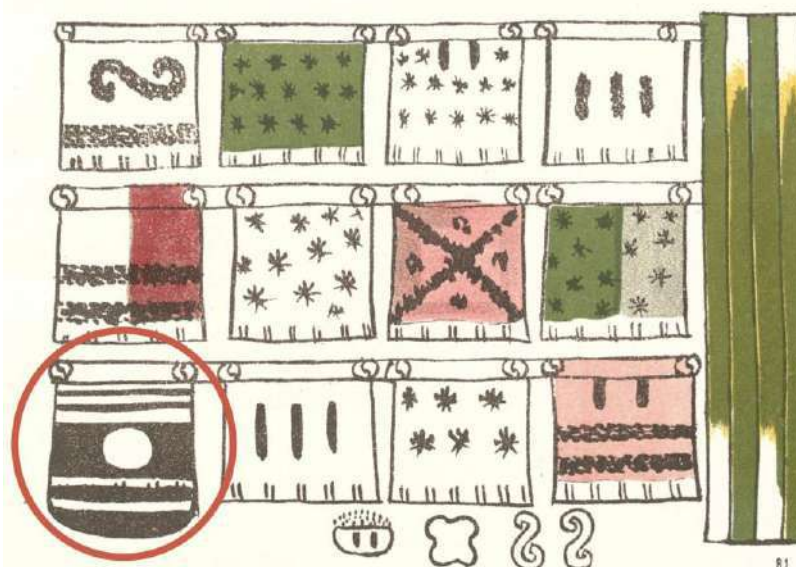


Figura 95. *Amateteotl* o *amateteuitl* [dioses de papel] (lámina 81r), *Codex Magliabechiano*, 1970.

Aquellas gotas de *ulli* o *olli* [hule], con las cuales se salpicaban a estos *amateteuitl* [dioses de papel] correspondían a la misma sustancia que era colocada en los rostros de los niños al momento de efectuar el ritual de sacrificio. Pese a las particularidades de las otras tres veintenas, en las cuales continuaban realizándose sacrificios de infantes –*Tlacaxipehualiztli*, *Tozoztontli* y *Uey tozoztli*–, vemos que conservan testimonios en los cuales puede distinguirse una continuidad del culto a los “dioses de la lluvia y del agua”, y por consiguiente, de *Quetzalcoatl*.

En *Tlacaxipehualiztli*, dedicada a *Xipe Totec* y *Huitzilopochtli*, el único enunciado que podría remitirnos al sacrificio de infantes es el siguiente: “En esta fiesta mataban todos los esclavos, hombres y mujeres y niños” (Sahagún 2016, Lib. II:97); y aunque en su descripción encontramos detalles del sacrificio, no se narra su actividad ritual, más bien se relata la de los adultos varones que participaban en la llamada “fiesta de los acuchillados”; se cuenta que en ella los varones morían y luego los desollaban para utilizar sus pieles como vestimenta durante los siguientes días (Sahagún 2016, Lib. II:97-101).²²²

Ayacachpixolo era la segunda fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, cuya celebración estaba relacionada con la primera, ya que después de haber usado las pieles de los desollados, *Ayacachpixolo* era justo el momento preciso en el que los “enfermos de sarna, o de los ojos” hacían promesa de esconder dichas pieles malolientes al interior de cuevas; ellos debían hacer esta manda con mucha solemnidad, pues era la única manera de sanar sus padecimientos (Sahagún 2016, Lib. II:101).²²³ En la descripción que Durán hace para *Tlacaxipehualiztli* se habla de unas ofrendas de “papeles rayados con *ollin*” que llevaban a los adoratorios de los montes y cuevas donde había unos “idolillos pequeños hechos de piedra y barro” (Durán 1880, Lib. II:272). Aunque no se diga explícitamente la naturaleza de estos “idolillos pequeños”, sabemos que este tipo de ofrendas solo podían ser para los “dioses de la lluvia y del agua” o entidades afines –por ejemplo las divinidades de la tierra–.

A diferencia de *Tlacaxipehualiztli*, la veintena de *Tozoztontli* cuenta con un claro testimonio sobre el sacrificio de infantes y sobre el nombre de uno de los “dioses” principales –*Tlaloc* el “dios” de la lluvia– a quienes iban dirigidas tanto las plegarias como las ofrendas: “El primer día de este mes hacían fiesta al dios llamado *Tlaloc*, que es dios de las pluvias (...) mataban muchos niños sobre los montes; (y) ofrecíanlos (...) a este dios y a sus compañeros” (Sahagún 2016, Lib. II:77). Del mismo modo, cuando Durán habla acerca de *Tozoztontli* brinda un dato adicional el cual resulta significativo, pues puntualiza

²²² Al concluir la “fiesta de los acuchillados”, los participantes hacían un “areito” en las casas reales, se ponían “aderezos o divisas o plumajes ricos”, y en lugar de flores llevaban en las manos tamales, tortillas, maíz tostado o “*momochtli*”, “bledos colorados hechos de pluma” y “cañas de maíz con sus mazorcas”; por último, hombres y mujeres realizaban una danza de clausura (Sahagún 2016, Lib. II:97-101).

²²³ Mientras esto ocurría, en la misma fiesta de *Ayacachpixolo* se iban a ofrecer flores al templo de *Iopico* [*Xipe Totec*] y se preparaban unos *tamalli* llamados *tzatzapaltamali* para *Coatlicue* o *Coatlantona* (Sahagún 2016, Lib. II:101). La descripción de *Ayacachpixolo* coincide con algunas referencias que Sahagún atribuye a la veintena *Tozoztontli* (véase Sahagún 2016, Lib. II:77, 101-102). En este caso, sus referencias las estamos citando como parte de la veintena de *Tlacaxipehualiztli*.

que a los diez días de dicha veintena era cuando “sacrificaban (...) muchachos de a doce años para abajo hasta los niños de teta” (Durán 1880, Lib. II:274; 1995:251-252).

Por último, en la veintena de *Uey tozoztli*, si bien no se hace explícito este tipo de sacrificios –al menos no en Sahagún–, dentro de su celebración seguían siendo importantes las peticiones de lluvia; de la misma manera, vemos que en la descripción de la veintena se hace hincapié sobre los “dioses” de las “mieses” y de los sustentos –el “dios” *Cinteotl* y la “diosa” *Chicomecoatl*–, pues a ellos estaba dedicado la festividad (Sahagún 2016, Lib. II:78, 97, 102).²²⁴ Llama la atención que entre las ofrendas, las cuales iban a dejar al templo de *Chicomecoatl*, se habla de unas “mazorcas de maíz que tenían guardadas para semilla”, cuya particularidad era presentarlas envueltas en papeles con las típicas salpicaduras de “gotas de aceite de *ullī*” (Sahagún 2016, Lib. II:103).

Contrastando lo que Durán dice acerca de *Uey tozoztli*, encontramos que efectivamente en esta veintena veneraban a *Cinteotl* y *Chicomecoatl*, así como a *Coatlicue* o *Coatlan tona*, pero también a los “dioses” del agua: “Ese día se celebraba la grande y solemne fiesta de *Tlaloc* que es el dios de las pluvial” (Durán 1880, Lib. II:278; 1995:91, 256); incluso menciona que en *Uey tozoztli* seguían sacrificando niños para este “dios de los aguaceros y de los rayos truenos y relámpagos y de todo género de tempestades” (Durán, 1995:89), cuyo acontecimiento tenía lugar en el Monte *Tlaloc*: “Llegados allí delante la imagen del ídolo *Tlaloc*, mataban aquel niño (...) al son de muchas bocinas y caracoles y flautillas” (Durán, 1995:91).²²⁵

Los encargados de realizar el sacrificio llevaban un recipiente para depositar la sangre del niño, y si ésta no era suficiente, entonces sacrificaban a otro: “Y si alguna sangre sobraba íbase al ídolo *Tlaloc* y lavábanle la cara con ella y el cuerpo y todos aquellos idolillos sus compañeros y el suelo y dicen que si aquella sangre de aquel niño no alcanzaba que mataban otro” (Durán, 1995:93). Al finalizar la ceremonia, a *Tlaloc* –a la escultura con su imagen– le colocaban en la cabeza una corona de ricas plumas, joyas y piedras preciosas, una manta de gran valor y un braguero; por último, le entregaban una ofrenda de alimentos la cual debía depositarse en recipientes nuevos (Durán, 1995:92) (fig. 96).

La *Relación de Cholula* también conserva información de cómo se llevaba a cabo el culto a los “dioses” del agua en *Chollolan*; en el documento se dice que había dos deidades principales en la ciudad, *Quetzalcoatl* y el “dios” de la lluvia *Chiconauh Quiahuitl* [9 Lluvia], y luego le seguían otros ídolos menores quienes tenían “sus iglesuelas o ermitas por todos los barrios”, donde hacían sus ritos, ceremonias, adoraciones y sacrificios (Relación de Cholula, 1985:297). La “ermita” del “dios” de la lluvia estaba ubicada justo en la cima de un gran cerro cercano a la ciudad, a ella los cholultecas iban cada año

²²⁴ *Chicomecoatl* era quien “hacía todos los géneros de maíz, y todos los géneros de frijoles y cualesquiera otras legumbres para comer; y también todas las maneras de chíá” (Sahagún 2016, Lib. II:103).

²²⁵ La descripción que proporciona Durán para *Uey Tozoztli* es bastante similar a la que refiere Sahagún para *Tozoztontli*, pues en ambas el “dios” *Tlaloc* es una de las figuras principales, y como vimos, es a quien hacían entrega de niños pequeños para pedirle lluvia.

para hacer peticiones de lluvia: “En un cerro que hay en esta ciudad (...) en lo alto dél, en una ermita que allí tenían hecha, estaba un ídolo llamado *Chiconauh Quiahuitl* que quiere decir el que llueve nueve veces (...) a est[e ídolo] hacían oración cuando tenían falta de agua” (Relación de Cholula, 1985:296).

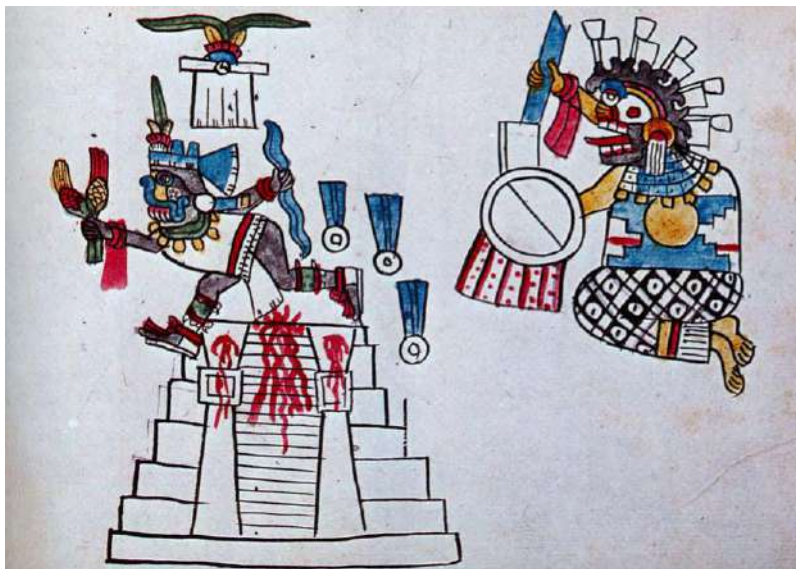


Figura 96. El “dios” *Tlaloc* (lámina 91r), *Codex Magliabechiano*, 1970.

En la cima del cerro y delante del “dios sacrificaban niños de edad de seis a diez a[ñ]os que cautivaban y compraban para este efecto”; durante el ritual, debían llegar en procesión hasta la cima acompañados de música y cantos, delante de *Chiconauh Quiahuitl* [9 Lluvia] los abrían “con una navaja por m[edi]o del cuerpo, y sacábanle el corazón”, luego sahumaban al ídolo y “después, enterrában(los) (...) allí” mismo (Relación de Cholula, 1985:296-297). De acuerdo con los estudios arqueológicos, el cerro en el que se encontraba la “ermita” corresponde al “*Tlalchihualtepetl*” o “Gran Pirámide” de Cholula, en cuyo espacio ahora está edificada la iglesia de la Virgen de los Remedios (Lind, 2008:74-75; MacCafferty, 2016b:30).

Regresando a la *Historia de las Indias* de Durán, si bien se puntualiza que la fiesta del día tres de febrero era aquel evento anual único y exclusivo para el “dios del aire o viento”, en este mismo manuscrito se dice que en *Cholula* el “dios” también era venerado, en por lo menos, una festividad más del ciclo calendárico anual; se trata de “*Hueytecuilhuitl*” o “solemnidad gran de Señores” –octava veintena–, pues Durán apunta que en ella honraban al “ídolo *Ehecatl*, que por otro nombre llaman *Quetzalcoatl*”, en memoria “de aquella persecución que hicieron y victoria que tuvieron contra aquel varón” que había estado “en esta tierra” (Durán 1880, Tomo II, Cap. III:286).²²⁶ Esta celebración era una

²²⁶ Graulich (1999:339-401) ha propuesto que esta festividad pudo remitirse al “fin de la era tolteca”, pues en ella se recreaba ritualmente la muerte de *Quetzalcoatl* en el declive de la mítica *Tollan*.

extensión del festejo anterior llamado *Tecuilhuitontli* o “fiesta pequeña de los Señores”²²⁷ –séptima veintena– y en la octava era donde ambas culminaban (Durán 1880, Tomo II, Cap. III:285).

Sin embargo, el templo de *Quetzalcoatl* no es referido en la descripción de la festividad, más bien en ella se menciona otro templo importante, el de *Tezcatlipoca*: “Hacían esta fiesta en el templo de *Tezcatlipoca* al cual daban aquella honra haciendo conmemoración de *Quetzalcoatl* que era el dios del viento”, donde al parecer también sacrificaban a un cautivo “en nombre del viento y a honra suya”; asimismo, en la fiesta debió haber otros espacios donde seguramente se llevaron a cabo más rituales de sacrificio, pues éste no era solo para él, también era para la honra de aquellos otros personajes importantes: “Aunque aquel ídolo (*Quetzalcoatl*) moría en particular por el respeto dicho, morían empero otros muchos por respeto a la fiesta de los Señores la cual era solemnizada con mucho Señorío” (Durán 1880, Tomo II, Cap. III:286).

En la fiesta había “mazorca fresca (...) y (...) legumbres”, y preparaban tanto “totillas de maíz fresco” como “*tamalli* que les llamaban *quiltamalli* que quiere decir maíz de legumbres” (Durán 1880, Tomo II, Cap. III:285-286). Estos alimentos, además de degustarlos, los ofrendaban a los “dioses” como a *Quetzalcoatl* y los llevaban a sus templos como muestra de gratitud: “Esta comida comían este día y de ella misma ofrecían en los templos a los dioses con muchas sartas de ají verde y sarales de mazorcas frescas de maíz ofreciéndolas como por primicias” (Durán 1880, Tomo II, Cap. III:285-286).²²⁸

Por último, cabe añadir que Durán mencionó en unas cuantas líneas que a *Quetzalcoatl* también le hacía entrega de sacrificios y ofrendas en un día de la “semana” llamado “*Ehecatl*”, o mejor dicho, en los días del signo “*Ehecatl*” que correspondían a su cuenta calendárica de trecenas: “(A) *Ehecatl* (quien tenía por nombre *Quetzalcoatl*) hacían grandes ofrendas y grandes sacrificios especialmente en un día de la semana que tenían que le llamaban *Ehecatl* que quiere decir viento” (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCVII:208); sin embargo, los detalles están ausentes, pues no hay información más allá de lo mencionado.

A manera de síntesis, vemos que una situación de mayor complejidad, pero también de una muy abundante riqueza expresiva, son los testimonios –provenientes en su mayoría de la crónica de Durán– sobre las festividades religiosas llevadas a cabo en la ciudad de *Cholula*, donde le hacían la fiesta principal a *Quetzalcoatl*. Entre los múltiples aspectos de la deidad estaba el tenerle “por abogado de las bubas y del mal de los ojos y del romadizo y tose”, es decir, de ciertas enfermedades de “naturaleza fría”

²²⁷ Para revisar los detalles de la séptima veintena véase Durán (1880, Tomo II, Cap. III:284-285), a la cual además de *Tecuilhuitontli* también llamaban *Tlaximaco* o “repartimiento de flores”.

²²⁸ Esta celebración en sí misma se caracterizaban por las primicias, debido a que era la época del año en la cual había frutos, y por la misma razón, “hacían (...) conmemoración de las mazorcas frescas” sacrificando a una mujer en nombre de la “diosa” *Xilonen* (Durán 1880, Tomo II, Cap. III:286).

o “acuáticas”, cuyo aspecto era mostrado en una de las teatralizaciones que tenía lugar en el templo. De hecho, los individuos que padecían alguna de estas enfermedades, eran quienes le hacían visitas al templo para entregarle ofrendas a cambio de su sanación. Consideramos que todo el despliegue de testimonios expuestos en este apartado, nos brindan un invaluable cuerpo de datos sobre cómo se concebía a esta divinidad en el periodo Posclásico Tardío y cómo se configuraba su espacio arquitectónico de culto. Ahora bien, la fiesta de *Quetzalcoatl* acontecía en un momento específico del año, el cual debía ser previo a la petición de lluvia y al inicio del ciclo agrícola, el sacrificio de infantes coincidía con dichos rituales, pues se ofrendaban con el fin de propiciar el recurso hídrico necesario para el crecimiento de los cultivos. *Quetzalcoatl* también era considerado como un *tlaloque*, si bien era una de las figuras principales dentro del ciclo de temporal, es clara la estrecha colaboración que tenía con los “dioses” del agua y de la lluvia, e incluso con los “dioses” de la tierra durante este periodo del año.

EL TEMPLO DE QUETZALCOATL SEGÚN LA RELACIÓN DE CHOLULA

Otro de los documentos coloniales del s. XVII, el cual también logró conservar algunos testimonios sobre el templo de *Quetzalcoatl*, fue la *Relación de Cholula*. A pesar de ser tardío con respecto a las fuentes citadas, su contenido resulta ser complementario con lo que hemos presentado hasta este momento, por dicha razón, hemos decidido mostrar en los siguientes párrafos lo que este documento dice sobre el templo que le fue construido al “dios del aire o viento”. Para comenzar, ambos manuscritos están de acuerdo en que se trataba del templo más importante de la ciudad de *Cholula*: “(Su) templo, el mayor que había en esta ciudad, (...) se llamaba [de] *Quetzalcoatl*” (*Relación de Cholula*, 1985:289-290).

En la *Relación de Cholula* se dice que aquel templo había sido construido para honrar a un personaje en particular, es decir, al “gobernante” o “sacerdote” de *Tollan* que había llegado del poniente: “Este templo fue fundado a honor de un capitán que trajo [a] la gente desta ciudad, antiguamente, a poblar en ella, de partes muy remotas hacia el poniente” (*Relación de Cholula*, 1985:289-290); el nombre del “gobernante” o “sacerdote” era *Quetzalcoatl*: “Y este capitán se llamaba *Quetzalcoatl*, y muerto q[ue] fue, le hicieron templo” (*Relación de Cholula*, 1985:290). Como recordaremos, párrafos arriba citamos de otros cronistas –entre ellos Sahagún y Motolinía– la misma evocación con respecto al mítico *Quetzalcoatl* de *Tollan*.

Además, la *Relación de Cholula* especifica que el templo de *Quetzalcoatl* era administrado por “dos (...) principales, llamados *Aquiach* y *Tlalchiach*” (*Relación de Cholula*, 1985:289). Ellos permanecían adentro prestando sus servicios y cada uno poseía insignias particulares para diferenciarse: *Aquiach* portaba insignias de águila mientras que *Tlalchiach* llevaba las de jaguar (Lind, 2008:67). Según las referencias escritas por Bernal Díaz del Castillo, este templo que estaba en *Cholula* superaba en altura

al gran Templo Mayor de *Tenochtitlan* (Del Castillo, 1962:162-164, citado en Lind, 2008:65; MacCafferty, 2016b:37).

Al interior del edificio había una escultura del “ídolo” *Quetzalcoatl* en forma de bulto, la cual sahumaban los sacerdotes durante su servicio y en las visitas que le hacían: “(Echaban) sahumerios delante (de) la imagen de *Quetzalcoatl* que estaba en el dicho templo grande, hecha de bulto y con barba larga” (Relación de Cholula, 1985:290-291). Además de sahumar a la divinidad, acudían ante ella para realizar oraciones con el fin de pedirle “buenos temporales, salud, y sosiego y paz en su repú[bli]ca” (Relación de Cholula, 1985:290-291).

En días ordinarios la gente del pueblo acudía al templo, pero debían esperar el toque de las trompetas al amanecer, ya que con eso se daba aviso del momento en el cual podían asistir. Al llegar ofrendaban productos variados y luego comenzaban a hacer sus oraciones: “Después, al amanecer, tocaban otra vez las dichas trompetas para el propio efecto, y la gente del pueblo, de ordinario, acudían al templo por las mañanas a hacer sus oraciones y [a] llevar sus ofrendas, las cuales eran de gallinas, codornices, conejos y venados, y sahumerios de copal y otras cosas” (Relación de Cholula, 1985:295-296).

Pasando al tema de la festividad que estaba dedicada a este “ídolo”, la *Relación de Cholula* menciona una celebración la cual acontecía cada 52-53 años, se cuenta que aquel día visitaban su templo para depositar las ricas ofrendas que los señoríos de otros poblados traían a *Quetzalcoatl* como muestra de gratitud: “De 53 en 53 a[ñ]os (...) venían gentes de todos los pueblos que aquí confirmaban los señoríos a tributar al dicho templo, al cual ofrecían plumas, mantas, oro, plata y piedras preciosas, y las demás riquezas que entre ellos había” (Relación de Cholula, 1985:294). El día de la celebración, los señoríos llegaban hasta su templo peregrinando: “De toda la tierra venían por su devoción en romería a visitar el templo de *Quetzalcoatl*” (Relación de Cholula, 1985:296).

Los asistentes foráneos, es decir “los tales reyes y caciques” de estos señoríos, eran los que tiempo atrás habían tenido la dicha de entronizarse en la ciudad *Cholula*, con la aprobación de sus dos principales –*Tlalchiach* y *Aquiach*–; una vez entronizados, recibían la autorización para gobernar en sus tierras (Lind, 2008:66, 67, 73, 74; MacCafferty, 2016a:6; 2016b:29). Previo a ello estos señoríos, al hacer la entrega de las ofrendas que llevaban, debían entrar a una capilla donde les horadaban las orejas, nariz o labio: “(En) una capilla q[ue] para este efecto estaba dedicada (...) los dos sumos sacerdotes los señalaban horadándoles las orejas, o la nariz o el labio inferior, según el señorío q[ue] tenían” (Relación de Cholula, 1985:293). Esa era la razón por la cual su asistencia era tan importante, pues era una manera de “reconocer obediencia al ídolo (...) *Quetzalcoatl*” (Relación de Cholula, 1985:293).

Esta fiesta, aunque no es mencionada por Durán, si es indicada por otros documentos coloniales como un festejo hecho para *Quetzalcoatl*. Uno de ellos es el *Códice Telleriano-Remensis*, donde se dice

que en efecto acontecía cada 52 años, añadiendo que caía en los días *chicome acatl* [siete caña] y que era un evento el cual solía realizarse en la ciudad de *Cholula* para honrar a “*Quetzalcoatl* de *Tula*”: “*Topilcin quecalcoatle* nació el día de VII cañas y el día destas VII cañas se hazía una gra[n] fiesta en cholula y venía[n] de toda la tierra y pueblos a esta fiesta y traya[n] gra[n]des prese[n]tes a los señores y papas del te[m]plo” (Códice Telleriano-Remensis 1899, fol. 10, citado en Nicholson, 1957 [2001:69]).

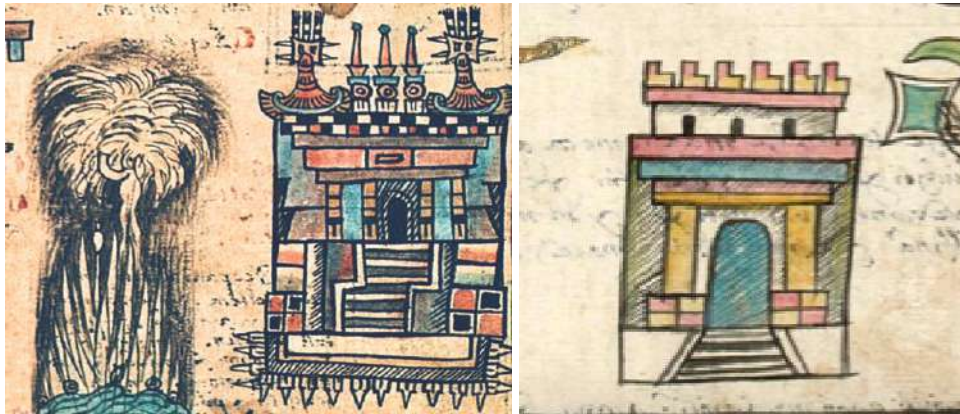
De manera complementaria a la *Relación de Cholula* y el *Telleriano-Remensis*, encontramos que Sahagún en su *Historia General* refirió una fiesta que estaba dedicada a *Quetzalcoatl* “dios del viento” –a quien el cronista también nombra “*Ce Acatl*”–, no obstante, aquel festejo tenía lugar en “la casa llamada *Calmecac*, la casa donde moraban los sátrapas de los ídolos”, porque allí en el *Calmecac* era donde también “estaba la imagen de *Quetzalcoatl*”; el día de esta fiesta, al “dios” lo “aderezaban con ricos ornamentos y ofrecían delante de (él) perfumes y comida” (Sahagún 2016, Lib. II:92).

Regresando a la *Relación de Cholula*, hay algunos detalles sobre la localización espacial de lo que fue el recinto ceremonial de *Cholula*, así como de lo que había en su interior y hacia sus alrededores. En él se especifica que junto al templo de *Quetzalcoatl* estaba un edificio llamado “gran cuadra”, donde residían “veinte y seis indios de los más principales de todo el pu[eb]lo”, quienes acompañaban “en procesión a los sumos sacerdotes –*Talchiach* y *Aquiach*– cuando salían [a] alguna parte” (Relación de Cholula, 1985:294). Cerca del recinto ceremonial había un gran cerro donde estaba colocada la imagen del “dios” *Chiconauh Quiahuitl* [nueve lluvia] (Relación de Cholula, 1985:296); asimismo, había “ochocientos ídolos menores” en sus “cerrillos menores hechos a mano”, con sus “iglesuelas o ermitas”, quienes estaban dispersos por todos los barrios de *Cholollan* (Relación de Cholula, 1985:297-298).

Lo enunciado por la *Relación de Cholula* pueden contrastarse con los folios 26v y 27r de la *Historia Tolteca-Chichimeca* (HTCH), ya que precisamente estos folios corresponden a un antiguo plano del asentamiento de *Cholula* (fig. 97). En la paleografía de la HTCH realizada por Kirchhoff *et al.* (1976:182, 183), al edificio de mayores proporciones es nombrado “*Xiuhcalli*” [casa preciosa]. Constaba de una escalinata principal, estaba conformado de una sola pieza alargada con varios vanos de acceso y una techumbre bastante elaborada, en ella se alcanzan a distinguir dos cubiertas cónicas hechas de pajiza con remates, así como tres almenas idénticas; por último, alrededor del *Xiuhcalco* se observa un cercado cuadrangular hecho de plumas, el cual contiene símbolos que podrían estar vinculados al poder.

Siguiendo el análisis de Kirchhoff *et al.* (1976:182-184), tanto el *Xiuhcalli* como la pirámide que estaba en el cerro *Tlachihualtepetl* y las rutas que van de *Acaualla tetlyyacac* al *Xiuhcalli* –todo ello contenido en el plano de *Cholula*– fueron representadas de acuerdo con la realidad geográfica. Lo mismo especifican sobre “los ocho cuadretes” que flanquean el lado derecho e izquierdo del plano –cuatro de cada lado–, es decir de las representaciones de los *calpulli*, pues consideran que su disposición coincide

paleografía no menciona a este gran edificio circular. Vale la pena comentar que en la lámina 7v de la HGCH aparece la pictografía de un edificio bastante ornamentado el cual recuerda al *Xiuhcalco*, debido a que en él puede notarse una similitud en diseño y decoración, aunque no comparta la misma paleta cromática. Sin embargo, tampoco se trata del templo, pues Kirchhoff *et al.* (1976:147) lo interpretaron como un *Calmecac*; de igual manera se refieren a la pictografía del edificio que aparece en la lámina 14r, al cual llegan a referir como el *Xiuhcalco*, no obstante, difiere en diseño al compararse con éste último y con el de la lámina 7v (Kirchhoff *et al.*, 1976:157) (figs. 99 y 100).



Figuras 99 y 100. Posibles *Calmecac* (f. 7v y 14r), *Historia Tolteca-Chichimeca*, s/f (facsimilar).

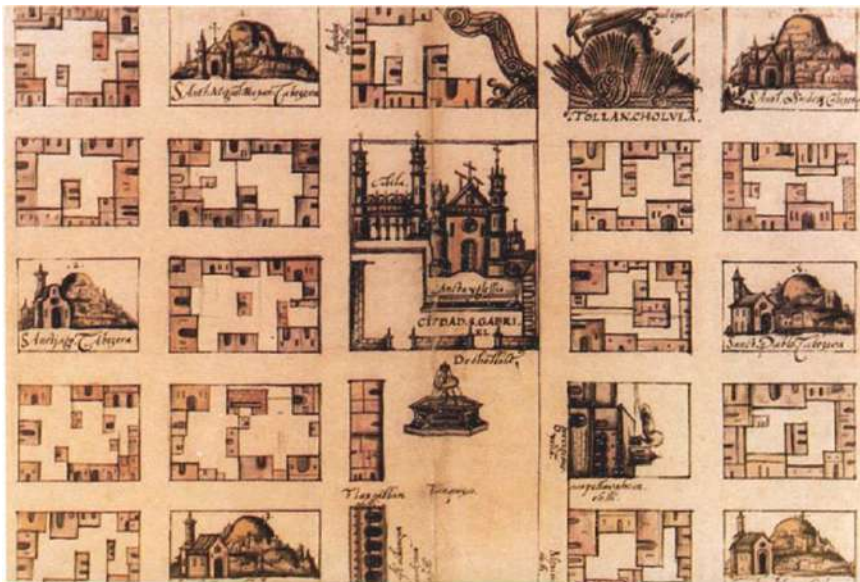


Figura 101. Pintura de *Cholollan* (al centro se encuentra el edificio conventual de San Gabriel). Tomado de la *Relación de Cholula, Relaciones Geográficas del s. XVI, Tlaxcala*, Tomo II, 1985.

Finalmente, abría que añadir que la *Relación de Cholula* puntualizó en unas cuantas líneas que tras la conquista el templo de *Quetzalcoatl*, al ser desmantelado, se levantó el templo de San Gabriel; es más, en la única pintura que forma parte de este documento, quedó un testimonio pictográfico de la posterior edificación, es decir, de la “Santa Iglesia” colocada al centro de la traza colonial junto a una

glosa diciendo la “Ciudad [de] S[an] Gabriel de *Cholollan*” (Relación de Cholula, 1985:281-282) (fig. 101). Investigadores como Lind (2008:74) y MacCafferty (2016a:10; 2016b:37) han retomado dicha fuente para sostener que debajo del conjunto conventual de San Gabriel pudieran estar los cimientos del basamento prehispánico.²²⁹

Revisando las propuestas arqueológicas sobre el templo de *Quetzalcoatl*, encontramos que Lind (2008:72) delimitó de forma hipotética el perímetro que debió tener el recinto ceremonial de la ciudad de *Cholula* previo a la llegada de los españoles, en cuyo interior, debió estar este edificio. Al perímetro le llamó la “Gran Cuadra”²³⁰ y lo definió como “el centro ceremonial y administrativo de la ciudad” de *Cholula*, el cual permanecía amurallado con tres entradas hacia sus costados: “(Una) al norte, al este y al sur” (Lind, 2008:70). La reconstrucción hecha por el autor está basada en los folios 26v y 27r de la HTCH que acabamos de citar, pues considera que en aquel documento pintaron al recinto tal como lo conocieron a principios del siglo XVI.

En su delimitación hipotética colocó al noreste un gran templo mirando hacia el poniente y con una plaza de frente, a este edificio le llamó “templo de *Quetzalcoatl*”, sin embargo, le atribuyó la típica forma cuadrangular; al sureste colocó dos edificios pequeños mirándose uno al otro –uno con acceso al oriente y otro al poniente– a los cuales llamó “*quetzaltototl*” e “*Iztaquautli*”, tal como lo indica la HTCH; al poniente un edificio “largo y rectangular” con acceso al este al que nombró “*Xiuhcalli*”; y junto a él uno más mirando hacia al norte al cual llamó “*Calmecac*”; de igual modo, añadió en el plano la “casilla especial” donde eran confirmados los gobernantes, a esta la colocó justo al norte y a un costado del “templo de *Quetzalcoatl*” (Lind, 2008:70-73) (fig. 102).

Si bien Lind (2008) retomó casi en su totalidad la pictografía de la HTCH para dicha reconstrucción, al revisar la misma edición del manuscrito que él consultó –la edición de Kirchhoff *et al.* (1976)–, hay al menos un dato que no es lo suficientemente claro y que habría que comentar. Se trata del “templo de *Quetzalcoatl*”, que como habíamos dicho, no está presente en la HTCH siguiendo al propio Kirchhoff *et al.* (1976). Al respecto, Lind (2008:72) afirma que la *Historia tolteca-chichimeca* nombra al templo del fol. 26v –el *Xiuhcalco*– como “templo de *Quetzalcoatl*”. Ahora bien, no es el único investigador que sostiene esta asociación, pues autores como Rosell (2006:74) también han dicho que la pictografía del folio 26v corresponde al “templo de *Quetzalcoatl*”. Con ellos creemos que sería necesaria una revisión detallada, tanto de la HTCH como de su pictografía, para poder aclarar esta contradicción.

²²⁹ Lind (2008:72) por su parte ha añadido que “hoy día la iglesia parroquial de San Pedro descansa sobre las ruinas del *tecpan* del *calpolli* de *Tenanquihhuac* y la Capilla Real, o más bien la Capilla de Naturales, descansa sobre las ruinas del *tecpan* del *calpolli* de *Tianguisnáhuac*”, siendo ambas edificaciones del último asentamiento de *Cholula*.

²³⁰ De acuerdo con lo visto anteriormente, la *Relación de Cholula* menciona una “gran cuadra” refiriéndose a un edificio más del recinto ceremonial y no a una barda amurallada. Hay que tomar en cuenta que Lind (2008) está ocupando este concepto en un sentido distinto al que aparece en este manuscrito, ya que de lo contrario, estaríamos frente a una interpretación errónea por parte del autor.

Por último, MacCafferty (2016a:9) ha añadido que la evidencia arqueológica del centro ceremonial de la *Cholula* del periodo Posclásico (900-1521 d.C.) es mucho menor si se compara con las exploraciones arqueológicas del periodo Clásico (600-900 d.C.), las cuales abundan en datos. Lo poco que se sabe proviene de este mismo investigador, quien ha llegado a mencionar los resultados parciales de una excavación realizada en el ex convento de San Gabriel –la posible ubicación del templo–, donde se recuperaron alrededor de 671 entierros, algunos reconocidos como parte de la matanza de *Cholula*, y otros más de procedencia colonial, fallecidos a causa de las epidemias que hubo en dicho lugar entre los años 1540 y 1576 (MacCafferty, 2016a:10). Durán, al mencionar las características del “templo de *Quetzalcoatl*”, habla del suceso de la “matanza de *Cholula*” como un hecho anecdótico: “Este ydolo *Quetzalcoatl* estaba en un templo alto muy autorizado en todos los lugares de la tierra especialmente en *Chollolan* en cuyo patio mando el Marques del Valle Don Hernando Cortes matar quinientos yndios” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVI:119); después de comentar este suceso, prosigue con algunas características del templo redondo y del dios que llevaba en su rostro la “máscara bucal aviaria”.

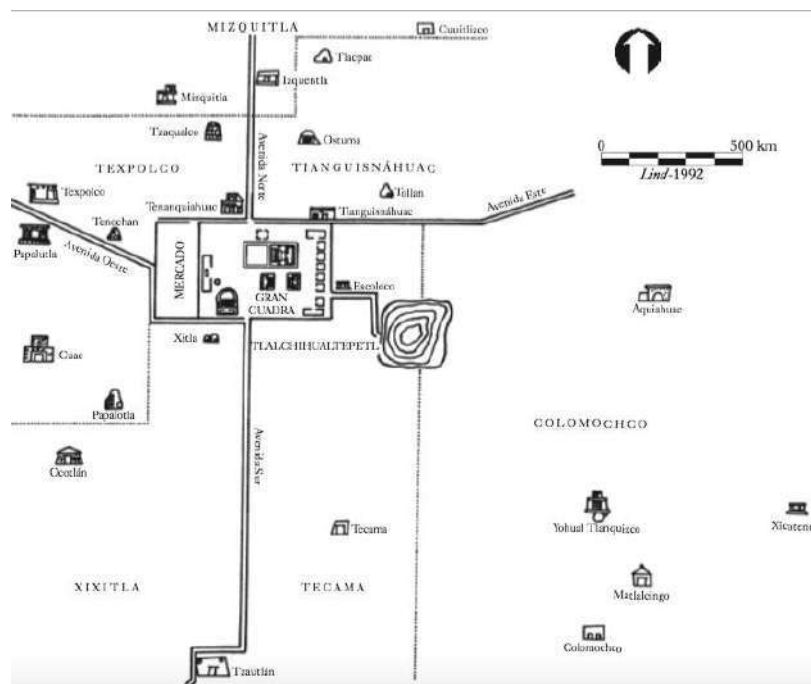


Figura 102. La “Gran Cuadra” de la ciudad de *Cholula* propuesta por Lind (en su interior se alcanza a observar la ubicación del templo de *Quetzalcoatl* mirando al poniente con su plaza de frente). Tomado de Lind, 2008.

Para concluir podemos estar de acuerdo en que las referencias brindadas por la *Relación de Cholula* resultan complementarias a los testimonios tempranos que fueron recuperados por Durán. El culto a *Quetzalcoatl*, a veces llamado *Ce Acatl Topiltzin* o simplemente “dios del viento”, en dicho documento también está contado a través del mito de la antigua *Tollan*, donde sin duda destaca el vínculo

político que tuvo previo a la conquista. Al “dios” *Quetzalcoatl* se le veneraba como patrono de una descendencia basta, quienes se emparentaban con él a través de las alianzas políticas. Por otro lado, el magno evento que acontecía cada 52 años –el tiempo que duraba un siglo o una “era” mesoamericana– parece ser reflejo de la trascendencia que tuvo aquella divinidad, pues como sabemos, es referida en los mitos cosmogónicos de la creación de nuevas “edades”, lo cual implicaba un nuevo comienzo para la humanidad.

V. TEMPLOS REDONDOS PARA OTRAS DIVINIDADES

Desde la arqueología se sabe que durante el periodo Posclásico (900-1521 d.C.), en la región del Altiplano central mexicano, la forma redonda no fue de las más comunes en la arquitectura, siendo precisamente el templo de *Quetzalcoatl* el caso excepcional, del que se dice haber varios ejemplares arqueológicos en los recintos ceremoniales de dicha región funcionando en el momento previo a la conquista. Como hemos mostrado, las crónicas también hablan de la circularidad como una de las formas que estaban presentes en la arquitectura, sin embargo, el “templo del dios *Quetzalcoatl*” no es el único con esta particularidad, es por eso que en este apartado expondremos otros ejemplos de los cuales no suele decirse mucho al respecto. Nos referimos al templo del “dios” *Camaxtli*, al templo del “dios” *Tonatiuh* [el Sol] y a las plataformas conocidas como *cuauhxicalco*.

EL TEMPLO DE CAMAXTLI

En la *Historia de las Indias* de Durán se menciona que *Camaxtli* fue uno de los “dioses” a quien se le construyó un templo de forma circular. El edificio que el cronista describe como ejemplo perteneció al antiguo Huejotzingo [*Huexotzinco*], cuyo lugar hoy en día se ubica en el municipio homónimo, localizado en la zona metropolitana del estado de Puebla –al suroeste de *Cholula*–. La arqueología por su parte, no ha prestado atención a la identificación de algún ejemplar de su tipo; puede que en la actualidad no haya evidencia material de ellos, o que aún ninguno de estos se haya puesto al descubierto, incluso puede que entre los supuestos “templos de *Quetzalcoatl*” haya alguno que le corresponda a *Camaxtli*. De cualquier manera, en los siguientes párrafos hemos incorporado parte del análisis realizado por Olivier (2015) sobre *Camaxtli-Mixcoatl* y sus nexos con *Quetzalcoatl*, así como las características del templo según las crónicas de los s. XVI y XVII.

Como el resto de los “dioses” mesoamericanos *Camaxtli* tuvo varias denominaciones. Durán proporciona una variación del mismo vocablo: “Llamábanle *Camaxtli* o por otro nombre *Yemaxtle*” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:126). La *Historia de los mexicanos* menciona que entre sus nombres figuró el de *Tlatlahquitezcatlipoca*: “Le llamaron *Tlaclauquetetzatlipuca* (...) (a) *Camaxtli*” (Historia de los mexicanos, 1891:85)²³¹, cuya designación también era utilizada para nombrar al “dios” *Xipe Totec* (Olivier, 2015:121-122, 272, 372). Incluso este último manuscrito añade la de *Mixcoatl* como una denominación más: “(A) *Camaxtli* (llamaban) por otro nombre *Mixcoatl*” (Historia de los Mexicanos, 1891:90), misma que aparece en los *Anales de Cuauhtitlan*: “Esa imagen fue la que se decía *Camaxtle Mixcohuatl*” (Anales de Cuauhtitlan, 1992:51).

²³¹ *Tlatlahquitezcatlipoca* puede traducirse como “*Tezcatlipoca* rojo”. Cuando los mitos hablan sobre su nacimiento se menciona que “había nacido de color rojo y por lo tanto llevaba la piel de este color” (Olivier, 2015:28).

Olivier (2015:29) ha identificado que en la cosmovisión mesoamericana, a *Camaxtli-Mixcoatl* se le concibió como el “primer dios creador”, el “hermano mayor de las otras deidades” y el “antepasado por excelencia”, ya que desde las crónicas se le refiere como un anciano. Incluso en uno de los mitos contado por los *Anales de Cuauhtitlan*, se dice que en la fecha *ce tecpatl* [uno pedernal] los toltecas dieron inicio a su dinastía con un rey nombrado *Mixcoamazatzin* (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5, citado en Olivier, 2015:304), cuya fecha no es más que uno de los “signos-tonalli” de la divinidad, el cual aparece con frecuencia cuando se enuncia el principio de algún evento (Olivier, 2015:304).

Este autor también llegó a notar que *Camaxtli-Mixcoatl*, al igual que *Quetzalcoatl*, es una de las divinidades que está presente en el nacimiento del nuevo Sol –de *Nanahuatl*–, y del mismo modo, así como *Quetzalcoatl* es quien acierta hacia la dirección por dónde va a surgir el astro recién creado, es decir, hacia el este; solo para recordar aquel suceso, entre las divinidades que llevan a cabo la misma acción son *Totec*, cuatro diosas y los *mimixcoa* (Olivier, 2015:30).

Otro de los relatos míticos que revelan un vínculo entre *Quetzalcoatl* y *Camaxtli-Mixcoatl* es la *Leyenda de los Soles*, ya que este documento cuenta como *Camaxtli-Mixcoatl* junto con *Chimalman* –la mujer de *Huiznahuc*– tuvieron por hijo a *Ce Acatl* –*Quetzalcoatl*–, quien fue criado por *Quilaztli* “después de la muerte de su madre durante el parto” (*Leyenda de los Soles*, 1945:124-125, citado en Olivier, 2015:37). Tiempo después, padre e hijo salían a cazar, pero al morir *Camaxtli-Mixcoatl*, *Ce Acatl* tuvo que emprender un viaje para buscar los huesos de su progenitor, y posteriormente, llevarlos al *Mixcoatepetl* (Olivier, 2015:39, 41), dando con ello el inicio de una nueva “Era” o “Sol” –la de *Quetzalcoatl*–.

Revisando la *Historia eclesiástica* de Mendieta, encontramos el relato contado de la siguiente manera: “Pues volviendo al *Quetzalcoatl*, algunos dijeron que era hijo del ídolo *Camaxtli*, que tuvo por mujer á *Chimalma*, y de ella cinco hijos, y de esto contaban una historia muy larga. Otros decían, que andando barriendo la dicha *Chimalma*, halló un *chalchihuitl* (que es una pedrezuela verde) y que la tragó, y de esto se empuñó, y que así parió al dicho *Quetzalcoatl*. Del ídolo *Camaxtli*, de quien se ha hecho aquí mención, eran muy devotos los cazadores porque les ayudase á cazar, teniéndolo por favorable y propicio para el efecto de la caza. Y así, cuando querían ir á cazar o pescar, primero se sacrificaban y le ofrecían su sangre, ó otras cosas” (Mendieta, Lib. II, Cap. V, s/p).

Siguiendo los planteamientos de Olivier (2015:34, 38-39, 41), *Camaxtli-Mixcoatl* era originario “del paraíso del dios de la lluvia”, dicho en otras palabras, del lugar llamado *Tlalocan*. En una crónica se especifica que tras su muerte lo fueron a enterrar a la arena, y como bien lo menciona uno de los testimonios recuperados por Sahagún (2016, Lib. II:134), si alguien era enterrado, era porque estaba destinado a ir al “paraíso de *Tlaloc*”. De acuerdo con Olivier (2015:38) el *Tlalocan* a veces era referido como *xalli itepehuia* [donde se esparce la arena]. Por ello, tanto *Camaxtli-Mixcoatl* como *Quetzalcoatl*,

estaban relacionados con “las nubes, la lluvia y el rayo”, y con la “fertilidad de la tierra”; es más, las crónicas llegan a decir que él tenía la facultad de enviar “una niebla espesa y oscura” para provocar caídas en barrancos (Olivier, 2015:119, 184, 639).

Entre sus características, la *Historia de los mexicanos* menciona que se le consideraba como el inventor del vino del maguey y de otros vinos (Historia de los mexicanos, 1941:217; 2002:40, citado en Olivier, 2015:34-35, 36-37). De igual manera, se dice que tenía una estrecha relación con el venado, la guerra y la cacería, pues además de ser el primer señor de los chichimecas, se cuenta que también era el primer iniciado con los “modos y maneras de cazar”, así como el más “diestro y astuto en (este) arte” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:126, 127). Por eso solía representarse con un *atlatl* [propulsor] o *tlahuitolli* [arco] y con una *mitl* [flecha] (Olivier, 2015:45-46, 47, 185) (fig. 103). Cuando la *Historia General* de Sahagún habla acerca del “dios” –en las escasas menciones que hace–, lo equipara con *Huitzilopochtli* por ser “muy belicoso”, por su “fortaleza y (su) destreza en la guerra”: “Otro semejante a éste hubo en las partes de *Tlaxcala*, que se llamaba *Camaxtli*” (Sahagún 2016, Lib. 1:29).



Figura 103. *Camaxtli-Mixcoatl* con un *atlatl* [propulsor] (pág. 25), *Codex Borgia*, 1898. Tomado de FAMSI. Figura 104. *Camaxtli-Mixcoatl* con arco y flecha, *Historia de las Indias*, Diego Durán. Tomado de Olivier, 2015.

En las ciudades de *Huexotzinco* y *Tlaxcala*, su figura antropomorfa es descrita como un ídolo de palo –de madera– con “una cabellera muy larga”, con “la frente y ojos negros” (pintura estelar llamada “la noche”) y el cuerpo “rayado (de color blanco) de arriba debajo”; con un braguero “muy galano y en los pies unos zapatos”; en su cabeza “una corona de plumas”, en la nariz “una piedra de un veril, (y) en los molledos (...) unos brazaletes de plata (...) (con) flechas”; portaba “unos cueros de conejo” bajo el brazo; en la mano derecha “una esportilla de red donde llevaban la comida al monte cuando iba a caza”, y

en la izquierda su “arco y las flechas” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:128; Graulich, 1999:178) (fig. 104).²³²

Si bien Durán especifica que *Camaxtli-Mixcoatl* había sido “dios principal” o “dios patrono” de *Huexotzinco* (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:126), lo mismo encontramos en los *Anales de Cuauhtitlan* (Anales de Cuauhtitlan, 1992:46) y en la *Historia de los mexicanos*, pues estos dos manuscritos también indican que él había sido “dios principal” de este lugar –de *Huexotzinco*–. No obstante, la *Historia de los mexicanos* añade a *Tlaxcala* como otra de las ciudades donde *Camaxtli-Mixcoatl* tuvo el mismo reconocimiento (Historia de los mexicanos, 2002:40, citado en Olivier, 2015:28). Esta última referencia también la proporciona Durán, al decir que en *Tlaxcala* y en el poblado de *Coatepec* se le consideraba “dios principal” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:127), incluso quedó registrada en Motolinía (Motolinía, 1971:339-344, citado en Olivier, 2015:473).

Su devoción había sido tan grande, que podía equipararse con la devoción que los propios mexicas habían expresado a su “dios” *Huitzilopochtli* en la ciudad de *Tenochtitlan* (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:126). Durán relata que la honra de *Camaxtli-Mixcoatl* en tanto “dios patrono” estaba ausente en la misma *Tenochtitlan*, de hecho, menciona a *Texcoco* como otro de los lugares donde tampoco recibía dicha veneración, porque *Huexotzinco* no era un aliado ni había estado sujeto a los dominios del poderío de la *Excan tlatoloyan*: “Y así en *Mexico* ni en *Tetzaco* no tenían este ydolo ni le celebraban fiesta (...) (porque ellos mantenía) guerra perpetua con *Huexotzinco*” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:127); incluso, el cronista cuenta que en una ocasión el tlatoani *Moctezuma*, mediante “muchos embustes y engaños y fingimientos”, pretendió hurtar a *Camaxtli-Mixcoatl* para llevárselo a *Tenochtitlan* (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:127).

En cuanto a su festividad principal, Durán comenta que se celebraba el día “quince de noviembre” y que coincidía con la veintena denominada *quecholli*²³³: “Además de ser esta la fiesta del ídolo *Camaxtle* era día solemne de las fiestas de su calendario que se decía *quecholli*” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:130). El festejo más suntuoso era el de *Huexotzinco* y *Tlaxcala* porque en ambas ciudades estaba “la figura del ídolo”, mientras que en *Coatepec* su conmemoración era mucho más modesta, ya que dicho pueblo solo contaba con algunas reliquias que el mismo *Huexotzinco* le había entregado tiempo atrás (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:127, 129).²³⁴

²³² Olivier (2015:395) ha notado que “a diferencia de muchas deidades cuyos atavíos son enlistados en la obra de Sahagún”, como serían *Primeros Memoriales* o el *Códice Florentino*, “*Mixcoatl* brilla por su ausencia en dicho corpus, tal vez por ser la deidad tutelar de los enemigos de los mexicas”.

²³³ Según uno testimonio de “Motolinía”, “en la fiesta de *quecholli* era cuando se ordenaba la guerra (véase Olivier, 2015:399). De acuerdo con Matos (2010:72-73, citado en Olivier, 2015:400) los mexicas efectuaban en *quecholli* sus campañas militares, ya que era el momento en el cual habían terminado las cosechas.

²³⁴ También se habla de otra festividad la cual se hacía “de ocho en ocho” y consistía en la “renovación o reedificación de este templo” dedicado a *Camaxtli-Mixcoatl*, en el evento se “sacrificaban un indio con otras muchas ceremonias a manera de dedicación de iglesia y consagración” (Olivier, 2015:383).

El día de su celebración su hermosísimo templo circular se convertía en el escenario predilecto del evento. El cronista relata que la construcción de *Huexotzinco* tenía una escalinata de aproximadamente cien escalones, al llegar hacia la parte más alta estaba su capilla redonda con un techo de paja puntiagudo bien pulido y labrado, y en su techo, podía observarse como remate un mono de barro. La cita original es la siguiente: “El templo (...) era (...) de cien gradas en alto tan populoso y labrado (...) tenía al cavo de las gradas una hermosa pieza toda redonda con una cobertura de paja también y pulidamente labrada que no se podía parecer obra de paja mejorar, esta cobertura se remataba con una larga punta al cabo de la cual estaba por remate un mono de barro muy al natural” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXV:128).²³⁵

Acerca de la circularidad del edificio y de la presencia de un *ozomatli* [mono], Olivier (2015:383) ha comentado que ambos remiten al “dios patrono” de *Cholula*, es decir a *Quetzalcoatl*, quien también tenía un templo redondo y precisamente tenía la capacidad de transformarse en este animal. En palabras de Olivier (2004:379-381; 2015:383), llegó a haber otras deidades quienes “podían aparecer en forma de simio”, siendo ejemplo de ello *Tezcatlipoca* y *Xochipilli*, incluso esta última divinidad era patrona del día *ozomatli*, “deidad tutelar de los nobles” y estaba asociada “con los antepasados”. Sin embargo, en el caso de *Camaxtli-Mixcoatl* aquella especificación, la cual proviene del templo, parece tratarse de la única referencia.

Durán llega a comentar que durante la celebración, al templo subía un sacerdote ataviado como la divinidad, a quien algunos jóvenes arrojaban flechas durante el acto ceremonial; posteriormente, se debía emprender una cacería ritual colectiva (Olivier, 2015:396). Según un testimonio de Muñoz Camargo (1998:98-99, citado en Olivier, 2015:118, 120, 319) en el templo de *Camaxtli-Mixcoatl* se había dado la fabricación “milagrosa” de flechas, confirmando con ello, la cercana relación que había entre la deidad con el arco y las flechas. Hay un último dato que queremos añadir, el cual resulta significativo por su contenido, ya que en él se relata que “los habitantes de *Cholula* adornaban la estatua de *Camaxtli-Mixcoatl* en *Tlaxcala* con los atavíos de *Quetzalcoatl*, y los tlaxcaltecas hacían lo mismo en *Cholula* con los adornos de su dios tutelar, que ponían sobre la estatua de *Quetzalcoatl*” (Motolinía, 1971:78, citado en Olivier, 2015:525).

Para concluir, si comparamos los detalles de esta descripción con las características que hemos visto acerca del templo redondo de *Quetzalcoatl*, entre sus similitudes destaca la “pieza redonda” que los dos tenían sobre su basamento piramidal, así como el techo a base de “pajiza” el cual debió ser cónico para ambos casos, incluso la relación que tuvieron con el *ozomatli*. Si buscamos las diferencias, no se

²³⁵ Los *Anales de Cuauhtitlan* también cuentan con un registros sobresalientes sobre uno de los templos de *Camaxtli-Mixcoatl*, siendo más precisos, se trata de un templo que tenía lugar en un *calpulli*, en el se dice que se encontraba su estatua o bulto sagrado (véase Oliver, 2015:384).

puede negar que en efecto las hubo, quizá no resultaría evidente en las características físicas del espacio arquitectónico, pero si lo sería en las prácticas rituales que se llevaron a cabo entre un templo y otro, a pesar de los nexos que hubo entre las dos divinidades, como el compartir un mismo lugar de procedencia. Mientras que el culto de *Quetzalcoatl* tiene mayores similitudes con el de las deidades de la lluvia, el agua y la tierra, el de *Camaxtli-Mixcoatl* se vincula con la cacería, el pulque y la guerra sagrada.

EL TEMPLO DE TONATIUH

El siguiente templo el cual nos interesa describir es el del Sol puesto que también era circular, pero antes de hablar de la arquitectura, hemos recopilado unas notas breves de lo que se dice sobre la divinidad en la *Historia General* de Sahagún. Esta crónica refiere que al astro se le conocía como *Tonatiuh* aunque en otras ocasiones se le llamaba “*tonametl xihpiltontli quauhtleoanitl*” (Sahagún 2016, Lib. II:167; IV:201). Se creía que el signo del día *ollin* [movimiento] –del *tonalpohualli* o “cuenta de los días”– era una de sus representaciones, pues se “decían que (éste) era signo del Sol” (Sahagún 2016, IV:219) (fig. 105).

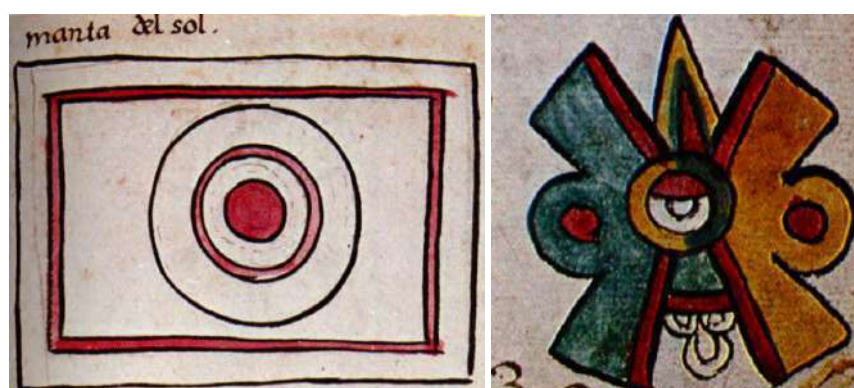
No obstante, *Tonatiuh* contaba con una imagen antropomorfa, destacando en la misma su rostro humanizado y sus rayos que salían de él, de hecho se describía “como una rueda” (fig. 106); en Sahagún se llega a decir que lo tenían en una escultura a la cual vestían con “un plumaje que se llama(ba) *cuetzaltonameyotl*” (Sahagún 2016, Lib. II:167; IV:219). En las páginas 3 y 2 del *Códice Borgia* se le representa con el cuerpo pintado de rojo, llevando a cuestras el disco solar –ya sea completo o un medio disco– pintado de color amarillo con los rayos de color rojo (fig. 107).

De acuerdo con los testimonios de Sahagún, cuando se realizaba la extracción de corazón de los sacrificados, si era de día, naturalmente lo levantaban y ofrecían a *Tonatiuh* (Sahagún 2016, Lib. II:76, 82, 97, 99, 106, 117); también era común que se hicieran areitos, bailes y cantos u ofrendas en la puesta o salida del Sol, ya que algunos rituales concluían o iniciaban en estos dos momentos (Sahagún 2016, Lib. II:81, 100, 107, 119, 128, 136, 143, 152, 202-203, 113, 124). Además, durante los combates de guerra, se debía alzar la rodela y las armas hacia *Tonatiuh* justo antes de comenzar la guerra (Sahagún 2016, Lib. II:98), y si alguno moría en batalla, “iban a la casa del Sol a reposar” (Sahagún 2016, Lib. II:167).²³⁶

La divinidad era honrada tanto por “chicos, hombres y mujeres” cuando la veían salir por las mañanas; quienes solían hacer penitencia para honrarla, cortaban sus orejas con el fin de obtener sangre y ofrecérsela junto con la sangre de codornices a las cuales arrancaban las cabezas, porque “decían que con esto se recreaba el Sol” garantizando su buen camino y cumplimiento día tras día (Sahagún 2016, Lib. II:167; IV:219). Sin embargo, eran los *tlatoque* quienes le tenían mayor devoción, pues lo consideraban

²³⁶ Aunque no solo eran los guerreros que luchaban, también podían ir allí las *cihuapipiltin* o “mujeres que morían del primer parto”, ya que este acto era equiparado con el combate de guerra (Sahagún 2016, Lib. II:92).

como “su signo”, y por la misma razón, frente a la imagen de *Tonatiuh* sacrificaban “codornices y le ponían lumbre e incienso” (Sahagún 2016, Lib. IV:219), de igual modo, eran los *tlatoque* quienes hacían ayunos especiales y de gran solemnidad para honrarlo (Sahagún 2016, Lib. II:155, 167). De hecho, estos ayunos a veces tenían lugar en los *quauhxicaco*, ya que en algunos de ellos tenían la imagen del astro pintada o esculpida (Sahagún 2016, Lib. II:155, 167).



Figuras 105 y 106. Manta del Sol con la representación de un círculo (lámina 13r); Signo *Ollin* [movimiento] (lámina 8r). *Codex Magliabechiano*, 1970.



Figura 107. Representación de *Tonatiuh* (pág. 71), *Codex Borgia*, 1898. Tomado de FAMSI.

Además de lo comentado hasta el momento, Sahagún especifica que había una fiesta especial dedicada a él, a la cual llamaban “la primera fiesta móvil” del calendario anual, cuya celebración acontecía en el signo *ce ocelotl* [uno ocelote] y en la cuarta casa nombrada *nahui ollin* [cuatro movimiento] (Sahagún 2016, Lib. II:91). En dicha celebración ofrecían a *Tonatiuh* sangre de codornices e incienso, asimismo “mataban muchos esclavos y cautivos”, y los participantes –chicos y grandes– hacían

penitencia sangrando sus orejas, para después, honrarlo con aquella ofrenda de sangre (Sahagún 2016, Lib. II:67, 91). Pero esta no era la única fiesta que tenía la divinidad, pues se dice que “cada cuatro años” también se hacía una ceremonia “a reverencia del Sol y a reverencia del fuego” (Sahagún 2016, Lib. II:164), incluso se le honraba cuando “reinaba el signo del Sol”, es decir, en el día que estaba regido por el signo *ollin* [movimiento] (Sahagún 2016, Lib. II:164).

Ahora bien, los *quauhxicalco* no eran los únicos espacios arquitectónicos donde *Tonatiuh* recibir un culto, pues como dijimos al inicio, esta divinidad tenía un templo propio. Sobre ello Torquemada nos da detalles valiosos en muchos sentidos, en primera porque confirma que el astro había tenido un templo particular; en segunda, porque a este edificio lo refiere de planta circular –compartiendo la misma forma del templo del “dios del aire o viento”–; y por último, porque añade una justificación sobre por qué el edificio era redondo. La cita textual es la siguiente: “El templo del Sol, su forma era redonda y la razón era porque así como el Sol anda a la redonda, haciendo vuelta circular de oriente a poniente, con la cual vuelta y circulo alumbrá todo el mundo y lo vivifica con sus rayos y calor; así su templo fuese redondo y en forma circular que demostrase este efecto” (Torquemada, 1975, Libro VIII, cap. VII: 208).

Sin embargo, no pudimos identificar otra referencia que pudiera coincidir con la circularidad que, según Torquemada, tenía el templo. Si no incluimos a Sahagún en dicha descripción, es porque su crónica carece de información sobre las características físicas que tuvo. Por su parte, la arqueología ha arrojado algunos indicios de lo que parece ser el templo principal de *Tonatiuh*, cuyo basamento fue hallado dentro del recinto ceremonial de México-Tenochtitlan; si bien los restos arquitectónicos no permanecen expuestos, estos se ubican exactamente bajo el Sagrario de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México (Barrera, 2018:59).

Siguiendo el registro arqueológico, solo se localizó la esquina noroeste de la estructura y los restos que “corresponden al costado norte” del antiguo edificio, el cual consta de dos etapas constructivas y de un “reforzamiento en la base externa” (Barrera, 2018:59, 61). Los arqueólogos llegaron a comentar que hubo un total de “siete superposiciones” arquitectónicas, sin especificar cuál fue cada una de ellas (Matos *et al.*, 1998:17). Ha sido gracias al muro norte que se han podido inferir las medidas del templo, con ello se estima que tenía aproximadamente 49 m de longitud sobre su eje este-oeste, y que su acceso debió estar señalando hacia el oriente (Barrera, 2018:61).

Entre lo más significativo, destaca que el muro norte haya tenido empotrado una lápida de andesita con la representación de un quincunce, cuya imagen simbolizaba los rumbos del universo (Barrera, 2018:61). La lápida está conformada por “la representación de un disco solar en el que se ve un círculo central con restos de pigmento rojo”, decorado con “plumas de águila en blanco y rojo” simulando los rayos del Sol, llevando en cada esquina un *chalchihuitl* (Barrera, 2018:61) (fig. 108). Lo que parece desconcertante es que estos restos arqueológicos correspondan a un basamento cuadrangular y no a un

edificio circular, como Torquemada lo especifica; incluso, puede notarse cómo en los planos del recinto sagrado de México-Tenochtitlan, la estructura se reconstruyó mediante una forma cuadrangular (fig. 109).



Figura 108. Lápida de andesita que representa un quincunce (muro norte del templo del Sol). Foto Boris De Swan. Tomado de Barrera, 2018.

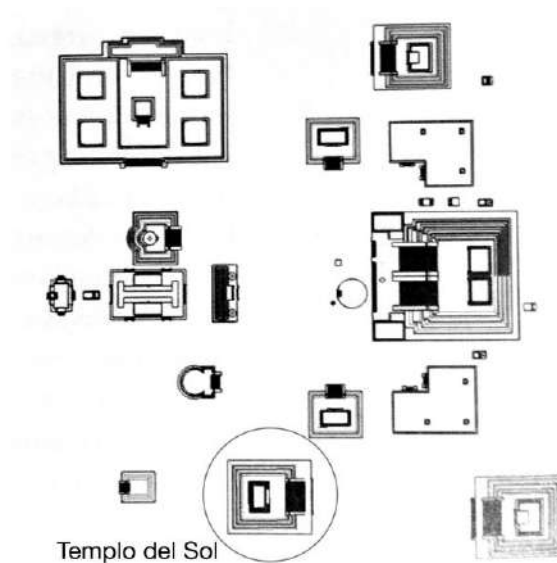


Figura 109. Planta del recinto sagrado de México-Tenochtitlan. Dibujo de Raúl Barrera y Luis R. Bermúdez, 2018.

EL CUAUHXICALCO COMO OTRO EDIFICIO DE PLANTA CIRCULAR

En la “Relación de los Edificios del gran templo de México” –Apéndice II del Libro 2 de la *Historia General* de Sahagún– se mencionan cinco edificios que llevan por nombre la palabra *quauhxicalco*, este vocablo ha sido traducido como “en la jícara del águila” (Tena, 2012:78-80), “lugar de la jícara del águila” (López, 2019:59, 72) y “lugar del recipiente de águila” (Barrera, 2019:90), cuyo significado alude al espacio donde se encontraba un *quauhxicalli*.²³⁷ En palabras de Sahagún y Durán, el

²³⁷ López y López (2009:205) lo refieren como “vasija del águila”, López como “jícara del águila” (2019:61). Asimismo López y López (2009:463-464) encontraron que tanto Durán como Tezozómoc también llaman a este recipiente “*teocuauhxicalli*”, “*teocuauhxicalli* de piedra”, “batea”, “batea de piedra”, “batea de piedra agujerada”, “brasero”, “gran brasero de piedra”, “gran

quauhxicalli era una “vasija o recipiente de águila”²³⁸, un “pilón de piedra”²³⁹, una “batea”²⁴⁰, una “pileta”²⁴¹, una “piedra, gran piedra o piedra redonda”²⁴² y un “sacrificadero”.²⁴³ Los dos cronistas mencionan, en términos generales, que dicho recipiente servía para depositar objetos ofrendados, y para incinerar otros elementos asociados, durante los diversos rituales efectuados en el recinto ceremonial de *Tenochtitlan* y alrededores.

En esta misma “Relación de los Edificios” vemos que a los *quauhxicalco* Sahagún les incorporó designaciones como “*cúes*”²⁴⁴, “*momoztli*”²⁴⁵ u “oratorios”²⁴⁶, mostrando con ello su cualidad en tanto espacio arquitectónico. Para obtener una idea más clara de las características y funciones de cada edificio, hemos incorporado en los siguientes párrafos parte del corpus de información brindada por este cronista. Al primer *quauhxicalco* lo identificó como el octavo edificio de su lista y lo definió como un “oratorio” a donde iba “el señor” a hacer “penitencia y ayunar”²⁴⁷ a honra del Sol (Sahagún 2016, Lib. II:155). En el *Códice Florentino* encontramos que el “señor” al cual se refiere la descripción es precisamente *Moctezuma* y el edificio es el *Huey Quauhxicalco* de *Tenochtitlan*, el más grande de su tipo y el de mayor importancia: “*Vey quauhxicalco, in quauhxicalco, itlamaceoaiian catca in Motecucuma*” [Huey quauhxicalco, este quauhxicalco, era el lugar de penitencia de Moctezuma] (Sahagún 1950-1982, v. II:181).

Tanto la *Historia General* como el *Códice Florentino* mencionan que en el *Huey Quauhxicalco*, después de la penitencia y ayuno realizado por este tlatoani, sacrificaban cautivos nombrados “*chachanme*”, así como a los “*ixiptla*” del Sol y de la Luna, entre otros: “*Auh ioan vncan mjquja in mjtoaia, chachanme, can navintin, yoan vncan mjquja in jxiptla Tonatiuh, ioan metztli, auh ioan cenca mjiequjn in mamalti, vncan mjquja*” [Y también murieron allí los que se llamaban *chachanme*, solo cuatro, y allí murió el representante del Sol y de la Luna, y también muchos cautivos allí murieron]

piedra del brasero”, “brasero y cañón de sangre”, “piedra redonda que está por brasero y degolladero”, “piedra redonda en medio agujerada”, “piedra redonda que llaman *cuauhxicalco*”, “piedra para el sacrificio”, “vaso del Sol”, “vaso o brasero de piedra con la figura del Sol”, “piedra del Sol”, “piedra grande, que era dedicada al Sol y tenía en medio una pileta”, “vaso o lebrillo de águilas” y “piedra que llamaban de las águilas”.

²³⁸ Véase la traducción de Anderson y Dibble en Sahagún (1950-1982, v. II:48, 53, 114, 136, 147, 157).

²³⁹ Sahagún (2016, Lib. II:126, 136, 142, 145).

²⁴⁰ Durán (1880, Tomo II, Cap. LXXXVII:150, 152). También véase Thouvenot (2014:100).

²⁴¹ Durán (1880, Tomo II, Cap. LXXXVII:157).

²⁴² Durán (1880, Tomo II, Cap. LXXX:86; Cap. LXXXVII:149, 150; Cap. LXXXVIII:157; Cap. XCIV:195).

²⁴³ Durán (1880, Tomo II, Cap. LXXXVII:149).

²⁴⁴ Sahagún (2016, Lib. II:155, 156, 157).

²⁴⁵ Sahagún (2016, Lib. II:155; Sahagún 1950-1982, v. II:181). El baile o danza que realizaban durante la veintena de *Tlaxochimaco* ocurría “cerca de un altar redondo que llaman *momoztli*” (Sahagún 2016, Lib. II:82). Este fragmento vuelve a reiterarse más adelante para la misma veintena: “Los que hacía el son para la danza, y los que regían el canto estaban juntos, arimados a un altar redondo que llamaban *momoztli*” (Sahagún 2016, Lib. II:124). Por otro lado, vemos que en la veintena de *Teotleco* hay un ejemplo de cómo los llamados *momoztli* eran ornamentados para eventos rituales: “(En) este mes enramaban unos altares que ellos llamaban *momoztli*, con cañas atadas de tres en tres” (Sahagún 2016, Lib. II:132).

²⁴⁶ Sahagún (2016, Lib. II:155, 156).

²⁴⁷ El ayuno del que se habla era nombrado “*netonatiuhzaualo*” y se decía que duraba alrededor de cuatro días (Sahagún 2016, Lib. II:155).

(Sahagún 1950-1982, v. II:181). Sin embargo, la recurrencia de este evento difiere en ambos manuscritos, ya que en el *Códice Florentino* se dice que acontecía cada 260 días: “*Auh mamatlacpovaltica vmeitica in juh muchiuaiia, in netonatiuhcaualoia*” [Y cada doscientos sesenta días sucedía que había ayuno para el sol] (Sahagún 1950-1982, v. II:181); en cambio, la *Historia General* indica que era cada 203 días: “Este ayuno se hacía de doscientos en doscientos y tres días” (Sahagún 2016, Lib. II:155).

El siguiente *quauhxiccalco* corresponde al decimoquinto edificio del mismo listado. La *Historia General* menciona que a él acudía el sátrapa del “dios” *Titlacauan* o *Tezcatlipoca* para tocar “su flauta de noche o de día”; después de tocarla, “incensaba hacia las cuatro partes del mundo y luego se iba (a) su aposento” (Sahagún 2016, Lib. II:155). Esta descripción es bastante parecida a la que quedó registrada en el *Códice Florentino*: “*Yoan vcan vallapitzaia in diablo in qujtoaia titlacaoan auh in ontlapitz, njman ye ic tletema auh in ontleten, njman ic calaquj: can mumuztle iuh qujchioaia aco iooan, anoco cemjluhjt*” [Y allí el diablo llamado titlacauan luego tocó su flauta, cuando hubo tocado la flauta, luego depositó incienso, y cuando hubo depositado el incienso, entró al momoztle, todos los días lo hacía] (Sahagún 1950-1982, Cap. II:182).

Cabe decir que en la *Historia General*, a diferencia del *Códice Florentino*, encontramos información adicional la cual ayuda a contextualizar lo que acontecía en dicho lugar. La fiesta de *Titlacauan* o *Tezcatlipoca* se celebraba durante la veintena de *Toxcatl* –el quinto mes–, para llevarla a cabo, compraban un “mancebo” con el fin de convertirlo en el representante del “dios”, por consiguiente, recibía un trato especial; finalmente, el “mancebo” moría sacrificado en aquel *quauhxiccalco* donde tocaba el sátrapa (Sahagún 2016, Lib. II:155). Los detalles se reiteran en la descripción de la veintena de *Toxcatl*, pues en ella se menciona que el “mancebo” era “criado en todos los deleites por espacio de un año, instruido en tañer y cantar y en hablar”, y a pocos días de concluir la fiesta, era sacrificado (Sahagún 2016, Lib. II:79).

Además del *quauhxiccalco*, la veintena habla de dos estancias a donde llevaban al “mancebo” el día de su fallecimiento, el primero es *Tlapitzoayan*: “(Llevábanle a) un lugar llamado *Tlapitzoayan*” (Sahagún 2016, Lib. II:79), y el segundo *Tlacochoalco*: “Llevábanle a un *cu* o oratorio que llamaban *Tlacochoalco*” (Sahagún 2016, Lib. II:79). El relato menciona que una vez “llegando al lugar donde le habían de matar (...) subía por las gradas” (Sahagún 2016, Lib. II:79), “en la primera grada hacía pedazos una de las flautas con que tañía en el tiempo de su prosperidad, y en la segunda grada hacía pedazos otra y en la tercera otra, y así las acababa todas subiendo por las gradas”; arriba estaban “los sátrapas que le habían de matar, y tomábanle y echábanle sobre el tajón de piedra” (Sahagún 2016, Lib. II:105), luego “sacábanle el corazón y tornaban a descender el cuerpo”, abajo en el patio le cortaban la cabeza y la espetaban en un *tzompantli*” (Sahagún 2016, Lib. II:79).

Por otro lado, son bastante significativas las características físicas atribuidas a este *quauhxicalco*, ya que es el único ejemplar en el cual Sahagún dejó un registro concreto de sus medidas. Lo describe como un *cu* “pequeño, redondo, de anchura de tres brazas o cerca, de altura de braza y media” y sin “cobertura alguna” (Sahagún 2016, Lib. II:155); “mal aliñado” y ubicado “a orilla del camino”, en despoblado y distante de la ciudad” de *Tenochtitlan* (Sahagún 2016, Lib. II:105). Podría asegurarse que su tamaño pequeño, la falta de un techo, la longitud aproximada de lado a lado y de su altura, así como la forma redonda que lo distinguía, fueron características compartidas con al menos otros dos edificios de su tipo, pues así lo refiere Sahagún para el decimosexto: “Se llamaba *quauhxicalco* segundo; este edificio era como el ya dicho” (Sahagún 2016, Lib. II:155), y para el vigesimoquinto: “Era de la manera del otro que quedó dicho atrás” (Sahagún 2016, Lib. II:155).

Revisando la descripción del edificio vigesimoquinto de la lista, encontramos que era un *quauhxicalco* el cual tenía de frente un *tzompantli* y conservaba encima “una estatua (de madera) del “dios” llamado *Omacatl*”; en este *quauhxicalco* sacrificaban cautivos y la sangre obtenida a través de ellos era untada en la boca de aquella estatua para alimentarla (Sahagún 2016, Lib. II:156). El *Códice Florentino* narra dicho acontecimiento de la siguiente forma: “*In quauhxicalco: vncan qujtlaliaia, vcan qujzcaltiaia in tzompantli yiollo, in jtoca catca vmacatl, quavitl tlaxixintla tlacaietiuh in vmacatl, auh in muchioaia in qujzcaltiaia matlacpovaltica vmeitica*” [En el quauhxicalco, allí colocaron, allí alimentaron el tzompantli, cuyo nombre era *Omacatl*, en madera tallada tenía forma humana este “dios”, y sucedió que él fue alimentado con las víctimas] (Sahagún 1950-1982, v. II:184).

Sin pretender resolver la posible relación que pudieran existir, nos parece pertinente tan solo comentar una de las coincidencias que hallamos entre los edificios vigesimoquinto y decimoquinto. La designación “*Omacatl*” u “*Ome acatl*” [dos caña], de acuerdo con Sahagún, era el signo de *Titlacauan o Tezcatlipoca*, y según la llamada “décima fiesta móvil”, “*Omacatl*” era el signo en el cual se realizaba una gran fiesta a dicho “dios”: “(En) *ome acatl*, hacían gran fiesta porque decían que este signo era de *Tezcatlipoca*. En esta fiesta hacían la imagen de *Omacatl*, y alguno que tenía devoción llevábala a su casa, para que le bendijese” (Sahagún 2016, Lib. II:93). Como dijimos, al decimoquinto edificio acudía el sacerdote de *Titlacauan o Tezcatlipoca* a hacer penitencia, y a su vez, allí mismo llevaban al “mancebo” que, en ese momento, debía ser sacrificado como la imagen del “dios”. Esto nos hace proponer que ambas descripciones pudieron corresponder a un mismo *quauhxicalco*, sin olvidar que, según sus respectivas descripciones, ambos estaban ubicados cerca de un *tzompantli*.

El edificio decimosexto es otro de los *quauhxicalco* del cual nos habla Sahagún. A esta estructura la menciona en el relato de la fiesta de *Xocotl huetzi* –el décimo mes–, en cuya veintena levantaban un árbol al que nombraban *xocotl* justo frente al *quauhxicalco*; durante la fiesta, encima del edificio “bailaba un chocarrero, vestido como el animalejo que se llama *techalotl*, que es ardilla” (Sahagún 2016, Lib.

II:155). El *Códice Florentino* lo relata de la siguiente manera: “*In quauhxiccalco, vncan mjtotiaia in techalotl yxiptla: yoan vncan moquetzaia, in mjtotaia: xocotl, can quvtil*” [En el quauhxiccalco, allí bailaba el representante de la ardilla; y allí se erigió lo que se llamó xocotl, solo un árbol] (Sahagún 1950-1982, v. II:182).²⁴⁸

Siguiendo la *Historia General* vemos que la veintena de *Xocotl huetzi* iniciaba con la búsqueda del árbol –de aproximadamente veinticinco brazas de largo– y con su traslado a la ciudad, donde los sátrapas lo ornamentaban con “muchos papales” blancos “sin ninguna pintura ni tintura”, así como ornamentaban a “una estatua como de hombre hecha de masa de semilla de bledos”; después de preparar el árbol, éste quedaba listo para ser enderezado (Sahagún 2016, Lib. II:124-125). Allí donde permanecía, es decir frente al *quauhxiccalco*, iban los señores con sus cautivos porque en dicho lugar se llevaba a cabo parte del ritual de sacrificio; los cautivos “llevaban el cuerpo teñido de blanco y el *maxtle* (...) de papel”, sus rostros pintados de “color bermejo” y sus “mejillas teñidas de negro”; en las manos llevaban “unas banderillas de papel” como “señal de que iban sentenciados a muerte”, las cuales junto con sus atavíos, eran retiradas por los sátrapas y colocadas en el fuego del *quauhxiccalco* (Sahagún 2016, Lib. II:125-126).²⁴⁹

Cabe mencionar que los cautivos no eran precisamente sacrificados en este lugar, pues el mismo relato aclara que el “*cu*” “donde los habían de matar (...) se llamaba *Tlacacouan*” (Sahagún 2016, Lib. II:126). De acuerdo con López y López (2009:254), este “*cu*” parece corresponder al templo de *Xiuhtecuhli*, pues en *Xocotl huetzi* “tenían lugar grandes festividades en honra del dios del fuego”. Después de quemar las banderillas y sus atavíos en el *quauhxicalli*, los cautivos eran trasladados por sus “señores” “hasta la parte superior del templo” de este “dios” para ser arrojados al fuego; antes de morir, los sacaban y los conducían al tajón de sacrificio para extraerles el corazón (López y López, 2009:254).

Finalmente, describiremos al último *quauhxiccalco* que corresponde al trigésimosexto edificio de la lista. Llama la atención que en la “Relación de los Edificios” éste cuenta con atributos físicos, que de cierto modo, remiten a una estructura con características análogas a las mencionadas para el decimoquinto, pues es citado como “un *cu* pequeño y ancho”; sin embargo, se añade que era “algo cóncavo y hondo” (Sahagún 2016, Lib. II:157), aunque es posible que las dos últimas cualidades pertenezcan al *quauhxicalli* y no propiamente al espacio donde estaba colocada la piedra, pues de lo contrario, serían exclusivas de este edificio. Asimismo, el relato de la veintena da a entender que aquel

²⁴⁸ No obstante, en el *Códice Florentino* es referido el nombre de otra veintena como el momento en el cual acontecía este evento: “*Ayoan qujtlamamacaia, yamanapan, yamapan. Au hipan in teutl eco muchioaia: no cexiuhctica*” [Y esto fue donde en el momento de [la fiesta de] *Teotleco*, también anualmente] (Sahagún 1950-1982, v. II:182). Al menos la *Historia General* en la veintena de *Teotleco* –el duodécimo mes– no relata la presencia de este árbol y tampoco menciona el uso del *quauhxiccalco* (véase Sahagún 2016, Lib. II:126). En los párrafos siguientes nos remitimos a lo dicho en la *Historia General*, ya que contiene una referencia detallada de lo que sucedía en aquel espacio llamado *quauhxiccalco*.

²⁴⁹ Un acto previo al sacrificio de los cautivos, era cortarles “los cabellos de la corona de la cabeza (...) delante del fuego y a honra de fuego”, los cuales debían ser guardados por los señores como objeto de “reliquia” (Sahagún 2016, Lib. II:126).

quauhxiccalco se localizaba bajo el “*cu*” de Huitzilopochtli: “Luego descendía un sátrapa (del *cu*) (...) y llegando (...) abajo pasaba por delante del pilón (el *quauhxicalli*) (Sahagún 2016, Lib. II: 142).

Sahagún especifica que este lugar era visitado durante la veintena de *Panquetzalitzli* –el decimoquinto mes– para ir a quemar objetos rituales “por algún voto” (Sahagún 2016, Lib. II:157). En la fiesta sacrificaban “cautivos y (...) otros esclavos” a quienes llevaban en procesión hasta el “*cu*” de *Huitzilopochtli*, en ella había un sátrapa encargado de trasladar “en las manos un volumen grande de papeles blancos” a los cuales llamaban *teteppoalli*, y por otro nombre *teteuitl*; el mismo sátrapa los ofrecía hacia “las cuatro partes del mundo” y posteriormente los arrojaba a “un pilón” de piedra llamado *quauhxicalli*²⁵⁰; allí mismo, otro sátrapa era el encargado de arrojar la *xiuhcoatl*²⁵¹ (Sahagún 2016, Lib. II:141-142, 157).

El *Códice Florentino* también conservó parte del recuento de la incineración de estos objetos rituales, cuya cita es la siguiente: “*Njman ie ic qujoaltemouia in teteuhpoalli; ce tlatcatl in qujoaltemouia, in ocaxitico tlalchi, nauhcampa conjaoa; mec cōmana, in vncan moteneoa quauhxiccalco (...) no nauhcampa in conjaoa, in oconjauh mec cōmaiaui in jpan teteppoalli, mec tlatla*” [Entonces bajaron (desde el templo) los papeles *teteuhpoalli*; fue un hombre (un sacerdote) quien los bajó, cuando llegó al patio, los levantó en dedicación a las cuatro direcciones, luego los puso allí en donde se llama *quauhxiccalco* (...) también levantó (la serpiente de fuego) en dedicación a las cuatro direcciones, cuando lo hubo levantado en dedicación, lo arrojó sobre los *teteppoalli*; luego se quemaron] (Sahagún 1950-1982, v. II:147).

Como es conocido, las investigaciones tanto el Proyecto Templo Mayor (PTM), como el Proyecto de Arqueología Urbana (PAU), se han apoyado en los testimonios provenientes de las crónicas coloniales tempranas con el fin de poder identificar e interpretar los numerosos hallazgos arqueológicos que van surgiendo y recuperándose en las excavaciones del recinto ceremonial y de su zona circunvecina. En el año 2011 ambos proyectos dieron a conocer el hallazgo de una plataforma a la cual identificaron como el “*Huey Quauhxiccalco*”; en un primer momento, López y López (2009:464) sugirieron que se trataba del trigésimosexto edificio, el cual acabamos de referir; sin embargo, de manera reciente López (2019:69) ha precisado que se trata del octavo edificio de la lista de Sahagún.²⁵²

La plataforma fue localizada en la calle República de Guatemala Núm. 24 del Centro Histórico de la Ciudad de México, justo al pie de las escalinatas del *Huei Teocalli* o Templo Mayor (López, 2019:59-60; Barrera, 2019:87-88, 90, 92) (fig. 110); por los niveles estratigráficos, y por la superposición

²⁵⁰ Originalmente el texto dice “un pilón que se llama *quauhxiccalco*”, pero es obvio que se refiere al *quauhxicalli*.

²⁵¹ Sahagún (2016 Lib. II:142) la refiere como “un hachón de teas muy largo” que “tenía la cabeza y la cola como culebra, y (le) ponían en la boca unas plumas coloradas que parecía que le salía fuego por la boca; traía la cola hecha de papel, dos o tres brazas de largo”.

²⁵² De los cinco edificios, según el *Códice Florentino*, el octavo edificio es el único que lleva en su nombre el vocablo “*Huey*” [gran o grande]. También véase López (2019:68-69).

arquitectónica de las etapas constructivas del *Huei Teocalli* (IV, IVa y IVb), fue posible datarla entre los años 1440 a 1481 (López, 2019:60; Barrera, 2019:92).²⁵³ Es una estructura que se caracteriza por ser de planta circular, con un diámetro promedio de 16.44 m y una altura próxima a los 2.37 m, con una escalinata orientada hacia la dirección poniente, por la cual se accedía hacia su parte más alta (López, 2019:60; Barrera, 2019:92-93, 95) (figs. 111 y 112).

Como vimos, es Sahagún quien especifica que uno de los *quauhxicalco* –el edificio decimoquinto– tenía una “anchura de tres brazas o cerca” y una altura “de braza y media”; si bien el término “braza” fue “dado por los españoles a un grupo de medidas nahuas de longitud”, se ha deducido que no todas las medidas de “brazas” mencionadas por los cronistas eran propiamente españolas, ya que éstas coexistieron con los sistemas de medición nahua²⁵⁴ durante la época del contacto (Castillo, 1972:210-213).²⁵⁵

Aquello que únicamente se pudo conocer mediante la excavación fue la exactitud de su orientación con respecto al acceso del templo del “dios” *Huitzilopochtli*, pues este *quauhxicalco* arqueológico estaba alineado “con el eje de la mitad sur de la pirámide” que “atravesaba por en medio el monolito de la diosa Coyolxauhqui” (López, 2019:60). También, se recuperaron numerosas esculturas de piedra “en forma de cabeza de serpiente” sobre el muro de la plataforma, donde cada elemento arquitectónico pudo haber sido un ornamento del edificio (López, 2019:60; Barrera, 2019:93, 95) (fig. 113). Asimismo se recuperó un piso de “sillares con relieves que hacen alusión a la guerra, el sacrificio y la muerte”, un “tronco de un árbol sagrado”²⁵⁶, “parte de un brasero” y “diversas ofrendas de consagración y clausura” (Barrera, 2019:90-91, 95).

Además de la “Relación de los Edificios” de la *Historia General* y de la recuperación del ejemplar arqueológico, el *quauhxicalco* –o en su defecto el uso del *quauhxicalli*– también está presente en otras ceremonias rituales de las fiestas de las veintenas que no hemos comentado hasta el momento. Una de ellas es la de *Tlacaxipehualiztli* –el segundo mes–, donde se narra que a los cautivos sacrificados los llevaban a la piedra del sacrificio para abrirles el pecho con un cuchillo de pedernal y extraer los corazones porque se decía que cada uno de ellos era alimento para el Sol; los corazones ofrendados eran depositados en un *quauhxicalli*, y los cautivos una vez muertos, llamábanles *Coauhteca* [hombres águila]: “*Auh yn oventic quauhxicalco contlalia, quauhxicalco contlalitiuj: auh in iehoantin mjquja mamalti,*

²⁵³ López (2019:60) menciona que “cuando se edificó la etapa V del Templo Mayor y se elevó el nivel de la plaza, la parte superior de esta plataforma circular fue demolida y sus arranques quedaron sepultados bajo el piso” denominado “V-1 (1481-1486)”.

²⁵⁴ Por ejemplo “Cénmaïtl”, “Ceyollotli”, “Cemmitl”, “Cemmatzotzopaztli”, “Cemacollí” y “Cenciacatl”, “Cemmatzutzupaztli”, “Cemmacpalli”, “Cemiztitli”, “Cemmapilli”, “Centlaxxitl”, etc. (Castillo, 1972:211-221). Un estudio más reciente sobre distintas unidades de medida nahua puede consultarse Dehouve (2014:145-171).

²⁵⁵ Indagar cuál es el tipo de braza que estaba refiriendo Sahagún puede resultar una labor compleja ya que, de acuerdo con Castillo (1972:213-214), si ésta fuera “nahua” podría equivaler a los 2.50 m de longitud; pero si ésta fuera española, su medida sería la de una “braza horizontal”, es decir, de 1.62 m de longitud. También véase López (2019:67).

²⁵⁶ El tronco, hallado aún con raíces, se clasificó como encino y se dató para la etapa VIa (1440-1446) (Barrera, 2019:90-91).

qujntocaiotiaia Coauhteca” [Y cuando el corazón se convirtió en una ofrenda, lo colocaron en el quauhxiccalco, a estos cautivos que habían muerto los llamaban Coauhteca] (Sahagún 1950-1982, v. II:148).

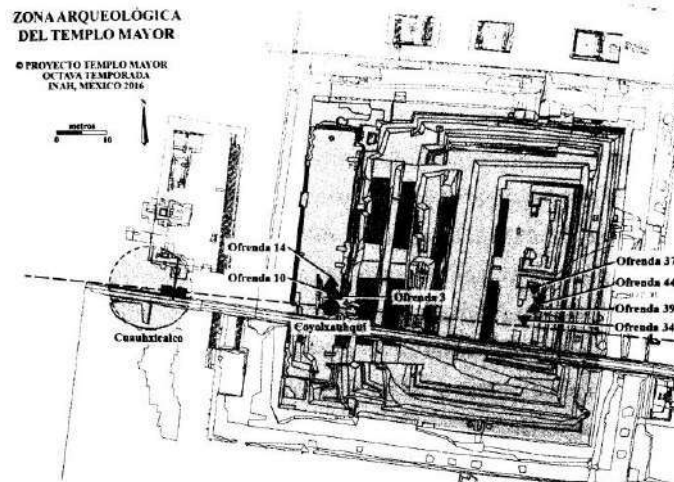


Figura 110. Ubicación del *cuauhxiccalco* de Tenochtitlan. Dibujo de Michelle De Anda Rogel. Tomado de López, 2019.



Figura 111. Excavación del *cuauhxiccalco* de Tenochtitlan (Gaceta UNAM, UNAM-DGSC-709). Tomado de Martínez, 2011.



Figura 112. Excavación del *cuauhxiccalco* de Tenochtitlan. Tomado de Blog Radio INAH, 2011. Figura 113. Clavo arquitectónico en forma de serpiente (Gaceta UNAM, UNAM-DGSC-709). Tomado de Martínez, 2011.

En *Quecholli* –el decimocuarto mes– se hacía acopio de “cañas para hacer saetas” de una medida específica con el propósito de ofrecerlas en el templo del “dios” *Huitzilopochtli* (Sahagún 2016, Lib. II:135-136). Estas saetas “hacíanlas (...) hacecillos de veinte en veinte” y así era como se las entregaban; durante los siguientes días volvían a hacer más saetas para distintos fines, por ejemplo, hacían “saetas particulares para jugar con ellas” y saetas pequeñas a “honra de los difuntos” que habían muerto en la guerra (Sahagún 2016, Lib. II:136). Incluso elaboraban objetos “con caña de maíz” y con las pertenencias de los difuntos guerreros, como el *chimalli* [rodela], el *maxtle* [bragüero] y la *tilmaitl* [manta]; asimismo, hacían unos manojitos de plumas blancas de *aztatl* [garza] para atarlas a las cañas de maíz (Sahagún 2016, Lib. II:136).

La elaboración de cada uno de estos objetos rituales, y su incineración en un *quauhxicalli*, era muy importante ya que con ello daban inicio a la fiesta de *Quecholli* (Sahagún 2016, Lib. II:136). El *Códice Florentino* describe la quema de la siguiente forma: “*Yoan inchimal, yoã intilma, yoan inmaxtli, ooaquauhitech in qujtlaliaia, qujlpiaia (...) yiacac pilcatiuh uitzitzilin, yoã cêtzonaztatl, mjec in mecatl, qujpotonjaia hiuitica, yiacac pilcatiuh aztatl, umpa concaoa in quauhxiccalco; umpa tlatlaia*” [Los escudos, y los mantos, y los taparrabos de los muertos en batalla, los colocaron sobre una caña de maíz seco, se los ataron (...) al final iba colgando un colibrí (muerto), pegaron cuatrocientas, eran muchas plumas de garza sobre cuerdas, en los extremos colgaban las plumas, los colocaron sobre el *quauhxicalli*; sobre el se quemaron] (Sahagún 1950-1982, v. II:136).

Otra veintena es *Tititl* –el decimoquinto mes– cuya fiesta estaba dedicada a la “diosa” *Ilamatecutli*, (Sahagún 2016, Lib. II:144-145). En la descripción se especifica que aquel sátrapa, quien estaba ataviado como *Ilamatecutli*, al descender del *cu* de *Huitzilopochtli* “ibánse derecho para el pilón” que estaba en el *quauhxiccalco* “donde había “una casilla, como jaula, hecha de teas” a la cual “llamaban la troje de la diosa *Ilamatecutli*” (Sahagún 2016, Lib. II:145-146). El sátrapa llevaba en la mano una “penca de maguey” con una “banderilla de papel”, cuyos objetos debía depositarlos en este lugar y posteriormente quemarlos; finalmente, se dice que en el fuego encendido del *quauhxiccalco* también se incineraba “una flor que llamaban *teoxochitl*” (Sahagún 2016, Lib. II:146).

Para este relato la fuente que incorpora mayores detalles acerca de la incineración de los objetos es el *Códice Florentino*: “*Auh in opanuechoato: njmã qhjtlemjna, qujtlecauia, in cuezcomatl in tlamacazque: no ceppa oaltemo, qujoalcujcujtijuçã in suchitl: uncã qujoallaztimanj in suchitl in uncã quauhxiccalco, in uncan tlatla, cuezcomatl: njmã motlatlaloa, in tlamacazque, çan ic qujztimanj*” [Y cuando (los sacerdotes) habían llegado a la cima (del templo), entonces (otros) prendieron fuego, encendieron el *cuezcomatl*, una vez más (los sacerdotes) descendieron; cada uno agarró rápidamente las flores, allí estaban echando las flores allí en el *quauhxiccalco*, allí donde se quemó el *cuezcomatl*, entonces

los sacerdotes oferentes se fueron corriendo; ellos simplemente se fueron] (Sahagún 1950-1982, v. II:157).

Para la fiesta de la “diosa” *Xochiquetzal* Durán es quien da un testimonio acerca del *quauhxicalco*. En su crónica relata que en esta veintena sacrificaban a “dos mozas doncellas la una mayor que la otra”; el día de su sacrificio, iban “muy bien vestidas y aderezadas de ropas nuevas y joyas a los cuellos” y las llevaban “como en procesión todos unos tras otros hasta una piedra redonda”, es decir, hacia uno de los *cuauhxicalli* (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCIV:195). Una vez estando en la “piedra”, subían a ambas y “luego subían cuatro sacerdotes con cuatro jícaras de maíz en las manos” –con maíz blanco, negro, muy amarillo y morado–; las semillas eran derramadas en este lugar, y cuando terminaban de arrojar “aquellos cuatro géneros de maíz”, iba la gente “con gran prisa a coger de ello lo que más podían” para guardar las semillas con mucho cuidado y posteriormente sembrar este maíz bendito (Durán 1880, Tomo II, Cap. XCIV:195).

Por último, y para concluir, hemos añadido una última referencia de Durán en la cual dejó por escrito la relación que había entre el llamado “templo del Sol” o “*Cuacuauhtinchan*” y uno de los *quauhxicalco* que se encontraba en el recinto ceremonial de *Tenochtitlan*. El cronista comenta que en lo alto de este templo, el cual tenía aproximadamente cuarenta gradas para subir, había un pieza o habitación mediana “muy aderezada y galana” junto a un patio (...) de siete y ocho brazas”, y al interior de la pieza “sobre un altar estaba colgada en la pared una imagen del Sol pintada de pincel en una manta” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVIII:156). Cuando se subía al templo, podía observarse la “piedra” a la que llamaban *cuauhxicalli*; posteriormente, describe el *cuauhxicalco* de la siguiente manera: “(Tenía) cuatro escaleras (...) para subir a ella (al *cuauhxicalli*)” (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVIII:157).

Durante la fiesta del Sol, la cual se le hacía bajo el nombre de “*Nauhollin*”, los “ministros” que efectuaban el sacrificio humano en el *quauhxicalco* del “templo del Sol”, eran quienes debían subir por cada una de las escaleras. Al cautivo “quitábanle el báculo y la rodela y la carga que traía”, lo tomaban de los “pies y manos y subía el principal sacrificador con su cuchillo en la mano y degollábanlo”; después, “escurríanle la sangre en aquella pileta (*cuauhxicalli*), la cual tenía un canal por donde “derramaba delante de la cámara del Sol y el Sol que estaba pintando en la piedra” se alimentaba de su sangre (Durán 1880, Tomo II, Cap. LXXXVIII:157).

En síntesis, los lugares que se definían como *cuauhxicalco* tomaban su nombre del objeto que se localizaba en aquel espacio arquitectónico –el *cuauhxicalli*–, el cual consistía en un recipiente redondo hecho de piedra, donde se depositaban ofrendas que posteriormente serían incineradas, pues esta era la función principal de dicho objeto ritual. Estos espacios arquitectónicos eran completamente circulares, de dimensiones pequeñas y carecían de una cobertura o techo. Con ello podemos ver que las características

físicas de un *cuauhxiccalco* tienen ciertas similitudes con los templos del “dios del viento”, sobre todo cuando se trata de llevar a cabo una identificación arqueológica, pues ambos comparten la circularidad. Una diferencia clave puede ser la dirección hacia donde apuntan los accesos, sin embargo, más allá del *cuauhxiccalco* arqueológico que está orientado hacia el poniente, desconocemos si todos ellos tuvieron esta misma característica.

Los *cuauhxiccalco*, además de contener a un *cuauhxicalli*, también eran oratorios, en ellos se colocaban las esculturas de los “dioses”, eran lugares para hacer penitencia, para ayunar, donde se tocaba música, se danzaba y se incensaba hacia las cuatro direcciones del mundo, asimismo eran lugares donde se llevaban a cabo sacrificios en distintos momentos del año. Resulta bastante claro que estas prácticas rituales se hacían con el fin de honra al Sol [*Tonatiuh*], de hecho, su *ixiptla* era sacrificado en este lugar, sin embargo, también se sacrificaba al *ixiptla* de la Luna [*Meztli*] y demás cautivos, a quienes llamaban de dos maneras: *chachanme* o *cuauhteca*. Además, el Templo del Sol o *Cuacuauhtinchan* era el único edificio –o quizá de los pocos– que tenía un *cuauhxicalli* próximo a la capilla dedicada a *Tonatiuh*, cuya particularidad eran precisamente la plataforma que sostenía a este recipiente, pues se dice que contaba con cuatro escalinatas hacia cada uno de sus lados, lo cual parece indicar que su forma, a diferencia de los demás, fue cuadrangular.

VI. EL TEMPLO DE QUETZALCOATL DESDE LA ARQUEOLOGÍA

En este capítulo hemos incorporado una muestra de aquellos basamentos que han sido interpretados por los arqueólogos como las cimentaciones de los templos de la divinidad del “aire” o “viento” –conocida como *Quetzalcoatl*, *Ehecatl* o *Ehecatl-Quetzalcoatl*–. Estos ejemplares arqueológicos fueron edificados en la región del Altiplano central mexicano –la actual Ciudad de México, Estado de México, Tlaxcala y Morelos– durante un momento específico, es decir, en el periodo Posclásico (900-1521 d.C.). La forma redonda que tenía el cuerpo del basamento era una de sus cualidades distintivas, pues se ha asegurado que ésta no era tan común en la arquitectura ceremonial de este periodo, dicha forma podía ser completamente circular y en otros casos podía ser mixta –combinando la redondez con áreas cuadrangulares–.

Algunos basamentos incluidos en este compendio han sido propuestos como “auténticas construcciones del dios del viento”, sin embargo, hay otros que hasta el día de hoy siguen siendo ejemplares hipotéticos, ya que requieren de un mayor número de elementos con los cuales se pueda probar que efectivamente fueron espacios que tuvieron una estrecha relación con la divinidad. Asimismo, hay arqueólogos que consideran cuestionable el hecho de hallar dos o más basamentos –circulares o mixtos– al interior de un mismo recinto ceremonial, pues parece problemático pensar que este “dios” haya tenido varios espacios y los demás “dioses” del panteón mesoamericano solo hayan contado con uno.

Para presentar la información hemos utilizado la actual subdivisión territorial, por lo tanto, los subtemas colocados corresponden al nombre del estado donde están ubicados los sitios que conservan estos edificios. La finalidad es definir al templo de *Quetzalcoatl* desde los propios contextos arqueológicos, considerando –en los casos posibles– los materiales asociados y las interpretaciones planteadas con anterioridad; además, buscamos discutir cuáles han sido los criterios que la arqueología ha utilizado para reconocerlo.

CIUDAD DE MÉXICO

México-Tenochtitlan

Uno de los basamentos el cual se asegura haber sido parte de un templo dedicado al “dios del aire o viento”, es el que se descubrió en el año 2009 sobre la calle de Guatemala No. 16 del Centro Histórico de la Ciudad de México. Este ejemplar arqueológico de carácter monumental perteneció al recinto ceremonial principal de la antigua ciudad de México-Tenochtitlan, actualmente no forma parte de la Zona Arqueológica Templo Mayor, ya que fue localizado en las afueras de la misma, alineado sobre “un eje que coincide con la capilla de *Tlaloc*” (Barrera, 2018:54; 2019:100) (fig. 114).

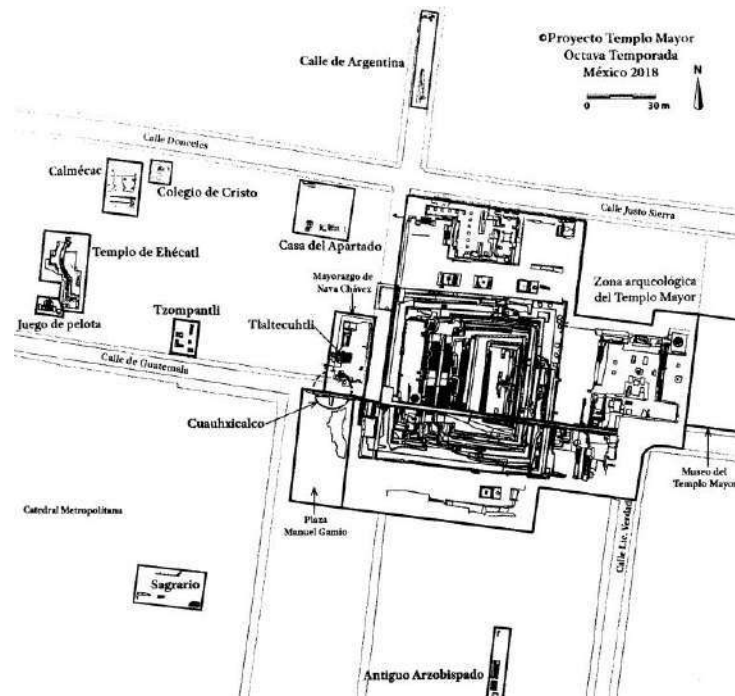


Figura 114. Mapa de la ubicación del basamento mixto de México-Tenochtitlan. Dibujo de Michelle De Anda Rogel. Tomado de López y Chávez, 2019.

Es importante mencionar que las labores de excavación del basamento, efectuadas entre los años 2010 y 2016 por el Proyecto de Arqueología Urbana (PAU) del INAH, únicamente fueron de forma parcial, por lo tanto, solo pudo liberarse la parte posterior del edificio²⁵⁷; ello permitió caracterizar a su arquitectura de forma mixta, es decir, conformada por una plataforma circular de 18 m de diámetro y un adosamiento rectangular sobre su eje norte-sur de 34 m de longitud²⁵⁸ (Matos y Barrera, 2011:73, 75; Barrera, 2018:54; 2019:100) (fig. 115).

Por dichas razones, fue prácticamente imposible establecer la extensión de su eje este-oeste sobre el cual se cree que debió estar la escalinata de acceso, pues el PAU infiere que los escalones podrían hallarse bajo el predio No. 22 que resguarda el Centro Cultural España; de ser correcta la hipótesis, el acceso del basamento mixto estaría señalando la dirección este (Barrera, 2018:54; 2019:100). De hecho, para Matos y Barrera (2011:73, 75, 76) y Barrera (2018:54; 2019:100, 102) la orientación hacia el este y la circularidad del edificio son indicadores útiles para reconocer al templo del “dios del viento”, ya que provienen de los testimonios proporcionados por las crónicas de los siglos XVI y XVII.

²⁵⁷ La excavación fue realizada “con motivo del proyecto de ampliación del Hotel Catedral” (Barrera, 2019:100). Su exploración inició siendo un pozo de sondeo de 2 m por 2 m, posteriormente se amplió a una cala para confirmar que se trataba de un basamento de carácter monumental, finalmente, se optó por hacer una excavación extensiva de 30 m por 9 m para poder registrar mayores detalles (Matos y Barrera 2011:73).

²⁵⁸ Matos (2018:57) dice lo siguiente con respecto a las formas arquitectónicas del templo del “dios del viento”: “Dos son las formas arquitectónicas (...) adoratorios de planta circular y templos de forma mixta que tienen una plataforma cuadrangular”.



Figura 115. Excavación del basamento mixto de México-Tenochtitlan. Foto. Héctor Montaña. Tomado de Boletín INAH, No. 196.



Figura 116. Excavación del basamento mixto de México-Tenochtitlan. Foto. Héctor Montaña. Tomadas de Boletín INAH, No. 196.

Con la revisión del capítulo anterior, sabemos que la redondez es una cualidad del templo de *Quetzalcoatl* que se reitera constantemente en distintos manuscritos coloniales, pero no pasa lo mismo con el tema de la orientación, su mención no es explícita dentro de las crónicas, más bien es una inferencia propuesta por Matos –y posteriormente retomada por Barrera–, la cual como él mismo lo especifica, cobra sentido gracias al fragmento de un relato mítico (Matos y Barrera, 2011:73, 75, 76; Matos, 2018:59; Barrera, 2018:54; 2019:102). Se trata del nacimiento del Quinto Sol narrado en la *Leyenda de los Soles*, en él se cuenta que *Quetzalcoatl* fue una de las divinidades que acertó y observó

hacia la dirección este para esperar el surgimiento del Sol recién creado (Matos, 2018:59; Barrera, 2018:54; 2019:102).

Con respecto a la circularidad que posee este basamento mixto –así como los demás basamentos del “dios del viento”–, Matos (2018:59) ha propuesto que la forma pudo elegirse con la intención de representar a una serpiente enroscada.²⁵⁹ En esta ocasión, su interpretación proviene de la obra *Monarquía Indiana* de Torquemada, donde el cronista menciona que hubo un templo de su tipo el cual tenía pintadas sobre el vano de acceso las fauces de una serpiente: “Uno de estos templos (...) estaba dedicado al dios del Aire (...) la entrada de este templo, tenía la forma y hechura de sierpe feroz, y grande, pintada a la manera que nuestros antepasados pintan una boca de infierno, con sus ojos, dientes y colmillos” (Torquemada, 1986:145).

Tanto Matos (2018:58) como Barrera (2019:100) han sido enfáticos al indicar que el basamento mixto hallado en Guatemala No. 16 debió ser el templo que fue descrito por varios cronistas, entre ellos vuelven a mencionar a Torquemada asegurando que su descripción del “templo del dios del Aire” le corresponde a dicho ejemplar arqueológico, del mismo modo, los dos autores consideran que las referencias de la *Historia de las indias* de Durán también le pertenecen al basamento arqueológico de México-Tenochtitlan²⁶⁰, pero como revisamos en el capítulo anterior, Durán es explícito al especificar que el templo al cual se estaba refiriendo era el que estaba en la ciudad de *Cholula*.

Volviendo a los datos arqueológicos del basamento mixto, gracias a las excavaciones realizadas pudieron establecerse al menos tres etapas constructivas, cuyas dataciones parecen estar correlacionadas con las etapas V (1481-1486 d.C.), VI (1486-1502 d.C.) y VII (1502-1521 d.C.) del Templo Mayor (Matos y Barrera, 2011:73, 75; Barrera, 2018:54; 2019:100) (fig. 116). La última de ellas tenía tres niveles de pisos superpuestos hechos con lajas de basalto y en uno de sus rellenos de época virreinal había fragmentos de esculturas: 1) Una representación de *miquiztli* [muerte], 2) Una almena de tezontle en forma de biznaga y 3) Un pie con sandalia que debió pertenecer a una escultura antropomorfa (Barrera, 2018:54; 2019:101). Más allá de lo mencionado, en las excavaciones de este espacio arquitectónico no se hallaron indicadores de alguna actividad ritual.²⁶¹

Cabe mencionar que además del basamento localizado en Guatemala No. 16, los arqueólogos hablan de la existencia de otros cimientos que parecen haber sostenido a un segundo templo dedicado al “dios del aire o viento”; el basamento al cual nos referimos –cuya nomenclatura es Estructura B– también tenía forma circular y formaba parte del recinto ceremonial principal de la ciudad de México-

²⁵⁹ También véase Barrera (2018:54).

²⁶⁰ Matos (2018:58) lo señala de la siguiente manera: “Leemos en fray Diego Durán, cuando habla del edificio de Ehécatl (que pensamos es el recientemente encontrado por el PAU), lo siguiente”. Barrera (2019:100) añade que además de fray Diego Durán, las referencias proporcionadas por Sahagún también le corresponderían a dicho basamento.

²⁶¹ Véase INAH, Dirección de Medios de Comunicación, *Revelan hallazgo arqueológico del Templo de Ehécatl y el Juego de Pelota de México-Tenochtitlan*, Boletín No. 196, 7 de junio de 2017, México, s/p.

Tenochtitlan; actualmente se ubica afuera de la Zona Arqueológica del Templo Mayor y permanece justo debajo del Sagrario de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México (Matos, 2018:57; Matos y Barrera, 2011:76; Barrera, 2019:102).

Las excavaciones de la Catedral y del Sagrario se llevaron a cabo de 1967 a 1970 y fueron parte de un rescate arqueológico debido a la construcción de la línea 2 del metro. Cerca del basamento circular se recuperó una ofrenda que contenía “8 cráneos humanos, 60 cuchillos de pedernal y (grandes) cantidad de cuentas y caracoles” (López, 2003:16). Años después, de 1975 a 1976, se realizaron labores de recimentación en los mismos inmuebles, por lo que el INAH se encargó de supervisar las obras y de hacer nuevos registros sobre la distribución espacial de los restos arquitectónicos ubicados en el subsuelo (López, 2003:21). En esta ocasión, al mismo basamento circular se le llamó Estructura II y se describió como un edificio de planta mixta –de cuerpo circular y rectangular–, con su escalinata orientada al este, muy cerca de una escultura en forma de caracol marino (López, 2003:21, 47-48). De acuerdo con López (2003:21, 48), tiempo atrás, la arqueóloga Constanza Vega ya había interpretado a este basamento como un “templo dedicado al culto del dios *Quetzalcoatl* en su advocación de *Ehecatl*”.²⁶²

Al parecer, Constanza Vega refirió otro basamento circular que fue hallado entre las calles Seminario y Guatemala del Centro Histórica cuando se realizó el rescate arqueológico de la Línea 2 del metro.²⁶³ Barrera e Islas (2018:162, 168, 176, 303, 305-306) le atribuyeron la nomenclatura de Monumento 2 y lo consideraron como el templo principal del “dios *Ehecatl Quetzalcoatl*”, lo describieron como una estructura de planta mixta –de cuerpo circular y rectangular– con 15 m de diámetro mirando al este; a una distancia relativamente cercana reportaron un acceso con cuatro escalones y lo interpretaron como la entrada principal de una explanada circular que conducía al templo; cerca de la misma, Batres ya había localizado una “torre” –estructura circular almenada de 1.5 m de diámetro, considerado por Barrera e Islas como un fogón sagrado–, y una ofrenda ubicada justo en el arranque de dicha explanada, donde fueron halladas dos esculturas de 0.55 m de altura representando al “dios *Ehecatl*” (fig. 117).

Con respecto a la orientación de este edificio, la cual señala hacia la dirección este, al igual que Matos y Barrera estos arqueólogos consideran que tiene sentido y puede explicarse a partir del relato mítico del nacimiento del Quinto Sol que está narrado en la *Leyenda de los Soles*, donde se dice claramente que el “dios” *Quetzalcoatl* se quedó observando hacia esta dirección para esperar la salida del

²⁶² En las excavaciones de la Catedral y el Sagrario, además de la Estructura B o Estructura II, se registraron otros 2 basamentos de planta mixta cuyas dimensiones son menores; sin embargo, hasta donde sabemos ninguno de ellos ha sido considerado como los cimientos de un templo dedicado al “dios del viento”, por esta razón, no están especificados en nuestra muestra de ejemplares arquitectónicos. Barrera e Islas (2018:246, 248) mencionan que en Palacio Nacional se registró otra estructura de planta mixta, al parecer, tampoco ha sido asociada con esta divinidad.

²⁶³ Barrera e Islas (2018:168) indican que Constanza Vega habla de 2 basamentos circulares hallados en la calle de Guatemala; desafortunadamente, no tenemos información de los registros del segundo.

nuevo Sol; incluso, consideran factible la relación que también podría establecerse con el relato mítico de la partida de *Quetzalcoatl* hacia el oriente, es decir, hacia *Tlillan Tlapalla* (Barrera e Islas, 2018:261-262).

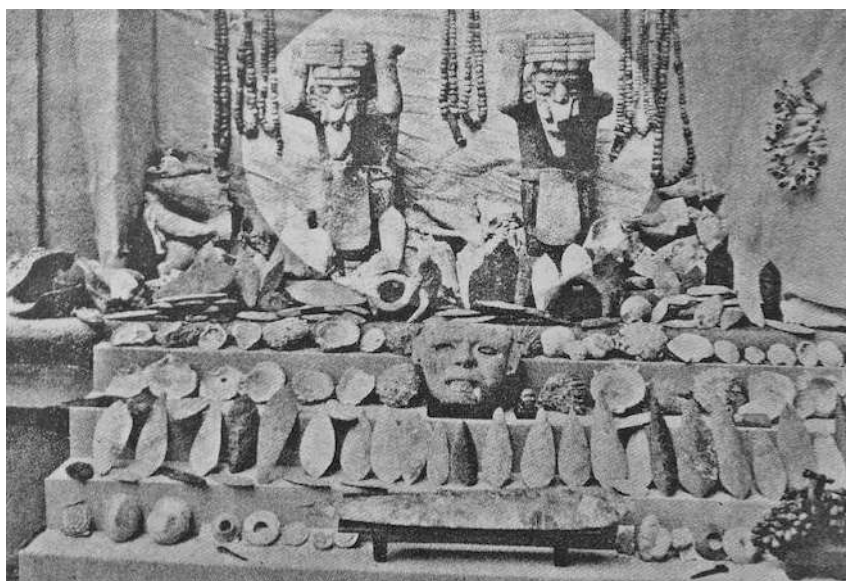


Figura 117. Elementos de la ofrenda localizada por Batres, destacan las dos esculturas de piedra con la imagen del “dios *Ehecatl*” las cuales han sido asociadas con el Monumento 2 o “Templo de *Ehecatl Quetzalcoatl*”. Tomado de Barrera e Islas, 2018.

En la ciudad de México-Tenochtitlan hay un cuarto basamento al cual también se le ha asociado al “dios del aire o viento”, pero a diferencia de los anteriores, éste se ubicaba a varios metros de distancia de lo que fue el recinto ceremonial principal. Sus excavaciones fueron parte de un rescate arqueológico de los años 60 y 70 para la construcción de la línea 2 del metro; dichas excavaciones, realizadas en las calles Pino Suárez y José Ma. Izazaga, pusieron al descubierto varios elementos arquitectónicos en buen estado de conservación, cuyos restos muy probablemente conformaron “un extenso centro ceremonial”, pues según las descripciones del registro, aquellos elementos estaban acompañados de un amplio patio hundido que corría en dirección este-oeste (Gussinyer 1969:33; 1973:28-29).

El arqueólogo Gussinyer (1969:33) menciona que el patio se caracterizaba por tener escalinatas en tres de sus costados –norte, este y oeste– y pequeñas celdas de habitación a sus alrededores comunicándose entre sí a través de un pasillo exterior. En la arquitectura hubo un basamento el cual recibió por nombre “conjunto de pequeños adoratorios”, ya que pudo corroborarse que tenía un total de cinco etapas constructivas superpuestas –algunas circulares y otras cuadrangulares–, siendo este “conjunto” el único edificio que logró conservarse *in situ* en el vestíbulo de la estación del metro Pino Suárez, y al que se le atribuyó –a su última etapa constructiva– haber sido parte de un templo dedicado al “dios del aire o viento” (Gussinyer 1969:33, 35; 1973:29-30) (fig. 118).

En la excavación de la última etapa del “conjunto” –la etapa L– se recuperó una de las ofrendas más llamativas, ésta consistió en una escultura con la representación del “dios del viento”, la cual estaba

colocada justo “debajo del arranque de la escalinata” de dicho basamento circular (Gussinyer 1969:35). De acuerdo con Gussinyer (1969:35), el hallazgo estaría demostrando que este espacio arquitectónico le pertenecía al “dios del viento” aunque el acceso del basamento mirara hacia la dirección oeste. La escultura estaba hecha de andesita y tenía la forma de un *ozomatli* [mono] portando la típica “máscara bucal aviaria” de *Ehecatl*, de este modo, el *ozomatli* debió representar a la deidad en su forma animal (fig. 119); cuando se localizó la escultura, estaba colocada sobre una base redonda que mostraba una serpiente enroscada y aún se podían observar con claridad los restos de policromía que tenía, el pico pintado de rojo y el cuerpo de negro con algunos detalles en rojo y verde (Gussinyer 1969:35; 1970a:41) (fig. 120).



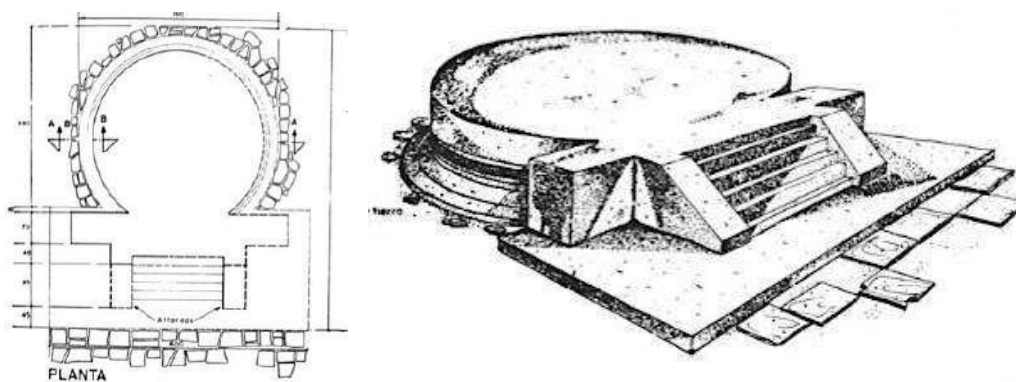
Figuras 118 y 119. Excavación del “Conjunto de pequeños adoratorios” de Pino Suárez; Escultura de *ozomatli* hallada en la etapa L del “conjunto de pequeños adoratorios”. Tomado de Gussinyer, 1969. Figura 120. *Ozomatli* restaurado. Tomado de Mediateca INAH.

Debajo de la etapa L se encontró la etapa L-1 en malas condiciones de conservación, tenía forma cuadrangular y como parte de los materiales asociados, se hallaron junto a ella varias vasijas del tipo Azteca; a la etapa anterior se le denominó L-2 la cual también tenía una forma cuadrangular, pero a diferencia de la L-1, ésta aún conservaba su escalinata con alfardas orientadas al oeste, donde aún podían observarse dos fechas calendáricas –2 *acatl* y 1 *cuauhtli*–. La etapa L-3 tenía forma mixta y una escalinata mirando hacia la dirección este; por último la etapa L-4 era de forma cuadrangular, cuyo dato se sabe gracias a que se localizó una de sus cuatro esquinas.²⁶⁴ Cuando se intervino la estructura L-3 se encontró una “caja hecha de grandes lajas de piedra con glifos esculpidos en su cara interior”, estaba pintada de rojo y resguardaba una ofrenda en perfecto estado de conservación, contenía una escultura antropomorfa con la imagen del “dios” *Nappatecutli* viendo hacia el oeste –la dirección opuesta de la escalinata– con una vasija pintada de azul, “varias cuentas de collar de piedra esparcidas (...) y restos de pequeñas (...) bolsas de copal” (Gussinyer, 1970a:41).

²⁶⁴ Véase el plano de Gussinyer (1969:36).

Además del depósito, la estructura L-3 en algún momento fue modificada arquitectónicamente, ya que al parecer tuvo otra escalinata mirando hacia el oeste, quizá como resultado de una ampliación; en el arranque de este segundo acceso “fueron cuidadosamente colocados (...) 45 pericos, varios loros y 3 grullas”, además de “un petate extendido encima del cual debió haberse colocado algo que con el tiempo ha desaparecido” (Gussinyer, 1969:37; 1970a:41). Asimismo, en esta excavación se recuperó una caja “dentro de la cual había una gran cantidad de huesos de perro, un *atlatl* de madera en miniatura, varias puntas de flecha también de madera, otras de piedra, y una gran cantidad de puntas de maguey” (Gussinyer, 1970a:41).²⁶⁵

Es importante comentar que muy próximo al “conjunto” se excavó otro basamento de planta mixta el cual no fue referido con alguna nomenclatura (Gussinyer, 1973:29) (figs. 121 y 122). De acuerdo con Gussinyer, su ubicación así como la del “conjunto” debió ser el área del “extremo sur del islote de la antigua ciudad” de México-Tenochtitlan, este espacio muy probablemente era afectado por las inundaciones que había en ciertas temporadas del año, pues en otras excavaciones próximas a la zona ya se habían registrado “unas largas empalizadas clavadas en el fango del subsuelo (...) que remataban en gruesos tablones colocados en sentido horizontal”, así como “diversos desagües que terminaban” en dicho lugar (Gussinyer, 1973:29).



Figuras 121 y 122. Planta y dibujo isométrico del basamento mixto hallado cerca de la excavación del “conjunto de pequeños adoratorios” en Pino Suárez. Tomado de Gussinyer, 1973.

Este basamento mixto no tenía en su núcleo “restos de otros adoratorios”, cuando se identificó fue bastante evidente el alto deterioro que presentaba, pues el nivel en el cual se localizó no era tan profundo, ya que apenas llegaba a los 1.18 m con respecto al nivel del suelo; a pesar de su condición fue posible

²⁶⁵ La información que brinda Gussinyer en sus publicaciones llega a ser poco clara y contradictoria. En una publicación de 1969 menciona una ofrenda conformada casi con los mismos elementos mencionados la cual es atribuida a la estructura cuadrangular L-2: “(Se recuperó una) caja de grullas, unas pencas de maguey extendidas (...) un petate, (...) una caja hecha de lajas de piedra que contenían puntas de proyectil de madera, un *atlatl* en miniatura (...), 16 puntas de obsidiana cuidadosamente labradas y dos de pedernal (...) además de huesos de perro y gran cantidad de puntas de maguey” (Gussinyer 1969:35). En esa misma publicación añade lo que parecen ser “restos de 3 niños de escasamente un año de edad y restos de otros animales que quedaron en proceso de identificación (Gussinyer, 1969:37).

restituir su volumen y forma arquitectónica (Gussinyer, 1973:29-30). Cabe señalar que su excavación no contó con ninguna ampliación inmediata al área intervenida, por ello se desconoce si “tuvo relación directa con alguna estructura” o si estaba aislada (Gussinyer, 1973:30). En la parte superior del edificio pudo recuperarse un entierro el cual estaba acompañado de figurillas de manufactura mexicana (Gussinyer, 1973:32).

Con respecto a sus medidas, el cuerpo circular tenía 4 m de diámetro y aún conservaba la escalinata de su acceso principal con anchas alfardas orientadas hacia la dirección este, así como restos de estuco en los muros, en el talud y en su escalinata (Gussinyer, 1973:30-31, 32). Por sus características se consideró la posibilidad de que este edificio mixto, al igual que la etapa L del “conjunto”, estuviera dedicado al “dios del aire o viento” (Gussinyer, 1973:31). Sin embargo, el asunto resulta complejo, pues el arqueólogo aclaró que en el área del centro ceremonial de Pino Suárez “se hallaron 13 adoratorios más; 6 de ellos con planta circular, dato bastante interesante al considerar que la exploración se realizó en un sector reducido” (Gussinyer, 1973:31).²⁶⁶

La cantidad de adoratorios circulares y mixtos que fueron localizados en Pino Suárez complica el hecho de interpretar al edificio de la etapa L del “conjunto”, y al basamento mixto carente de nomenclatura, como los únicos cimientos que sostuvieron un templo dedicado al “dios *Ehecatl-Quetzalcoatl*”, en un área donde es obvio que había numerosos adoratorios localizados a poca distancia los cuales tenían cuerpos redondeados, y que por tratarse de un rescate, no contaron con un registro arqueológico minucioso; en opinión de Gussinyer (1973:31), es posible que la forma redondeada no haya sido exclusiva del “dios del aire o viento”, pues en este caso, la arqueología parece estar indicando que la redondez podía presentarse en otros edificios de carácter ceremonial.

Existe una hipótesis en la cual se planteó la posibilidad de que en Pino Suárez hayan existido un *Tocitlan* y un *Cihuateocalli*, es decir, dos edificios donde se llevaban a cabo prácticas rituales dedicadas a la “diosa” *Toci* (González Rul, 1962; 1972:18, citado en Mazzeto y Rovira, 2014:99, 102-103). Una primera evidencia es el basamento –con orientación hacia la dirección este– que fue recuperado en los años 60 por González Rul, precisamente en las excavaciones del cruce entre Pino Suárez y José Ma. Izazaga, el cual fue interpretado por dicho investigador como un *Cihuateocalli*; tiempo después, en una publicación de 1972 el arqueólogo señaló que el *Cihuateocalli* se localizaba en el mismo “centro ceremonial” donde yacía “el conjunto” –la etapa L– dedicado a *Quetzalcoatl*.²⁶⁷ Es claro que dicha propuesta no contó con una revisión pormenorizada de las fuentes documentales donde seguramente pudieron hallarse datos relevantes para su corroboración.

²⁶⁶ En otra publicación Gussinyer (1970b:33) menciona que el total de restos arquitectónicos no fueron 13 sino 12: “Los 12 adoratorios explorados durante los trabajos de Salvamento Arqueológico en las obras del “Metro” en la zona del centro ceremonial Pino Suárez”.

²⁶⁷ Véase Mazzeto y Rovira (2014:102).

Mazzeto y Rovira (2014:102) han realizado una búsqueda significativa con respecto al *Tocititlan* y al *Cihuateocalli*; sobre el primero mencionan que cronistas como Durán, Sahagún y Tezozómoc “explican con detalle que (...) no era el verdadero santuario de *Toci*, sino una importante estructura de madera que estaba enfrente del templo”; acerca del segundo, dicen haber hallado en la crónica de Durán contenido donde es referido como un edificio de “tamaño reducido”. Concerniente a ello, los dos autores también encontraron en la crónica de Durán que “la diosa *Toci* no tenía ningún templo (...) en el (interior del) recinto sagrado de México-Tenochtitlan”, y que los únicos que había eran los ya referidos –el *Tocititlan* y el *Cihuateocalli*– construidos hacia las afueras (Mazzeto y Rovira, 2014:105).²⁶⁸

Al parecer ambas edificaciones –una de madera y la otra sin especificar su material constructivo– configuraban un santuario dual “ubicado en la entrada meridional de la antigua Ciudad de México”, cuya ubicación efectivamente sería más al sur de Pino Suárez –sobre la calzada de Iztapalapa– (Mazzeto y Rovira, 2014:103, 105).²⁶⁹ Ello descartaría la hipótesis de González Rul, quien le atribuyó a un pequeño basamento arqueológico el haber sido espacio de culto dedicado a *Toci*, justo en el área donde fue localizado el “Conjunto de pequeños adoratorios”, el cual hasta el día de hoy sigue considerándose como un espacio de culto dedicado al “dios del viento”, situación que no sucede con el basamento mixto al que Gussinyer también le atribuyó haber sido parte del templo de esta misma divinidad, pues parece que no hubo algún hallazgo para asociarlo con el culto a *Ehecatl-Quetzalcoatl*.

En resumen, de los seis templos hallados en la ciudad de México-Tenochtitlan, cinco se caracterizan por ser de planta mixta –el Templo de Guatemala No. 16, la Estructura B o II, el Monumento 2, la etapa L-3 y el Basamento sin nomenclatura–, lo que implica tener un cuerpo circular con algún adosamiento rectangular, mientras que solo uno es completamente circular –la etapa L–, de hecho, el acceso del último es el único que no está orientado hacia la dirección este. Tres de ellos fueron construidos en el centro ceremonial principal –el Templo de Guatemala No. 16, la Estructura B o II y el Monumento 2– y los tres restantes hacia la periferia del mismo –la etapa L, L-3 y el Basamento sin nomenclatura–; y aunque los seis estuvieron en funcionamiento durante el periodo Posclásico Tardío, al estar superpuestos los dos del “conjunto de pequeños adoratorios” –la etapa L y L-3–, implica que uno tuvo que ser clausurado para dar paso a un nuevo espacio arquitectónico.

Sin embargo, como acabamos de revisar la etapa L-3 no fue propuesta como un templo dedicado al “dios del viento”, ya que asociado a ella se encontró la escultura del “dios” *Nappatecutli*, no obstante, el edificio tiene todas las características arquitectónicas de lo que la arqueología ha definido como un

²⁶⁸ Mazzeto y Rovira (2014:106) citando a Durán mencionan que “la única ceremonia que involucraba los espacios del *Cihuateocalli* y del *Tocititlan* era el ritual donde la *ixiptla* de *Toci* se quitaba la piel y sus atavíos, evento que correspondía al cierre de las ceremonias de *Ochpaniztli*”. Véase p. 107-109 para más información del culto a *Toci*.

²⁶⁹ *Tocititlan* estaba “cerca de *Acachinanco*, antes del puente de *Xoloco*, siempre sobre la calzada de Iztapalapa, pero más al sur del conjunto cultural descubierto en Pino Suárez (Mazzeto y Rovira, 2014:103).

templo de *Ehecatl-Quetzalcoatl*. Por otro lado la etapa L, la cual no parece cumplir en su totalidad con el prototipo arquitectónico establecido, al tener la orientación de su acceso hacia el poniente, si ha sido interpretada como un ejemplar de este tipo, debido a que tuvo mayor importancia el haber hallado en él la escultura del “dios” en forma de *ozomatli* [mono] portando la típica “máscara bucal aviaria” ¿Realmente se trató de un espacio de culto exclusivo para el “dios del viento”?

Es claro que los ejemplares arquitectónicos de la periferia comparados con los que se hallaban en el recinto sagrado principal tenían dimensiones menores, pues el promedio de su diámetro es de 4.6 m. Habría que añadir que el “conjunto de pequeños adoratorios” no deja de ser excepcional, pues tan solo las numerosas modificaciones que llegó a tener en un mismo espacio hablan de lo cambiante que debió ser la dinámica de las prácticas rituales que se efectuaron allí. Más que templos con sus respectivas capillas, proponemos que debieron fungir como plataformas para llevaban a cabo rituales públicos dedicados a los “dioses” *Tlaloque*, pues solo así podría comprenderse la presencia de *Quetzalcoatl* y *Nappatecutli* en etapas superpuestas de un mismo espacio arquitectónico.

Entre los materiales arqueológicos, además del *ozomatli* [mono], sobresalen otras dos esculturas del “dios” con aspecto antropomorfo, ambas localizadas en uno de los edificios del recinto sagrado principal –el Monumento 2–, cuyas efigies, llevan sobre el rostro la “máscara bucal aviaria”. Ahora bien, este basamento y el de Guatemala No. 16, son los únicos ejemplares que han sido propuestos por diferentes arqueólogos como templos principales del “dios del viento” de *Tenochtitlan*, sin embargo, dentro del gran recinto solo pudo haber uno. Como puede notarse, la monumentalidad de los dos edificios es bastante clara, pues sus diámetros iban de los 15 hasta los 18 m, quizá resulta más evidente en el templo de Guatemala No. 16, ya que al excavar la parte posterior pudo conocerse la dimensión del basamento. Lo que podemos decir es que ambos comparten las características del prototipo arquitectónico del “templo de *Ehecatl-Quetzalcoatl*”, es decir, tener una planta circular o mixta con un acceso mirando hacia el este, desafortunadamente estas características no nos ofrecen una solución.

México-Tlatelolco

Al interior del recinto ceremonial de México-Tlatelolco también se han localizados restos arquitectónicos que, debido a su redondez, llegaron a proponerse como cimientos de templos dedicados al “dios del aire o viento”. Uno de estos ejemplares es el Templo R, el cual está dentro de la Zona Arqueológica de Tlatelolco de la Ciudad de México, de hecho era bastante cercano a la esquina suroeste de su gran Templo Mayor (fig. 123); se sabe que tenía una forma mixta –de cuerpo circular y rectangular–, que su escalinata estaba orientada hacia la dirección este y que tenía un altar colocado justo frente a su acceso, donde se ubicaba una explanada estucada de forma rectangular (Guilliem, 1999:84, 90-91, 102).

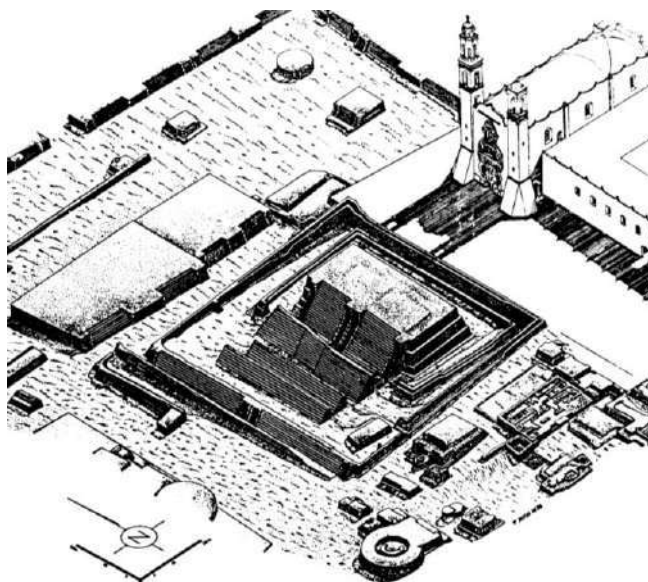


Figura 123. Ubicación del Templo R o “Templo de *Ehecatl*” en la Zona Arqueológica de Tlatelolco. Dibujo de Fernando Bota. Tomado de Guilliem, 1999.

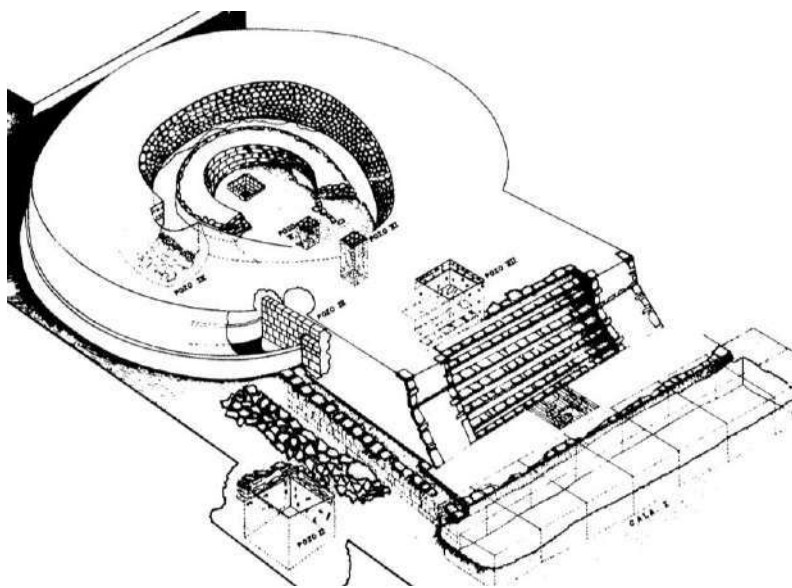


Figura 124. Etapas constructivas del Templo R o “Templo de *Ehecatl*”. Dibujo de Salvador Guilliem. Tomado de Guilliem, 1999.

Con las excavaciones se pudo determinar que el basamento se edificó entre los años 1428 y 1467, cuyo periodo corresponde a la IV etapa constructiva del Templo Mayor y a la época gobernada por el tlatoani *Cuauhtlatoa* (Guilliem, 1999:90). Asimismo, se pudo precisar que en total había tenido tres etapas constructivas (Guilliem, 1999:84) (fig. 124). En la parte superior del basamento mixto, en la primera etapa constructiva, “se localizaron los restos de un escalón del acceso a la capilla”, así como evidencia suficiente para demostrar que “el adoratorio fue realizado con un ancho muro de sillares de cantera rosa” que adoptó la forma circular; además, hacia la parte central del basamento, se halló una cista

cuadrada resguardando la ofrenda No. 189, donde probablemente desplantaba el altar de la imagen del “dios del viento” (Guilliem, 1999:91, 99, 100).

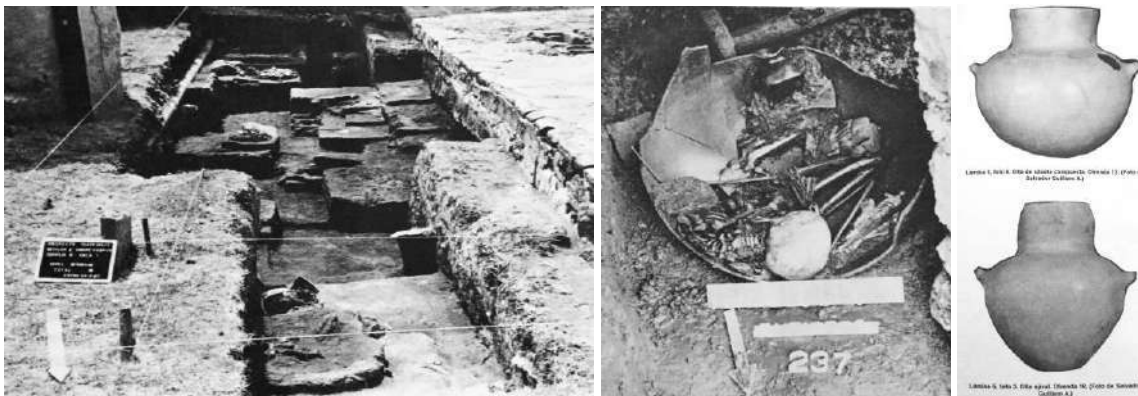
Bajo un piso de estuco de la parte superior también se registró la ofrenda 164, la cual consistió en “un cajete tipo A que contenía 2 figurillas de cerámica representan(do) a *Xipe Totec*, ambas en posición sedente (...) asociadas a restos óseos de infantes (...) además se encontró una sonaja fitomorfa (...) y semillas de guanacastle” (Guilliem, 1999:100). En este mismo lugar se registró la ofrenda 165 que estaba conformada por “un pequeño pendiente de piedra verde a manera de rostro humano estilizado, peces de concha laminada dispuestos en torno a una magnífica representación de rana de obsidiana con incrustaciones de concha formando sus ojos” (Guilliem, 1999:100).

En palabras de Guilliem (1999:91), este basamento comparte muchas similitudes, tanto en su ubicación como en su forma arquitectónica, con la Estructura B –o Estructura II– mencionada en párrafos arriba, la cual está bajo el Sagrario de la Catedral Metropolitana: “Ambos tiene la misma ubicación respecto a sus correspondientes templos mayores; son de planta mixta, en su cuerpo circular descansaría el adoratorio y están orientados al este”. Guilliem (1999:91) ya había comentado que en la Estructura B no se habían registrado ofrendas o entierros que sugirieran el culto a alguna divinidad, solo se le había asociado una escultura en forma de bulto que llevaba tallado un caracol; en su opinión, este caracol tendría una “mayor relación con las deidades de las aguas” y no precisamente con el “dios *Ehecatl-Quetzalcoatl*”.

En los años 80, frente a la escalinata del Templo R, se excavó una cala de 11.8 m por 2.6 m, donde se registró un complejo de 41 entierros, conformados por adultos e infantes y 54 ofrendas con sahumadores, ollas y cajetes, además de un enorme brasero trípode colocado justo al centro del depósito (Guilliem 1999, p. 97-98, 102). El “75% de la población de entierros” eran infantes, mientras que el 25% eran adultos, estos entierros estaban “sobre el relleno o dentro de algún recipiente acompañado de su respectivo ajuar funerario” (Guilliem 1999: 136). Los sedimentos del interior de las ollas “pertenecieron originalmente al depósito lacustre de la periferia de *Tlatelolco*”, y solo en pocos casos, los sedimentos provenían de algún fogón (Guilliem 1999:149) (figs. 125-127).

En los materiales vegetales había “espinas de maguey, olotes, semillas de calabaza, de chile, raíces y algunos restos (...) no identificados”, la mayoría de ellos habían sido expuestos al fuego; entre los restos faunísticos se recuperaron huesos de cánidos –perros y coyotes–, aves –codornices y guajolotes–, peces, anfibios y moluscos –olivella y bivalvas– (Guilliem 1999:147, 148). Del mismo modo, se recuperaron fragmentos de pizarra, objetos de madera en miniatura –cetros serpentiformes– y algunas láminas de este material, restos de objetos de cestería y textiles de algodón, pendientes de concha, un punzón de hueso, así como diversos recipientes cerámicos siendo más abundantes los tipos Azteca y

los de uso ceremonial –braseros y sahumeros–, entre los cuales también había figurillas, silbato y malacates (Guilliem 1999:149-156).



Figuras 125-127. Entierros de la Cala I que se excavó frente al Templo R o “Templo de *Ehecatl*”; Ofrenda-entierro No. 237 hallado bajo el altar del basamento; entierros en ollas de la Cala I (Ofrendas 13 y 19). Tomado de Guilliem, 1999.

El segundo basamento considerado como templo del “dios del viento” también se encontró al interior del recinto ceremonial de México-Tlatelolco, pero a diferencia del anterior, éste era completamente circular. Se sabe que tenía dos etapas constructivas y que estaba alineado frente a la capilla de *Huitzilopochtli* del Templo Mayor, sin embargo la estructura no estaba aislada, ya que junto a ella había otra de forma rectangular alineada frente a la capilla de *Tlaloc*, incluso tenía adosado un pequeño edificio cuadrangular; al parecer en esta misma sección donde fue identificado, tiempo atrás ya se había desmontado un basamento mixto al cual se le consideró como un templo dedicado a *Quetzalcoatl* (Guilliem, 1999:92). Lamentablemente no pudimos encontrar la información de su registro.

La evidencia de basamentos circulares o mixtos al interior de los centros ceremoniales principales de México-Tlatelolco y de Mexico-Tenochtitlan, ha hecho pensar a Guillem (1999:92, 96) que “las personalidades de *Ehecatl-Quetzalcoatl* fueron separadas en distintos edificios para rendirles culto de acuerdo con sus atributos divinos en los tiempos que su calendario les señalaba”. En el caso de *Tlatelolco* los dos basamentos concuerdan en la orientación, la forma cilíndrica de su capilla y probablemente en su techo cónico de paja; el de *Quetzalcoatl* pudo ser el de mayores dimensiones, es decir, el que estaba casi frente al Templo Mayor, mientras que el de *Ehecatl* el de la esquina suroeste del Templo Mayor; de este modo, sus ubicaciones pudieron depender de “sus dimensiones arquitectónicas, con base en la importancia de las deidades dentro del panteón religioso” (Guillem, 1999:92, 96).²⁷⁰

Tiempo después, se reportó otro basamento de forma mixta –de cuerpo circular y rectangular–. Este edificio fue registrado por Salvamento Arqueológico del INAH al interior de los predios donde

²⁷⁰ La propuesta de Guillem es retomada por Barrera e Islas (2018:262) para poder explicar la presencia de diversos basamentos mixtos al interior del recinto ceremonial de México-Tenochtitlan, aunque en ella añaden que los basamentos de menor tamaño – los cuales son los más numerosos– hayan correspondido a los “dioses” que eran advocaciones de *Ehecatl*.

actualmente está la nueva cancillería de Relaciones Exteriores, justo en la esquina que forma el Eje Central y la Avenida Flores Magón (Guilliem, 1999:95-96), cuya localización fue suficiente para saber que no había sido parte del recinto ceremonial principal. Las arqueólogas que participaron en su excavación –Margarita Carballal, María Flores y Carmen Lechuga– fueron quienes le atribuyeron al basamento haber sido parte de un templo dedicado al “dios del aire o viento”. Guilliem (1999:92, 96) ha puesto en duda esta interpretación, pues menciona que más allá de su orientación al este y su forma circular, no se reportó evidencia material para sostener esta hipótesis.



Figura 128. Excavación del basamento circular localizado en el antiguo supermercado El Sardinero. Foto. Mauricio Marat. Tomadas de Boletín INAH, No. 366.



Figura 129. Figurilla de barro con pico de ave. Foto. Héctor Montaña. Tomadas de Boletín INAH, No. 198. Figura 130. Ofrenda de la cista localizada frente al acceso del basamento circular. Foto. Edgar Robles. Tomadas de Boletín INAH, No. 366.

Fue hasta el año 2014, al comenzar otras excavaciones de Salvamento Arqueológico del INAH en el predio del antiguo supermercado El Sardinero, cuando se volvió a reportar un basamento de forma circular en las afueras del recinto ceremonial de *Tlatelolco*, al cual también se le atribuyó haber sido parte

de un templo de *Ehecatl-Quetzalcoatl* (fig. 128). El edificio se localizó a 3 m por debajo de la superficie con su acceso mirando hacia la dirección este; tenía tres etapas constructivas, la primera era del año 1337 d.C. –próximo a la fundación de la ciudad– y tenía un cuerpo de paredes inclinadas –bicónicas–, cuyas medidas eran de 11.4 m de diámetro por 1.20 m de alto; la segunda puede observarse en la actualidad, se edificó entre los años 1376 a 1417 d.C. y tenía la típica forma mixta que hemos estado refiriendo; la tercera solo conservaba sus desplantes, se construyó en el año 1427 d.C. y posteriormente quedó en desuso; por último, se considera que pudo haber existido una cuarta etapa constructiva, sin embargo no se pudo confirmar.²⁷¹

Los vestigios hallados sólo estaban asociados con la primera y la segunda etapa. En la primera se recuperaron materiales cerámicos y 20 entierros entre los cuales se incluían adultos, infantes y fauna –algunos al interior de ollas–, en cambio en la segunda se registraron numerosos elementos, entre ellos la cista que estaba colocada en el acceso del basamento, donde se resguardaba la osamenta de un recién nacido junto a huesos de aves, obsidiana, copal, espinas de maguey y una cuenta circular de piedra verde; de igual manera, se recuperó una olla que contenía malacates, incensarios y figuras de cerámica representando monos y picos de pato que parecen tener una estrecha relación con la divinidad del viento, incluso en esta segunda etapa pudieron recuperarse siete entierros humanos completos (figs. 129 y 130).²⁷²

De acuerdo con las investigaciones de Guilliem, este basamento mixto era centro de barrio y dejó de funcionar “después de que los mexicas se liberaran de *Azcapotzalco* hacia (el año) 1428”, debido a que con ello decidieron ampliar su recinto ceremonial principal, de este modo, hubo un desplazamiento –hacia las cuatro colindancias– de todos sus edificios que circundaban el Templo Mayor de *Tlatelolco*; como consecuencia aquel basamento que era parte del templo del “dios del viento”, se integró a ese gran recinto ceremonial; incluso hay evidencia la cual demuestra cómo uno de los muros que delimitaba al centro ceremonial pasó por encima de él.²⁷³

En síntesis, la ciudad de *Tlatelolco* cuenta con cinco templos, tres de ellos formaban parte de su recinto ceremonial –el Templo R, el Basamento sin nomenclatura, el Basamento desmontado dedicado a *Quetzalcoatl*– y los dos restantes se ubicaba a las afueras del mismo –el Templo de la cancillería de RE y el Templo del Supermercado el Sardinero–. De los cinco, tres son de planta mixta –el Templo R, el

²⁷¹ Véase INAH, Dirección de Medios de Comunicación, *Descubren templo dedicado a Ehecatl-Quetzalcoatl en Tlatelolco*, No. 366, 30 de noviembre de 2016, México, s/p.; y *Abre nueva ventana arqueológica en Tlatelolco: el templo de Ehecatl-Quetzalcoatl*, No. 198, 19 de junio de 2018, México, s/p.

²⁷² Véase INAH, Dirección de Medios de Comunicación, *Descubren templo dedicado a Ehecatl-Quetzalcoatl en Tlatelolco*, No. 366, 30 de noviembre de 2016, México, s/p.; y *Abre nueva ventana arqueológica en Tlatelolco: el templo de Ehecatl-Quetzalcoatl*, No. 198, 19 de junio de 2018, México, s/p.

²⁷³ Véase INAH, Dirección de Medios de Comunicación, *Abre nueva ventana arqueológica en Tlatelolco: el templo de Ehecatl-Quetzalcoatl*, No. 198, 19 de junio de 2018, México, s/p.

Basamento desmontado dedicado a *Quetzalcoatl*, el Templo del Supermercado el Sardinero– y dos son de planta circular –el Basamento sin nomenclatura y el Templo de la cancillería de RE–. Los cinco comparten una orientación hacia la dirección este y datan del periodo Posclásico Tardío.

En ellos destaca la presencia del “dios” *Xipe Totec* asociado a algunos restos óseos de infantes, así como restos de infantes en vasijas y algunos entierros de adultos. Asimismo, destacan las figurillas representando monos y picos de pato. Lamentablemente en ninguno de los ejemplares arquitectónicos ha sido localizada la imagen del “dios”. Por otro lado, el planteamiento de considerar válida la presencia de dos templos mixtos o circulares al interior de un mismo recinto sagrado no resulta ser convincente, pues para justificar diciendo que uno perteneció a *Quetzalcoatl* y el otro a *Ehecatl*, habría que preguntarse por qué las demás advocaciones de *Quetzalcoatl* no tuvieron un espacio arquitectónico particular, este sería el caso de *Xolotl* y *Tlahuizcalpantecuhtli*. La explicación debe ser otra alternativa, por el momento, el Templo R ha sido propuesto como el templo más representativo del recinto sagrado de Tlatelolco.

ESTADO DE MÉXICO

Calixtlahuaca

La Zona Arqueológica de Calixtlahuaca se localiza en el poblado de San Francisco Calixtlahuaca, cerca de la ciudad de Toluca, a pie de monte de la ladera noroeste y sobre la cima del cerro Tenismó o Calixtlahuaca (García Payón, 1979:183; Smith, 2006:2).²⁷⁴ Se sabe que el sitio era un asentamiento de población matlatzinca, conocido como *Pintanbati*, y que era relevante en el Posclásico Medio y Tardío (1100 a 1521 d.C.); en el Posclásico Tardío (1480 a 1521 d.C.) fue conquistado por el tlatoani mexica *Axayacatl*, quedando como capital provincial la ciudad de *Tollocan* –ubicada en el cerro *Tolotzin*–, a partir de entonces, el asentamiento pasó a formar parte de los dominios de la *Excan Tlatoloyan* [Triple Alianza] (Smith, 2006:1; 2013:91; Smith *et al.*, 2009:41, 43, 53; Béligand, 2016:74-75, 78; Albores, 2006:268).²⁷⁵ Con la invasión mexica que se dio, y con la derrota del linaje matlatzinca de *Chimaltecuhtli*, la zona lacustre de la región padeció de una violenta nahuatización por parte del nuevo sector hegemónico (Albores, 2006:254; Béligand, 2016:78-79).

Actualmente en la Zona Arqueológica²⁷⁶ puede observarse un gran basamento de forma circular, con su escalinata orientada hacia la dirección este, al que se le ha denominado Templo Circular o Templo de *Ehecatl Quetzalcoatl* –Monumento o Estructura 3– (fig. 131); de igual modo, en el sitio pueden

²⁷⁴ Albores (2006:254) menciona que en el valle de Toluca, durante el periodo Posclásico, había grupos lingüísticos que hablaban el matlatzinca, otomí, mazahua y ocuilteco. Smith (2013:104) ha comentado que no se sabe con certeza cuál de estos grupos lingüísticos fue aquel que construyó y habitó el gran asentamiento de Calixtlahuaca, sin embargo, parece que el matlatzinco fue el de mayor relevancia.

²⁷⁵ Con los análisis de las seriaciones cerámicas y de carbono 14, la ocupación de Calixtlahuaca se ha podido dividir en 3 fases: Dongu (1020-1370 d.C.), Ninupi (1370-1450 d.C.) y Yata (1450-1530 d.C.) (Huster *et al.*, 2013:205).

²⁷⁶ Véase <https://www.inah.gob.mx/zonas/129-zona-arqueologica-calixtlahuaca> (consulta: 18 de octubre de 2021).

encontrarse los llamados Conjunto *Tlaloc* –los Monumentos o Estructuras 4 y 7–, que tenían asociados objetos con la representación del “dios de la lluvia”²⁷⁷; además del Zompantli, el Monumento 1, el Monumento 16, el Conjunto El Panteón –los Monumentos o Estructuras 5 y 6– y el Conjunto o Estructura 17, este último interpretado como un *calmecac* y posteriormente como un *tecpan*.



Figura 131. Basamento circular de Calixtlahuaca (Monumento o Estructura 3). Foto. Steffany Martínez, 2021.

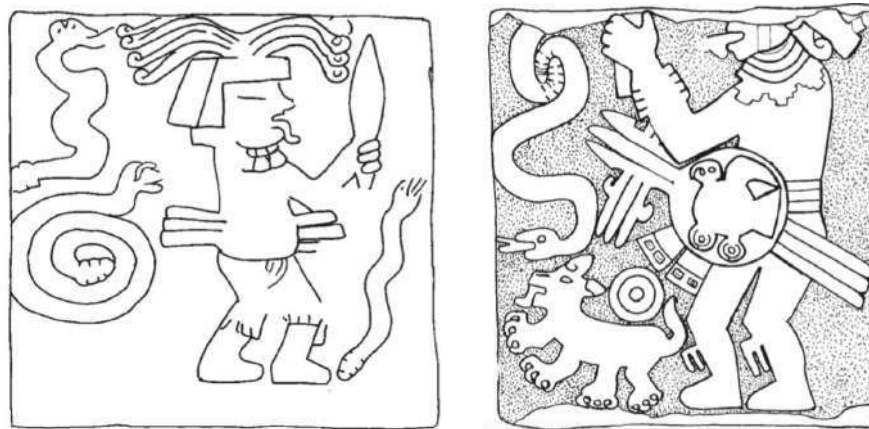


Figura 132. Basamento circular de Calixtlahuaca. Foto. Steffany Martínez, 2021.

²⁷⁷ Véase García Payón (1979:183). De acuerdo con Huster *et al.* (2013:216) en la colección de García Payón abundan las vasijas *Tlaloc* que son llamadas comúnmente como “floreros *Tlaloc*”, y en menor medida, se encuentran las ollas que llevan la efigie de esta divinidad.

La intervención arqueológica del Monumento 3 se realizó en los años 30 por el arqueólogo García Payón. Revisado sus descripciones, además de haber notado la forma “cilíndrica” que tenían los muros, le atribuyó un total de cuatro etapas constructivas superpuestas datadas para los años 1100 a 1521 d.C. (García Payón, 1979:183, 193; Smith, 2013:97). La datación parece sugerir que el culto al “dios del viento” en Calixtlahuaca pudo ser anterior a la llegada de los mexicas (Umberger, 2007:191). Además, menciona que los muros externos de la última etapa tenían pequeñas oquedades donde iban colocadas cabezas de serpiente, cuyos restos escultóricos se hallaron en estado burdo entre los escombros de la excavación (García Payón, 1979:194). Al sondearse los extremos Norte y Sur de la sección Este del Monumento, se registró la escalinata junto a los arranques de las alfardas, y frente a la escalinata, estaban los restos de un altar y de una plataforma tipo explanada –de la última etapa constructiva– que iba adosada a la sección Este del edificio (García Payón, 1979:194, 195).

El arqueólogo indicó que los descubrimientos más notorios fueron dos entierros secundarios acompañados de materiales cerámicos Matlatzinca y Azteca IV, los cuales fueron encontrados en los escombros de la cuarta etapa constructiva, sin embargo, no proporciona detalles sobre ellos (García Payón, 1979:196). Otra de las áreas intervenidas fue el patio del Monumento (fig. 132), se supo que tenía dos niveles superpuesto de la tercera etapa y que debajo había más entierros secundarios –aunque vuelven a omitirse los detalles–; en niveles más profundos del patio, se encontró una plataforma rectangular de las ocupaciones tempranas, también pudo recuperarse un enorme bloque o monolito con un relieve grabado y “varios trozos de caracoles cortados” (García Payón, 1979:197, 200).



Figuras 133 y 134. Relieve hallado frente al patio del Monumento 3; relieve con la fecha ce *ocelotl* [uno jaguar]. En ambos pueden observarse las representaciones de serpientes y un ave. Tomado de Umberger, 2007.

Algunos investigadores han asociado a los relieve de Calixtlahuaca con el “dios del viento” al cual se le rindió culto previo a la llegada de los mexicas (al “dios del viento” matlatzinca), ya que varios de ellos tiene grabadas las imágenes de serpientes y solo en uno aparece la representación de un ave –un

pavo o guajolote–; del mismo modo, en un relieve se registró la fecha calendárica *ce ocelotl* [uno jaguar], la cual ha sido asociada al “dios” *Ehecatl* ya que también se le denominaba *Ocelocoatl* [serpiente jaguar] (figs. 133 y 134) (Umberger, 2007:190-191; Smith, 2006:83; Béligand, 2016:78; Taube, 2001:112-113). Umberger (2007:191-192) ha considerado que los mexicas, al apropiarse del basamento circular durante el Posclásico Tardío, lo reconstruyeron siguiendo algunos cánones estilísticos del culto que se le daba en la cuenca de México.



Figura 135 y 136. Escultura del “dios” *Ehecatl Quetzalcoatl* hallada en el Monumento 3. Fotos. Ricardo García, 2021.



Figuras 137 y 138. Escultura cilíndrica hallada en el Monumento 3 o Templo de *Ehecatl Quetzalcoatl*, escultura cilíndrica de la parroquia de Calixtlahuaca (su procedencia es desconocida). Tomado de Smith, 2006.

En una intervención tardía de García Payón, se localizó en la esquina sureste del templo –de la cuarta etapa constructiva– un fragmento de escultura representando al “dios” *Quetzalcoatl* portando su típica “máscara bucal aviaria”, dicha escultura no estaba sola, cerca de ella había una más la cual al parecer representaba a la “diosa” *Xochiquetzal* (Payón, 1979:200). La escultura antropomorfa de *Quetzalcoatl* se considera de estilo Azteca, es casi de tamaño natural, tiene sobre la mitad del rostro su “máscara” y muestra restos de la pintura roja y negra que llevaba, sujetado en la cadera tiene esculpido un *maxtlatl* [bragüero] y en los pies unas sandalias (Umberger, 2007:192); sus características parecen indicar

que se le colocaba vestimenta removible hecha de distintos materiales. Smith (2013:97) describe a esta escultura como la representación de un sacerdote –por la forma antropomorfa del cuerpo– portando la “máscara bucal” del “dios del viento” (figs. 135 y 136).

Por último, vale la pena mencionar un hallazgo más del Monumento 3, aunque se desconoce la procedencia exacta, se trata de una escultura cilíndrica en forma de tambor cuyas medidas son 38 cm de alto por 71 cm de diámetro, la cual se encuentra en el *Museo de sitio Román Piña Chan* de la Zona Arqueológica de Teotenango, Estado de México. De acuerdo con Umberger (en Smith, 2006:82, 86) esta escultura también es de estilo Azteca y tiene grabados hacia los costados varios símbolos de *chalchihuitl*; asimismo indica que no era la única de su tipo, ya que en la parroquia de Calixtlahuaca hay otra escultura similar, la cual actualmente sirve como base para sostener una pila bautismal (figs. 137 y 138).

En resumen, el edificio de Calixtlahuaca cuenta con las características que la arqueología ha definido para un templo dedicado al “dios del viento”: una planta circular y un acceso orientado hacia la dirección este. Entre los materiales asociados, además de la escultura antropomorfa del “dios”, también destacan los caracoles cortados hallados en el patio del edificio y los clavos arquitectónicos en forma de cabeza de serpiente, los cuales estaban colocados en los muros externos del templo. Sin duda se trata de un edificio monumental que, a diferencia de algunos ejemplares descritos, estuvo en funcionamiento desde el periodo Posclásico Temprano, ello implica que el culto a la divinidad haya estado presente antes de las conquistas mexicas realizadas en tierras matlatzincas. Se infiere que los inicios de su culto fueron a la figura del “dios del viento” matlatzinca y no precisamente a *Quetzalcoatl*. Consideramos que estas últimas hipótesis, entre otras, podrían resultar más convincentes si se llevara a cabo un análisis detallado donde pudieran obtenerse mayores pruebas para sostenerlas.

Acozac

La Zona Arqueológica de Acozac o Ixtapaluca Viejo se localiza en el municipio de Ixtapaluca, Estado de México, y corresponde al área de un recinto ceremonial que fue construido en la sección sur de la cima del cerro Moctezuma, dicha sección era menos sinuosa y contaba con amplios espacios nivelados (Contreras, 1976:19; Brüeggemann, 1976 [2019]:82). Se sabe que en época prehispánica, la ubicación de Acozac era hacia la orilla septentrional con respecto al lago de Chalco, por lo tanto, era uno de los asentamientos cercanos a la zona lacustre, de este modo, se abastecía en gran medida de sus recursos al igual que los poblados circunvecinos –como *Tlapacoya*, *Texcoco*, *Culhuacan*, *Chimalhuacan*, *Huexotla*, *Ixtapaluca*, *Chalco* y Los Reyes– (Contreras, 1976:20; Brüeggemann, 1987:133).

Los primeros trabajos arqueológicos se llevaron a cabo en los años 60 y estuvieron a cargo de Nicholson y Grove, estos consistieron en la determinación de los límites del asentamiento, en la recolección de materiales cerámicos y en la exploración de un Juego de Pelota –Edificio 49– que se

ubicaba dentro del recinto ceremonial (Contreras, 1976:20-21; Brüeggemann, 1976 [2019]:82; 1987:135). Fue hasta los años 1973 y 1974 cuando comenzaron las exploraciones formales de Acozac; los recorridos de superficie ayudaron a establecer los momentos de ocupación y con ello se logró precisar que el asentamiento se había desarrollado durante el periodo Posclásico Tardío (1325-1521 d.C.), siendo los tipos Azteca II-III y el Rojo Texcoco, los materiales cerámicos más representativos (Contreras, 1976:24; Brüeggemann, 1987:158).

Las excavaciones iniciaron con la liberación de dos montículos, el primero fue nombrado El Palacio y el segundo Templo Circular, este último “mostraba huellas de excavaciones clandestinas de saqueadores en busca de supuestos tesoros” y sus afectaciones se manifestaban principalmente en la sección superior (Contreras, 1976:24-25). Cuando se excavó el Templo Circular, se supo que el basamento constaba de tres fases constructivas, que tenía tres plataformas superpuestas en distintos niveles y que su escalinata estaba mirando hacia la dirección este (fig. 139); actualmente mide 27 m de largo por 17 m de diámetro en la parte circular y 4.5 m de altura (Contreras, 1976:24-25; Brüeggemann, 1987:178).²⁷⁸

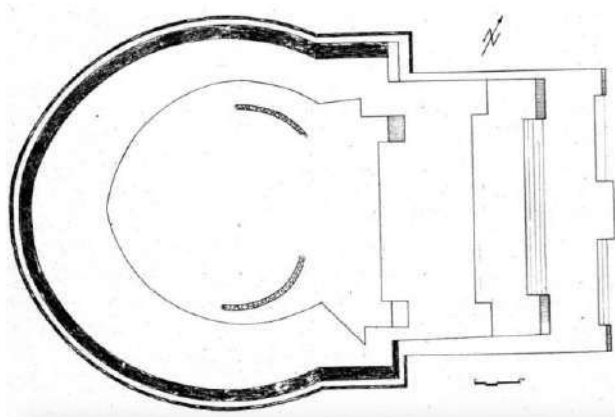


Figura 139. Planta del Templo Circular de Acozac. Dibujo de Alejandro Arenas. Tomado de Brüeggemann 1987.

Las características del edificio fueron suficientes para que Contreras (1976:24-25) lo considerara un templo dedicado al “dios” *Quetzalcoatl* en su advocación del viento *Ehecatl*; lo mismo menciona Brüeggemann (1987:165), pues también le atribuyó haber sido el templo de *Ehecatl*, quien estaba “íntimamente ligada con la compleja deidad de *Quetzalcoatl*” (fig. 140). Por su parte, Cabrera (citado en Guilliem, 1999:91) mencionó que en este basamento se había encontrado “un caracol esculpido en su

²⁷⁸ A diferencia de Contreras, Brüeggemann (1987:178) indica que este edificio circular constaba “de 2 cuerpos y 2 épocas de construcción”. Ambos están de acuerdo en que estas etapas le correspondieron al periodo Posclásico Tardío.

sección circular”, por lo que era un indicador de suma importancia, ya que con él podía sostenerse la estrecha relación que tenía con el “dios *Ehecatl-Quetzalcoatl*”.²⁷⁹

Después de la restauración y restitución del Templo Circular, las labores arqueológicas prosiguieron hacia la Gran Plaza de 150 por 90 m de longitud, dispuesta entre el montículo que parece tratarse del gran Templo Mayor –Edificio 43–²⁸⁰ y el Templo Circular, donde se localizaron varios altares y una plataforma (Contreras, 1976:24, 26). Resulta de interés el hecho de que Brüeggemann (1987:162) haya comentado que la arquitectura del recinto de Acozac –las cuales lograron sobrevivir a las posibles demoliciones del crecimiento de la urbanización– no guardan ningún ordenamiento evidente, únicamente podría decirse que los edificios principales se alineaban “en dirección noreste”; entre ellos estaría el Templo Circular, el Palacio, el Tzompantli –que posteriormente fue liberado–²⁸¹ y los Edificios 52, 50 y 51 (Brüeggemann, 1987:165).



Figura 140. Templo Circular de Acozac. Tomado de Contreras 1976.

En síntesis el templo de Acozac es otro de los edificios que cuenta con las típicas características de un templo dedicado al “dios del viento”: es de planta circular y su acceso está orientado hacia la dirección este. Es de carácter monumental y data del periodo Posclásico Tardío, sin embargo, no cuenta con materiales asociados que puedan servir como indicadores del culto a dicha divinidad, tan solo el caracol esculpido en su sección circular. Por ello, a partir de su arquitectura se sigue sosteniendo que efectivamente fue una estructura construida para el “dios” *Quetzalcoatl*.

²⁷⁹ Guilliem (1999:91) no está de acuerdo en que este caracol tallado en bulto tenga alguna relación con *Ehecatl-Quetzalcoatl*, ya que por la forma, considera que solo estaría relacionado con las deidades acuáticas.

²⁸⁰ La planta del Templo Mayor mide aproximadamente 40 m por 18.5 m y tiene una altura de 8.5 m, consta de cuatro cuerpos y su acceso se divide en cuatro escalinatas sobrepuestas mirando al este; en él pudieron reconocerse al menos dos etapas constructivas (Brüeggemann, 1987:170).

²⁸¹ El Tzompantli tiene planta romboidal, mide 20.5 m de largo por 11 m de ancho y 1.8 m de alto (Brüeggemann, 1987:175).

Texcoco

El antiguo asentamiento de Texcoco se encontraba al noreste de la ciudad de México-Tenochtitlan, sobre una “planicie lacustre formada por deposiciones aluviales y (...) (el) bajo pie de monte”, donde ahora se localiza el Centro Histórico de la ciudad de Texcoco de Mora (Coronel, 2005:132). Algunas crónicas del s. XVII señalan que Texcoco fue fundada por *Quinatzin*, que llegó a su máximo esplendor con *Nezahualcoyotl*, y que durante el gobierno de *Nezahualpilli*, la arquitectura del asentamiento tuvo algunas transformaciones; para el periodo Posclásico Tardío (1350-1519 d.C.), Texcoco se convirtió en una de las ciudades más grandes y de mayor importancia junto a México-Tenochtitlan, pues ambas eran parte de la *Excan Tlatoloyan* [Triple Alianza] (Coronel, 2005:132-133; López, 2008:41). Los centros urbanos aledaños “como *Huexotla*, *Coatlinchan*, *Chimalhuacan*, *Coatepec*, *Chiahutla*, *Tepetlaoztoc*, *Acolman*, entre otros”, y la población que vivía en ellos, ha sido considerada como grupos culturales de filiación acolhua (Coronel, 2005:134).

Se sabe que el recinto ceremonial de Texcoco estaba rodeado de seis barrios principales y que hacia la serranía –así como en el área próxima a la laguna– había más asentamientos, quizá habitados por la población de menor rango social (Coronel, 2005:134). Se estima que su fundación ocurrió hacia el año 1250 d.C., y que por ser de una época tan temprana –Posclásico Temprano–, su disposición arquitectónica pudo servir como modelo para la edificación de otros centros sagrados –por ejemplo para México-Tenochtitlan y para México-Tlatelolco–, ya que tenía un Templo Mayor doble con más de 100 escalones y tenía a sus alrededores otros templos de menores dimensiones (López, 2008:41).²⁸² Debido a que este recinto prehispánico ya no se preserva en la actualidad, y mucho menos su Templo Mayor, el arqueólogo Coronel (2005:141-145) ha propuesto que el montículo artificial llamado “cerro del Quate”, el cual es referido en un mapa del s. XIX, pudo corresponder al gran basamento del recinto ceremonial.

En los años 2003 y 2004 el INAH, a través de las labores de Salvamento Arqueológico, realizó excavaciones dentro del predio ubicado en la esquina de las calles Juárez Sur y Arteaga, ambas del Centro Histórico de Texcoco²⁸³, en ellas se descubrió una porción de lo que pudo ser el recinto ceremonial principal, ya que se hallaron los restos arquitectónicos “de una gran plataforma con una plaza hundida” y los restos de dos templos: uno de forma cuadrangular –el Templo Dual– y otro de forma circular –el Templo de *Ehecatl*– (Coronel, 2005:145-146, 120-121, 169; Ramírez, 2005:1047; López, 2008:34, 38, 42). (fig. 141). Con respecto a la forma circular del último, López (2008:36) ha asegurado que se trata de una característica que quedó registrada en las crónicas del s. XVI, cuyo aspecto permitió diferenciar a este templo de cualquier otro edificio. Con base en las crónicas, López (2008:36) también agrega que la

²⁸² Por otro lado, Coronel (2005:137-139) menciona que ha encontrado en algunas crónicas donde se señala que este Templo Mayor, dedicado a *Tlaloc* y *Huitzilopochtli*, fue inaugurado por *Nezahualcoyotl* en 1467 –en un año *ce acatl* [uno caña]–.

²⁸³ El predio donde fue localizado el basamento circular ya había sido objeto de remoción y saqueo desde épocas anteriores (López, 2008:34, 38, 42).

“disposición con ausencia de ángulos” en la arquitectura debió ser favorable, ya que solo así, el viento lograba rodear al edificio sin obstáculo alguno.

El arqueólogo Coronel ha considerado que el Templo de *Ehecatl*, con “respecto a (su) propuesta espacial del Templo Mayor”, debió estar casi frente a la capilla norte –la del “dios” *Tlaloc*– del gran basamento doble; de ser correcta su hipótesis, podría asumirse que la disposición espacial de este edificio era contraria a la localización que tenía el Templo R de México-Tlatelolco y la Estructura B de México-Tenochtitlan, ya que en ambos casos, se encontraban hacia las esquinas suroestes de los Templos Mayores (Coronel, 2005:146, 161). Por lo tanto, la disposición espacial del Templo de *Ehecatl* se aproximaría más a la que tenía el basamento mixto que fue hallado de manera reciente en la calle de Guatemala No. 16 de México-Tenochtitlan, pues como hemos visto, también estaba alineado con la capilla de *Tlaloc*.



Figura 141. Basamento de “planta semicircular” de Texcoco. Tomado de López, 2008.

De acuerdo con los registros de la intervención arqueológica, no fue posible realizar una excavación total, tan solo se exploró una pequeña porción. Con ello se supo que el Templo de *Ehecatl* era una estructura de “planta semicircular”, es decir de cuerpo redondo, con una escalinata rectangular que pudo estar orientada hacia la dirección este –no fue hallada, solo se infirió por el conocimiento que se tiene sobre los demás templos del “dios del viento”–, con dos cuerpos o niveles sobrepuestos y con al menos dos etapas constructivas; la primera etapa tenía aproximadamente 11 m de diámetro, sin embargo se desconocen el diámetro de la segunda, pues no se pudo calcular debido a su mal estado de conservación, solo se sabe que en época prehispánica los muros del edificio habían estado recubiertos con aplanados de adobe (Coronel, 2005:160, 164).

Todo parece indicar que en el cuerpo del basamento no hubo materiales asociados. En las excavaciones del patio hundido, exactamente a 6 m de distancia del Templo de *Ehecatl*, se recuperó la llamada Ofrenda I, la cual estaba conformada por 16 individuos –masculinos y femeninos–²⁸⁴ quienes

²⁸⁴ El 8% de la muestra total resultó ser femenino y el 41.66% masculino, para el 50% restante, no se pudo determinar el género que tenían (López, 2008:43).

tenían entre 15 y 35 años (López, 2008:41-43, 51).²⁸⁵ La fosa del depósito era de forma cónica, los huesos largos estaba acomodados en dirección este-oeste, cerca había un tejolote o mano de mortero y una figurilla del “dios” *Ehecatl-Quetzalcoatl* en posición sedente; sobre estos materiales, también se encontraron restos óseos de iliacos, mandíbulas, vértebras y fragmentos de cráneos, así como 11 cráneos acomodados en forma de espiral con más restos de iliacos y mandíbulas sobre un nivel superior (figs. 142-144).



Figuras 142-144. Atado de huesos largos; cráneos hallados en forma de espiral; figurilla con la representación del “dios del viento”. Tomado de López, 2008

López (2008:45, 46) propone que esta ofrenda tenía la intención de recrear un mito prehispánico que refiere la creación de la humanidad, según el relato, el “dios” *Quetzalcoatl* es quien realizó un viaje al inframundo para hurtar los huesos con los cuales sería creada la humanidad. Los detalles de su interpretación son los siguientes: 1) La fosa cónica que contenía los restos fue equiparada con el “agujero mandado a hacer por *Mictlantecuhtli*” para que *Quetzalcoatl* cayera al huir con los huesos; 2) el atado de los restos óseos donde se encontraba la figurilla de *Ehecatl-Quetzalcoatl*, fue identificado con el momento en que el “dios” tras su caída resucita y recogiera los huesos que habían quedado esparcidos; 3) el “tejolote o mano de mortero” hallado en este mismo contexto fue considerado como el objeto que utilizó la diosa *Quilaztli* para moler los huesos que le había entregado el “dios del viento” al final de relato (López, 2008:46-48).

En este mismo patio hundido, a 7 m de distancia del Templo de *Ehecatl*, también se localizó una urna funeraria que pertenecía a la segunda etapa constructiva. La vasija –una olla globular de tipo Azteca– estaba cubierta con un cuenco monocromo y al interior tenía “un cúmulo de restos óseos humanos con tierra” donde había “fragmentos de cráneo, cóndilo del cráneo del lado derecho, maxilar en un 50%, rama de la mandíbula derecha, escápula, costillas, fémur, tibia y un canino” (Ramírez, 2005:1048, 1050, 1053, 1059). Los restos que contenía pertenecieron a un individuo adulto de alta

²⁸⁵ López (2008:42-43, 51) menciona que dos tenían “entre 20 y 25, siete entre 25 y 30, y en los siete restantes no se pudo determinar la edad. Especifica que dichos restos tenían huellas de lesiones asociadas con hiperostosis porótica, criba orbitaria, hipoplasia del esmalte y periostitis, osteopatologías indicadores de problemas de salud comunes a los reportados para la mayoría de poblaciones prehispánicas del periodo Posclásico.

jerarquía social, “con edad aproximada de 25 a 30 años, cuyo sexo no fue posible determinar debido al mal estado de conservación”; cuando sus restos fueron depositados en la vasija, se tuvo el debido cuidado para acomodarlo en posición vertical, desafortunadamente, no hubo materiales asociados que especificara una posible asociación con el “dios del viento” (Ramírez, 2005:1051, 1053, 1059).

Llama la atención el contenido de las dos ofrendas que fueron recuperadas al interior de los restos arquitectónicos del Templo Dual, el cual se ubicaba a una distancia relativamente cercana al Templo de *Ehecatl*. La primera estaba conformada por “varios restos humanos, numerosas cuentas de obsidiana en forma de cabeza de pato, cuentas de piedra verde, dos figurillas (...) con la representación de *Quetzalcoatl*, y algunas vasijas en miniatura” (Coronel, 2005:121, 165). La segunda tenía “una deposición de varios restos óseos humanos, algunos de ellos articulados y otros calcinados”, estaban colocados en un espacio de 1.5 m por 1.5 m donde había “orejeras cilíndricas dobles de obsidiana, un besote del mismo material, algunas cuentas de piedra verde, la mitad de un disco de obsidiana dorada, varias vasijas principalmente de rojo Texcoco” y los restos óseos de dos cánidos (Coronel, 2005:121, 165) (fig. 145).

Si bien este espacio arquitectónico por sus características no le corresponde propiamente al “dios del viento”, fue interpretado como un edificio asociado directamente a los “dioses” *Quetzalcoatl* y *Tezcatlipoca*; de acuerdo con el arqueólogo Coronel, dicha relación parece establecerse mediante las dos figurillas con la imagen de *Quetzalcoatl* “y el espejo fragmentado de obsidiana dorada, símbolo asociado al espejo del pie de *Tezcatlipoca*”; hipotéticamente, se ha planteado que el edificio “debió ser la representación física de la dualidad que personificaban ambas deidades en el pasado tolteca de los pueblos de la cuenca de México”, por esa misma razón a este basamento se le llamó “Templo Dual”, aludiendo a la dualidad creadora que, de forma reiterada, se menciona en los relatos míticos (Coronel, 2005:165-166).

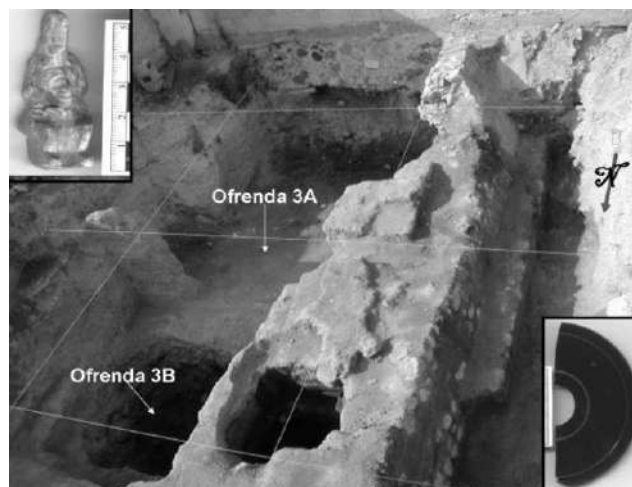


Figura 145. Excavación del Templo Dual y sus materiales más representativos (figurilla del dios *Quetzalcoatl* y fragmento de espejo de obsidiana). Tomado de López, 2008.

Concluimos que el templo de Texcoco si bien es propuesto como un edificio que debió construirse para el culto al “dios del viento”, entre sus características solo se encuentra la planta circular que suelen tener este tipo de estructuras. Se infiere que su acceso miraba hacia el oriente, sin embargo, no hubo indicios claros para asegurar que haya sido así. En este mismo espacio tampoco se encontraron materiales que pudieran manifestar las prácticas de culto a la divinidad. Lo único que destaca son los cráneos hallados en un patio hundido, los cuales estaban acompañados de una figurilla del “dios del viento”, así como una de las ofrendas localizadas en uno de los templos aledaños –el Templo Dual cuya forma es cuadrangular–, debido a que contenía dos figurillas con la representación de *Quetzalcoatl*, cuentas de obsidiana con cabeza de pato y vasijas en miniatura.

Huexotla

La Zona Arqueológica de Huexotla se localiza en el poblado de San Luis Huexotla, al sureste de la ciudad de Texcoco de Mora, Estado de México (Nebot, 2010:48). El sitio conserva los siguientes basamentos: La Estancia, La Comunidad, Santa María Grande, San Marcos, la Capilla de Santiago y el Circular o Templo de *Ehecatl* (García, 1987:78-81). Se ha propuesto que entre ellos únicamente La Estancia –como Templo Mayor doble– y La Comunidad –como sala de consejo o administración– eran parte del recinto ceremonial principal, junto con los restos de la gran Muralla –ubicada cerca de la parroquia de San Luis Obispo–, cuyos restos corresponden a aquel muro que debió cercar este espacio sagrado (García, 1987:78).²⁸⁶

La antigua ciudad ya existían durante el periodo Posclásico Temprano (1150-1200 d.C.) como un asentamiento acolhua, su fundación según algunas crónicas, sucedió durante el reinado de *Tlotzin*²⁸⁷, nieto del mítico *Xolotl* e hijo de *Nopaltzin* (Nebot, 2010:49). Se considera al periodo Posclásico Tardío (1350-1521 d.C.) como su época de mayor esplendor, coincidiendo con la conformación de la *Excan Tlatoloyan* [Triple Alianza], quien tras la caída de *Azcapotzalco* se dividió las tierras de la cuenca, en ese momento, los poblados del oriente –*Huexotla*, *Coatlinchan*, *Chimalhuacán*, *Tepetlaoztoc*, *Acolman*, *Tepechpan*, *Tezoyocan*, *Chiucnauhtlán*, *Teotihuacan* y *Otompan*– quedaron en manos del gobierno acolhua de la ciudad de Texcoco; todos ellos daban tributo al mismo Texcoco y Huexotla era uno de los pueblos cabecera que se encargaba del acopio de estos bienes (García, 1987:100; Nebot, 2010:48-49).

Las primeras exploraciones de la Zona Arqueológica fueron llevadas a cabo por Leopoldo Batres a principios del s. XX, el arqueólogo excavó el Monumento Santa María Grande y el Circular; por la

²⁸⁶ Esta propuesta sigue estando vigente. Véase <https://www.inah.gob.mx/zonas/132-zona-arqueologica-huexotla> (consulta: 6 de noviembre de 2021).

²⁸⁷ Para Eduardo Corona “la fundación de *Huexotla* es producto de una petición de tierras por parte de *Tochintecutli* (hijo de *Tiotzin*)”. Véase <https://www.inah.gob.mx/zonas/132-zona-arqueologica-huexotla> (consulta: 6 de noviembre de 2021).

inconfundible forma que tenía el último, se le relacionó directamente con el espacio de culto del “dios del viento” llamado *Ehecatl* (fig. 146), desafortunadamente, no se mencionan los detalles de su registro ni de la presencia de materiales hallados (Nebot, 2010:51).²⁸⁸ En los años 1979 y 1980 las labores del sitio volvieron a retomarse, esta vez a cargo de las arqueólogas María Teresa García y Clara Luz, quienes protegieron con malla los edificios de La Comunidad y La Estancia, Santa María Grande, Santiago, San Marcos y el Circular (Nebot, 2010:52). Dentro de sus actividades también estuvo la “exploración y restauración arquitectónica con el fin de conocer la extensión del sitio y sus diferentes épocas de ocupación”.²⁸⁹

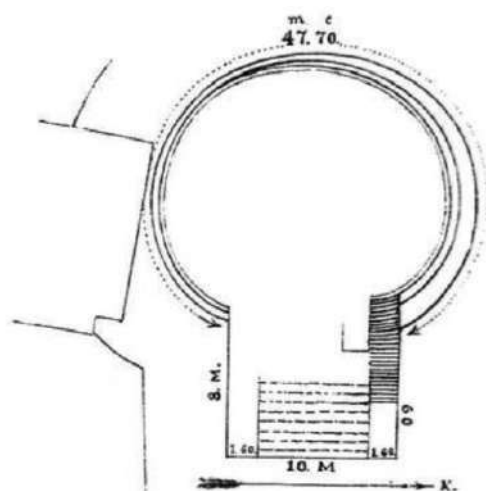


Figura 146. Planta de el circular de Huexotla. Tomado de Nebot, 2010.

Entre los años 1992 y 2003 las labores estuvieron dirigidas por el arqueólogo Rafael Alucín, estas consistieron en dar mantenimiento a los espacios cercados²⁹⁰, en excavar La Estancia y en consolidar el Circular (Nebot, 2010:52). Se sabe que el Circular estuvo orientado hacia la dirección este y que mostraba al menos dos etapas constructivas²⁹¹ –la segunda al parecer medía 18.7 m de diámetro–; debajo tenía una plataforma la cual seguía la forma circular del cuerpo arquitectónico –con aproximadamente 45 m de diámetro–, sus materiales constructivos eran de “núcleos de adobe, (de) ladrillo de tepetate y (de) piedra cubierta mediante un aplanado en base de cal” (García, 1987:79; Nebot, 2010:57). Sus únicos hallazgos reportados son los entierros de infantes que fueron recuperados en su acceso, cuyos restos han sido

²⁸⁸ Se sabe que además de estas dos estructuras Batres excavó otra, sin embargo, se desconoce si fue el Monumento La Comunidad o La Estancia (Nebot, 2010:51).

²⁸⁹ Véase <https://www.inah.gob.mx/zonas/132-zona-arqueologica-huexotla> (consulta: 6 de noviembre de 2021).

²⁹⁰ Las actividades consistieron en la reparación de las mallas perimetrales, la limpieza de las áreas, la elaboración de cédulas y en el registro de piezas (Nebot, 2010:52).

²⁹¹ La primera etapa es mejor conocida como “la subestructura”, la segunda es la que se puede observar actualmente en el sitio. Nebot (2010:57) especifica que durante las labores de Rafael Alducín se dedujo la existencia de un “último cuerpo –el tercero– en un 30%”, lo que denotaba falta de volumetría y por lo tanto dispuso volver a poner (un) muro subiendo a mano toda la piedra disponible del lugar y haciendo un acabado diferencial para poder reconocer la maniobra arqueológica”.

considerados por Guilliem (1999:95) como análogos a las ofrendas que fueron colocadas frente al Templo R de *Tlatelolco* –uno de los templos de *Ehecatl* de esta ciudad–.



Figura 147. El Circular y su estructura rectangular anexa. Foto. Steffany Martínez, 2021.

Llama la atención que el Circular haya tenido una estructura de forma rectangular adosada hacia su lado sur (fig. 147), esta estructura aún conserva el arranque de su escalinata con sus dos alfardas mirando hacia el este; siendo específicos, comparte de manera más cercana la orientación de los ejes de la primera etapa del Circular –es decir a la primera también conocida como “la subestructura”²⁹²; cuando se excavó, pudieron recuperarse dos entierros, materiales cerámicos –siendo los más representativos los tipos Azteca y los Rojos sobre Blanco– y líticos –navajillas y un punzón–, además de malacates, sahumerios, figurillas, braseros, una flauta y un canto de sílex (Nebot, 2010:57).

En síntesis, el templo de Huexotla se inserta dentro de los edificios que se caracterizan por llevar consigo las características de un templo dedicado al “dios del viento”: tiene una planta circular y un acceso mirando hacia la dirección este. Por sus dimensiones se trata de una estructura de carácter monumental. Como materiales asociados destacan los entierros de infantes que fueron hallados frente a la escalinata. Es importante comentar que, de todos los ejemplares descritos hasta ahora, es el único que todavía conserva un edificio adosado hacia su costado sur, cuya orientación, también apunta hacia el oriente. Es probable que esta última estructura haya sido el “aposento” del templo, donde debió habitar el grupo sacerdotal que prestaba sus servicios para rendir culto a la divinidad del viento.

²⁹² Si se observan en planta, puede notarse que los ejes de ambos basamentos son prácticamente paralelos, distinguiéndose la desviación que tiene la segunda etapa del Circular.

Malinalco

La Zona Arqueológica de Malinalco se localiza en el municipio homónimo del Estado de México y fue edificada en una porción del “Cerro de los ídolos” o “*Texcaltepec*”, donde además de las plataformas y basamentos piramidales, se han hallado pinturas rupestres con formas espirales, así como grabados hechos en el afloramiento rocoso representando arquitectura; por la ubicación del sitio, se sabe que fue un asentamiento el cual contó con una vista privilegiada para observar el valle y la accidentada topografía del entorno (Nieto *et al.*, 2006:36, 41; Noguez, 2006:45).

Se considera que para el periodo Posclásico Temprano (900-1350 d.C.) el sitio de Malinalco se integró a la esfera cultural de los matlatzincas, es decir, pasó a ser uno de los asentamientos poblados primordialmente por este grupo étnico, quedando como testigo, la gran proliferación de sitios que pudieron conservar parte de la cultura material que le era diagnóstica; en aquellos años, también se intensificaron las relación entre lo que fue Malinalco y el vecino valle de Toluca (Nieto *et al.*, 2006:40-41; Noguez, 2006:47).

Alrededor del s. XIII la población de Malinalco fue colonizada por uno de los grupos culhuas, de acuerdo con algunas crónicas –como los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Historia de los mexicanos*– estos culhuas estaban encabezados por un principal cuyo nombre era *Cuautepepetlatzin* (Nieto *et al.*, 2006:40). Sin embargo, fue a finales del s. XV cuando la región sufrió un control severo, debido a que el tlatoani mexica *Axayacatl* conquistó los señoríos circunvecinos –como el valle de Toluca, Tenango, Ocuilán y Chontalcohuatlán– (Nieto *et al.*, 2006:42; Noguez, 2006:47).

Se ha dicho que para este último momento de ocupación el militarismo adquirió mayor importancia debido a que fue el mecanismo utilizado para imponer a la población local una nueva ideología (Nieto *et al.*, 2006:41). Se considera que el centro ceremonial de Malinalco indudablemente fue un “trabajo realizado por orden de los grupos gobernantes de la ciudad de *Tenochtitlan* (Noguez, 2006:47). Durante el Posclásico Tardío (1350-1521 d.C.) debió crecer como un sitio de poder ideológico y debió llegar a su época de apogeo poco antes de la llegada de los españoles (Nieto *et al.*, 2006:42).

La primera exploración arqueológica de la Zona estuvo a cargo de García Payón y se llevó a cabo en la década de los años 30, las labores consistieron en recorridos de superficie en la “zona serrana” –conocida como la cumbre Matlalac– y en investigar la llamada “zona de monumentos” –o arquitectura ceremonial– (Nieto *et al.*, 2006:35-36). Actualmente consta de siete plataformas de planta cuadrangular y mixta –circular y cuadrangular– que estuvieron relacionadas con prácticas bélicas netamente mexicas²⁹³ (fig. 148).

²⁹³ Véase Zona Arqueológica de Malinalco INAH <https://www.inah.gob.mx/zonas/135-zona-arqueologica-malinalco> (consulta: 17 de diciembre de 2021).

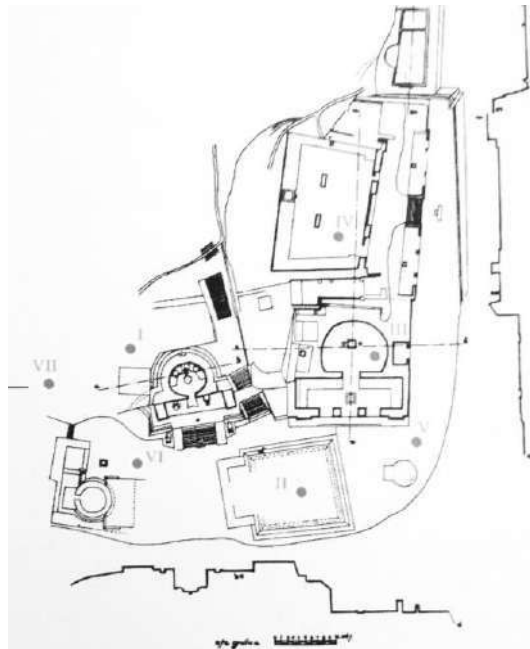


Figura 148. Planta de la Zona Arqueológica de Malinalco. Tomado de Nieto *et al.* 2006.

Entre los monumentos destaca la Estructura I, uno de los basamentos de planta mixta el cual décadas atrás había sido interpretado como un templo dedicado al “dios del aire o viento”; incluso, por el buen estado de conservación que presentaba, sus componentes arquitectónicos fueron utilizados como modelo para recrear la forma hipotética que tuvieron los templos dedicados a esta divinidad. Actualmente, la propuesta ya no sigue vigente, sin embargo, la hemos incluido porque hasta el día de hoy sus características continúan siendo una referencia de consulta, aunque se tenga claro que en el pasado no haya asumido las funciones del templo redondo de *Quetzalcoatl*. Probablemente la Estructura I haya tenido una estrecha relación con el culto al Sol, pues entre los nombres atribuidos al templo están el de “*Cuauhcalli* (Casa del águila), *Cuauhcuahchinchan* (Lugar de la habitación de las águilas) y *Tonatiuichan* (Lugar de habitación del Sol)”, como puede notarse, todos ellos están relacionados con aves que, previo al conquista, fueron consideradas símbolos del Sol (Noguez, 2006:48).

Dicha estructura es descrita como un edificio redondo con un diámetro de 5.8 m, construido “directamente sobre tova volcánica” cuyo acceso estaba mirando hacia la dirección sureste; su acceso tenía al menos trece escalones los cuales estaban “limitados por alfardas y dados en la parte superior”, en medio de la escalinata tenía un portaestandarte antropomorfo, y a los lados de la misma, los restos de dos felinos en posición sedente; en la parte alta del edificio había una capilla redonda, muy probablemente protegida “con un techo cónico”, la cual tenía a la izquierda de su acceso “un pedestal de forma bulbosa sostiene una escultura humana”, mientras que a la derecha tenía la cabeza de una serpientes –en cuyo

dorso salen tallos e inflorescencias del *malinalli*– sosteniendo un personaje a quien solo se le ven sus sandalias (Noguez, 2006:45-46) (figs. 150 y 151).²⁹⁴



Figuras 149 y 150. Estructura I, vista de frente (con el techo reconstruido) y de perfil (previo a la reconstrucción), (Fototeca Nacional). Tomado de Mediateca INAH.



Figura 151. Esculturas de aves de rapiña, águila y jaguar al interior del *Cuauhcalli* (Fototeca Nacional). Figura 152. Detalle de la escultura de águila (Fototeca Nacional). Tomado de Mediateca INAH.



Figura 153. Fauces del acceso al templo (Fototeca Nacional). Figura 154. Escultura en forma de serpientes sosteniendo a un personaje antropomorfo (Fototeca Nacional). Tomado de Mediateca INAH.

²⁹⁴ De acuerdo con García Payón, estos dos personajes pudieron ser “un guerrero jaguar (el de la izquierda) y un guerrero águila (el de la derecha) (Noguez, 2006:46).

Al interior de la capilla había un águila esculpida justo en el centro mirando hacia el acceso, así como otras dos aves esculpidas hacia las laterales este y oeste, únicamente se labró un jaguar en la sección central el cual también estaba mirando hacia la entrada del templo (Noguez, 2006:46) (figs. 151 y 152). En la capilla se han reconocido varios agujeros en el suelo, el más sobresaliente de ellos mide 31 cm de diámetro por 34 de profundidad y se ubica entre las esculturas del águila central y del jaguar; se infiere que esta horadación era aquel espacio donde se depositaban algunas de las ofrendas más importantes (Noguez, 2006:46, 49).

Asimismo, sobre el muro que daba acceso a la capilla estaba grabada la representación de una enorme boca de *cipactli*, que según la descripción brindada por los arqueólogos, era un grabado “producto de la unión de dos perfiles de serpiente y cocodrilo, los cuales forman una faz vista frontalmente”; además, el acceso hacia la capilla tenía, a manera de tapete, “una lengua bífida” esculpida (Noguez, 2006:45-46) (figs. 153 y 154).

Además de la Estructura I, la Zona Arqueológica cuenta con otros tres basamentos de planta mixta. La más grande de ellas es la Estructura III, descrita con doble aposento mirando hacia la dirección este, uno de forma rectangular –con una amplia banqueta adosada a los muros– y otro circular; en este templo también se hallaron dos horadaciones al interior (Noguez, 2006:49-50). Las dos restantes son pequeñas, se trata de la Estructura V –interpretada como una base donde se realizaban encuentros rituales entre guerreros– y la Estructura VI –cuyas funciones siguen siendo desconocidas– (Noguez, 2006:50).

En la parte alta del “Cerro de los ídolos” también había grandes plataformas con basamentos piramidales y restos de estructuras habitacionales, en dicha sección, se descubrió una escultura de *Ehecatl Quetzalcoatl* (dios del viento y advocación agrícola de la serpiente emplumada). De acuerdo con los arqueólogos, esta es una de las piezas que muestran una clara filiación con el arte mexica (Nieto *et al.*, 2006:42; Noguez, 2006:50).

El templo de Malinalco, pese a no ser un edificio dedicado al “dios del viento”, ha servido como modelo para reconstruir los componentes arquitectónicos que éste último debió tener en época prehispánica, ya que el templo que se encuentra en Malinalco de cierta manera compartió algunas similitudes con los espacios de culto del “dios del viento”. Es de planta mixta, tiene una capilla redonda con esculturas de águilas y un felino, tiene dos esculturas flanqueando su acceso, el cual a su vez, tiene labrado en sus muros la boca de un *cipactli* y sobre el suelo una lengua bífida; además, tiene un techo cónico reconstruido, un portaestandarte antropomorfo en medio de la escalinata y dos esculturas de felino

sobre los costados de las alfardas. Evidentemente ninguna de sus efigies estaba asociado a la divinidad del viento. A diferencia del templo dedicado al “dios del viento”, este edificio mira hacia la dirección sureste.

TLAXCALA

Zultépec-Tecoaque

La Zona Arqueológica de Zultépec-Tecoaque se localiza en el municipio de Calpulalpan, estado de Tlaxcala, sobre una loma que dominaba visualmente el Valle de Apan (Martínez y Jarquín, 2016:42, 45). Las excavaciones del sitio, las cuales iniciaron en los años de 1991 y 1992, revelaron en él dos momentos de ocupación; uno del periodo Clásico (350-650 d.C.), cuyo asentamiento fue creciendo hasta convertirse en un centro regional relevante, con el tiempo su planificación fue modificándose, por lo que algunos de sus edificios quedaron sepultados y otros más fueron reincorporados a lo que sería su segundo momento de ocupación, el cual comenzó a desarrollarse durante el periodo Posclásico (1200-1300 d.C.) y perduró hasta la llegada de los españoles (Martínez y Jarquín, 2016:45-46, 61-62).

Este último asentamiento de Zultépec-Tecoaque mantenía una estrecha relación con el antiguo Texcoco –que para entonces junto a *Tenochtitlan* y *Tlacopan* formaba la *Excan Tlatoloyan* [Triple Alianza]–, ya que ambos eran acolhuas y además Zultépec-Tecoaque le tributaba grandes cantidades de ollas de pulque (Martínez y Jarquín, 2016:45, 52). Asimismo, el cronista Ixtlilxochitl narra que *Nezahualcoyotzin* –señor de Texcoco– huyó de su ciudad por una persecución tepaneca y se refugió en *Zultepec*, para su captura los tepanecas obligaron a *Huitzilihuitzin* –maestro de *Nezahualcoyotzin*– a decirles dónde se encontraba, al no conseguir su confesión lo mandaron a sacrificar en la cima de un templo dedicado a *Camaxtli*, justo antes de ser sacrificado “se levantó una gran borrasca y viento que comenzó a arrancar algunos árboles y destechar las casas, el cual a las vueltas se llevó al referido viejo y a un gran trecho de allí fue a echar” (Martínez y Jarquín, 2016:30-31).

Los arqueólogos Martínez y Jarquín (2016:31) consideran que tras este evento, en el cual se manifestó el viento para salvar a *Huitzilihuitzin*, se decidió construir en el recinto ceremonial principal de *Zultepec* un templo circular dedicado a *Ehecatl-Quetzalcoatl*. Desde la arqueología, en el sitio se ha podido registrar parte del área doméstica compuesta por “grupos de habitaciones porticadas distribuidas alrededor de patios”, donde había aljibes para captar el agua de lluvia y “adoratorios para el culto doméstico” (Martínez y Jarquín, 2016:46). Cerca del área habitacional aún permanece su centro ceremonial-administrativo con el templo circular de *Ehecatl-Quetzalcoatl* (Martínez y Jarquín, 2016:46-47, 51); dicho edificio, también conocido como Gran Basamento –su nomenclatura dentro del sitio–, ya había sido interpretado por Piña Chan desde los años 60 como “un basamento (...) dedicado al dios del viento” (Martínez y Jarquín, 2016:57-58).

Para Martínez y Jarquín (2016:47, 58, 125) el templo debió ser el centro del recinto ceremonial-administrativo, por lo tanto, debió ser “sede del poder religioso, político y económico”; con respecto a la forma circular que lo distinguía, ambos arqueólogos consideran que la redondez evocaba el soplo de la misma divinidad, así como a los remolinos que *Ehecatl-Quetzalcoatl* era capaz de desencadenar para anunciar su llegada. Ambos autores han considerado la posibilidad de que en la parte más alta del Gran Basamento, además de haber estado la capilla del “dios de viento”, también haya estado una capilla dedicada a la “diosa” del pulque *Mayahuel*; de esta manera, proponen que ambos “dioses” eran las divinidades rectoras de Zultépec-Tecoaque (Martínez y Jarquín, 2016:48, 62, 126) (fig. 155).



Figura 155. El Gran Basamento Circular de Zultépec-Tecoaque. Foto. Alberto Hernández, 2018.

Al Gran Basamento lo describen como un edificio orientado al este, con una escalinata de 16 escalones, con cuatro cuerpos superpuesto y una planta de forma mixta –de cuerpo circular y rectangular–, en dicha planta había tres accesos dispuestos para poder ingresar los cuales estaban “integrados por 4 escalones enmarcados por 4 alfardas laterales”, cuyos extremos remataban con un dado; estos accesos conducían a un área porticada que mostraba “en su parte central 4 columnas delgadas, y hacia sus costados norte y sur, otras 4 más grandes que las anteriores, además de muros que (definían) pequeñas áreas de paso (las cuales) conducían (...) a dos pequeños aposentos laterales” (Martínez y Jarquín, 2016:65, 66). Junto al Gran Basamento todavía puede observarse la plaza que tenía de frente, y sobre ella, tres altares cuadrangulares colocados de manera dispersa²⁹⁵, así como otro edificio mixto el cual cerraba el lado sur de dicha plaza (Martínez y Jarquín, 2016:62-65) (fig. 156).

²⁹⁵ “Uno de ellos fue explorado por Piña Chan en 1963, los otros dos fueron excavados recientemente” (Martínez y Jarquín, 2016:70).

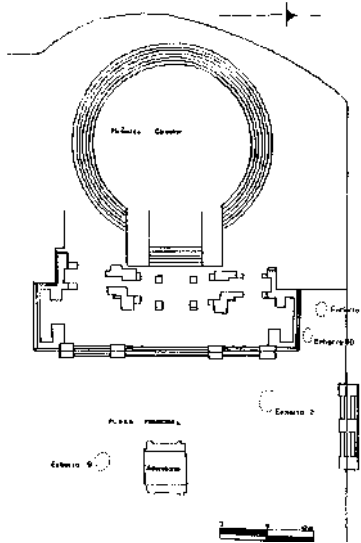


Figura 156. Planta del Templo de *Quetzalcoatl* de Zultépec-Tecoaque. Tomado de Martínez y Jarquín, 2016.

En la parte superior del Gran Basamento se localizó un bloque cuadrado, elaborado con piedra de tezontle de color rojo, el cual llevaba una línea de estuco blanco por la mitad; se piensa que dicha roca pudo estar empotrada en la parte alta del edificio justo frente a la capilla del templo, y que fue removida de su lugar original de manera intencional (Martínez y Jarquín, 2016:67). En el tercer y cuarto escalón del templo, se localizó un nicho que resguardaba “un cuchillo trabajado en sílex con la punta hacia arriba, acompañado de un conjunto de fragmentos de copal, los que originalmente” tenían la forma de un cuchillo (Martínez y Jarquín, 2016:67).

En la base del Gran Basamento se recuperó “una caja de piedra vacía y la quema de un cuerpo, y entre sus cenizas, un *chalchihuitl* de piedra verde” (Martínez y Jarquín, 2016:49). Martínez y Jarquín (2016:49) interpretaron a este hallazgo como el suceso del propio sacrificio de *Ehecatl-Quetzalcoatl* cuando va a *Tlillan Tlapallan* [Lugar de tinta, lugar de color], cuyo relato se narra en el *Códice Chimalpopoca*. En la base también se recuperó la Ofrenda 1, compuesta por material cerámico que correspondía principalmente a vasijas fitomorfas grandes (*octecomatl* o vasijas para contener pulque) con restos de pintura blanca, roja, verde o azul turquesa y amarillo, las cuales al parecer fueron colocadas en grupos de 3, 4 y 6 frente al templo (figs. 157-159) (Martínez y Jarquín, 2016:65-66, 74-75, 80-81, 83, 131).

En este mismo espacio se registraron dos cuchillos de cuarzo en buen estado de conservación y una caja de piedra “con el diseño de un glifo grabado en la sección frontal. Los elementos decorativos en la caja son cuatro puntos, uno en cada una de las esquinas y el glifo *Tecpatl* [pedernal] situado al centro. Toda la superficie de la caja esta(ba) cubierta por una capa delgada de estuco, al frente y en ambos lados, se presentan cuatro líneas verticales gruesas de color negro; la parte posterior también esta(ba) pintada de

negro” (Martínez y Jarquín, 2016:65-66). Entre los escombros de la excavación de dicha área además se localizaron clavos arquitectónicos hechos de tezontle rojo²⁹⁶ y tres fragmentos de esculturas elaborados con la misma piedra, los cuales posiblemente podrían corresponder al rostro de *Xipe Totec* y al rostro de *Ehecatl-Quetzalcoatl*, sin embargo, no fue posible localizar los demás fragmentos (figs. 160 y 161) (Martínez y Jarquín, 2016:68-69).



Figura 157. Excavación de las vasijas fitomorfas (*octecomatl*) frente al acceso del Gran Basamento. Tomado de Martínez y Jarquín, 2016.



Figuras 158 y 159. Vasijas fitomorfas (*octecomatl*) del Gran Basamento circular. Tomado de Martínez y Jarquín, 2016.



Figuras 160 y 161. Esculturas de *Ehecatl Quetzalcoatl* y *Xipe Totec*. Tomado de Martínez y Jarquín, 2016.

²⁹⁶ No se pudo establecer donde estaban colocados dichos clavos ya que ninguno fue hallado *in situ* (Martínez y Jarquín, 2016:68).

En la plaza del Gran Basamento se excavaron cuatro entierros. Uno de ellos correspondió a un individuo de sexo femenino, de entre 12 y 14-16 años, en posición decúbito lateral derecho, con el cráneo facial mirando hacia la dirección este y con un *chalchihuitl* al interior de la boca; el cráneo presentaba deformación craneana –en su variedad plano lámbdica– y los restos óseos hallados tenían algunos cortes de desmembramiento corporal, pero sin presentar evidencia de cocción; como ofrenda se le colocaron cuatro vasijas fitomorfas, un cajete trípode, una vasija de silueta compuesta con asas y un cuenco (Martínez y Jarquín, 2016:83-86, 150-151). Esta inhumación fue interpretada como la representación de la “diosa” *Mayahuel*, y por lo tanto, el entierro principal de los cuatro (Martínez y Jarquín, 2016:150-151).

El segundo entierro también fue de sexo femenino, de entre 15-16 y 18 años, en posición decúbito lateral derecho, con el cráneo fácil orientado hacia el norte, tenía deformación craneana –en su variedad plano lámbdica– y los demás huesos presentaron incisiones y un cierto grado de cocimiento; dentro de la boca llevaba un *chalchihuitl* y en el cuello un pequeño collar compuesto por nueve cuentas –dos piedras verdes, una de pizarra, tres de obsidiana, una de pirita y dos de concha–; indirectamente, junto a la mujer se hallaron figurillas femeninas y dos candeleros de un orificio, todo ello de procedencia teotihuacana, y un cuenco del tipo Azteca III con restos de cal (Martínez y Jarquín, 2016:86-87, 152). Con la evidencia arqueológica se infirió que pudo haberse tratado de la representación de una “diosa” –posiblemente *Matlalcueye* o *Chalchiuhtlicue*– (Martínez y Jarquín, 2016:152).

Los dos entierros restantes se hallaron en un mismo lugar bajo una capa de tierra fina de color café claro. El entierro secundario tenía como ofrenda un metate trípode –fracturado en dos partes junto a su *metlapilli*–, una olla globular con asas, un cuenco con cal en su interior, un malacate esgrafiado, un raspador de obsidiana y una vasija roja “decorada con una banda policroma cerca del borde, definida por dos líneas blancas paralelas y una línea ancha negra en el borde, en cuyo interior se observan símbolos en espiral” (Martínez y Jarquín, 2016:87-88, 153). Era de sexo femenino, de entre 18 a 22 años, tenía el cráneo facial orientado al este y dentro de la boca llevaba un *chlachihuitl*; presentaba deformación craneana –en su variedad plano lámbdica–, en los miembros superiores tenía huellas de corte con evidencia de cocimiento y mostraba evidencia de una posible decapitación (Martínez y Jarquín, 2016:88-89). Se considera que pudo tratarse de la representación de la “diosa” *Xochiquetzal* por la actividad del hilado que realizaba en el mítico *Tamoanchan* (Martínez y Jarquín, 2016:153).

En cambio, el entierro primario correspondió a un individuo de sexo masculino, de entre 25 y 30 años, el cual fue hallado en posición decúbito lateral derecho, con el cráneo facial mirando hacia la dirección sur y con un *chalchihuitl* al interior de la boca; el cráneo del individuo presentaba deformación craneana –en su variedad plano lámbdica–, sus restos óseos no mostraron incisiones aunque si tenían

evidencias de cocción, indicando con ello una manipulación corporal de lo que pudo ser un posible descarnamiento, además se infirió que pudo haber sido decapitado y desmembrado; como parte de su ofrenda, únicamente se recuperó el cráneo de un cánido (Martínez y Jarquín, 2016:89, 153). Se cree que pudo corresponder a la representación de *Xolotl* –gemelo divino de *Quetzalcoatl*– por el único material arqueológico que lo acompañaba y por haber sido depositado al oriente de la plaza (Martínez y Jarquín, 2016:153).

De igual importancia es la excavación de la esquina suroeste de la plataforma que estaba adosada al Gran Basamento, ya que dio a conocer “gran cantidad de fragmentos cerámicos de vasijas ceremoniales (braseros) dispersos en el piso” (Martínez, 1993:62). Asimismo, en una pequeña área de la sección intervenida, donde al parecer no había piso, “comenzaron a (surgir) fragmentos cerámicos estucados en el exterior y con diseños geométricos (...) que cubrían intencionalmente once (...) cráneos humanos (carentes de mandíbulas) colocados sin ningún orden” (Martínez, 1993:62). En un nivel más profundo, separados de estos primeros once cráneos, se recuperaron otro tres con sus respectivas mandíbulas y sin objetos que los cubrieran (Martínez, 1993:62, 63).

El análisis de los primeros once –y solo uno del grupo de tres– pudo demostrar que los individuos habían tenido diferencias morfológicas y que sus restos óseos habían pasado por un proceso de cocción en agua con cal, debido al color y a la textura porosa que manifestaron (Martínez, 1993:62). Todos los cráneos registrados en esta excavación eran de sexo masculino y tenían en común grandes perforaciones semicirculares en ambos temporales, cuya característica es un indicador seguro para plantear que dichas osamentas fueron colocadas en los postes de manera de algún *tzompantli*, es decir, “de un pequeño edificio (...) en el que se exhibían los cráneos de las víctimas sacrificadas para honra y ofrenda de algún dios” (Martínez, 1993:63).²⁹⁷

Martínez (1993:63) considera que este hallazgo tiene una enorme trascendencia, ya que parece estar relacionado con un hecho registrado por algunos cronistas que participaron en la conquista, es decir, al sacrificio ritual que se le practicó tanto a españoles como a indígenas en este recinto ceremonial. El arqueólogo menciona que en la *Tercera Carta de Relación* Hernán Cortés comunicó que había enviado a “Gonzalo Sandoval con 15 de a caballo y 200 peones a que destruyesen y asolase un pueblo grande sujeto a *Texcoco* –es decir al asentamiento de Zultépec-Tecoaque–, debido a que en ese lugar le mataron a 5 de a caballo y 45 peones, que venían de Villa de la Vera Cruz a *Tenochtitlan*, en la época en que esta última se encontraba sitiada y que los españoles fueron sacrificados y exhibidas sus cabezas” (Martínez 1993:63-64).

²⁹⁷ Como complemento a la evidencia de los cráneos, en las excavaciones también se recuperaron partes de una espada, así como lanzas y clavos asociados con fragmentos óseos de caballos de raza árabe (Martínez 1993:64).

Un segundo manuscrito citado por el arqueólogo, donde indica que volvió a hallar la narración de dichos acontecimientos, es la *Historia de la Conquista de la Nueva España* escrita por Bernal Díaz del Castillo, pues en ella el conquistador redactó la captura de los españoles y sus aliados justo en el asentamiento de Zultépec-Tecoaque: “Halló, en aquel pueblo mucha sangre de los españoles que mataron, por las paredes con que habían rociado con ella a sus ídolos y también se halló dos caras que habían desollado y adobado los cueros, como pellejos de guantes, y los tenían con sus barbas puestas y ofrecidas en uno de sus altares. Y así mismo se halló 4 cueros de caballos curtidos muy bien aderezados, que tenían sus pelos e con sus herraduras y colgados a sus ídolos en el su *cu* mayor” (Martínez 1993:64). Por último, el arqueólogo especifica que entre los documentos pictográficos, donde aparece este mismo suceso, es el *Lienzo de Tlaxcala* (lámina 41), pues allí “se da fe de lo sucedido en *Zultepec* y las consecuencias que sufrió (este) poblado por haber cometido tal horror en contra de los hispanos y sus aliados” (Martínez, 1993:64).

Por último, queremos referirnos a una de las excavaciones que se llevó a cabo al norte del Gran Basamento, donde se registró uno de las ofrendas con numerosos y variados objetos arqueológicos colocados sobre una capa de ceniza y tierra arcillosa, en una extensión de 25 m de largo por 3-6 m de ancho, con una profundidad de 0.5 a 1.5 m (Martínez, 2004:20, 21). Esta ofrenda resguardaba restos óseos humanos –de 18 individuos– y restos óseos de animales –mamíferos, aves, tortugas marinas–²⁹⁸, herramientas de hueso en forma de agujas y punzones, objetos cerámicos –braseros, sahumadores, incensarios, almenas, ollas y jarras de diversos tamaños, cuencos, platos, cajetes, molcajetes, copas pulqueras, maquetas de templos, figurillas antropomorfas, sellos y malacates–, objetos de lítica tallada –navajillas prismáticas, figurillas zoomorfas, cuchillos, núcleos y restos de lascas– y lítica pulida –bolas, machacadores y pulidores–, y en menor cantidad objetos de piedra verde, turquesa, concha y cobre (Martínez, 2004:20, 21, 22-24) (fig. 162). La interpretación que se le ha dado a la ofrenda es que posiblemente haya estado “asociada a la conmemoración anual del Fuego Nuevo” que ocurría cada 52 años, y que quizá fue parte del último evento de su tipo realizado entre la población de *Zultepec*, cuya celebración, debió reflejar el pensamiento mítico-religioso de los acolhuas (Martínez, 2004:28-29).²⁹⁹

En conclusión, el templo de Zultépec-Tecoaque es otro de los edificios que cumple con las características que la arqueología ha establecido para reconocer a los espacios de culto que estuvieron dedicados al “dios del viento”: tiene planta mixta y su acceso mira hacia la dirección este. Debido a su monumentalidad, se considera que debió ser el templo principal del recinto sagrado de *Zultepec*. Se propone que este gran basamento tuvo dos capillas, una para *Quetzalcoatl* y otra para *Mayahuel*. Si bien

²⁹⁸ Con el estudio arqueozoológico se determinó que entre los mamíferos hay 4 grupos: 1) Formas silvestres de la región; 2) Organismos silvestres ajenos al valle de Puebla-Tlaxcala o Cuenca de México; 3) Especies domesticadas de Mesoamérica; 4) Especies domesticadas de procedencia europea (Martínez, 2004:21-22). También se menciona que entre los animales más ofrendados en el sitio está el conejo, seguido por el guajolote y el venado (Martínez, 2004:22).

²⁹⁹ Para ver más detalles véase Martínez (2004:25-28).

hay materiales que se vinculan con el pulque, creemos que sigue siendo discutible el hecho de considerar al templo circular como morada de esta “diosa”, pues hasta donde sabemos, son otras las divinidades quienes si mantienen una estrecha relación con espacios circulares.

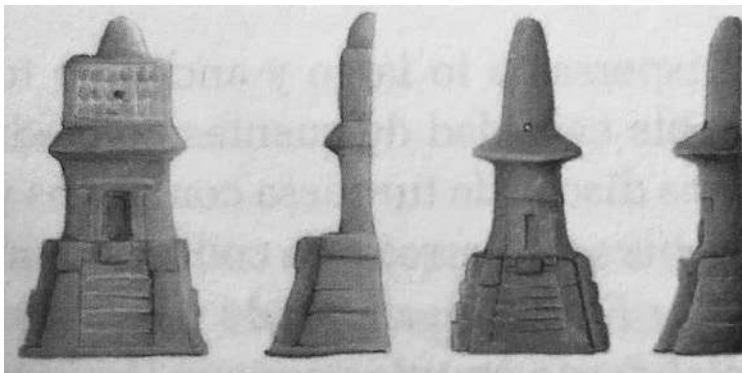


Figura 162. Maquetas de templos hallados en una ofrenda de las ofrendas del Gran Basamento. Tomado de Martínez y Jarquín, 2016.

Hasta el momento, es el único templo del “dios del viento” propuesto con una doble capilla, pues en ninguno de los ejemplares anteriores se ha planteado o sugerido una idea similar. Por otro lado, vemos que los pocos materiales arqueológicos que refieren un culto al “dios del viento” son: la escultura de una cabeza que lleva una “máscara bucal aviaria”, y con ciertas dificultades, el entierro recuperado sobre la base del templo, pues hay que tomar en cuenta que en su inhumación no se reportaron elementos que pudieran asociarse al “dios”. Es evidente que los materiales arqueológicos de *Zultepec* son muy distintos a los otros edificios que hemos presentado como templos del “dios del viento”.

MORELOS

El Bosque

En un predio ejidal llamado El Bosque –donde ahora se encuentra el balneario homónimo–, localizado dentro de la zona habitacional Lomas de Cocoyoc de la ciudad de Oaxtepec, se encuentra una estructura de cuerpo circular en condiciones adversas de conservación³⁰⁰, la cual no ha sido intervenida mediante excavaciones arqueológicas (González y Martínez, 2015:2). Fue construida sobre la pendiente de una elevación basáltica –de aproximadamente 1.2 Km de extensión y orientada sobre un eje este-oeste –, a una altura de 1370 msnm.³⁰¹ Por su forma arquitectónica, se considera que pudo corresponder al templo de la divinidad del viento llamada *Ehecatl-Quetzalcoatl* (Serafín, 2011:31; González y Martínez,

³⁰⁰ Este edificio “muestra diversos momentos de saqueos recientes. Estos han dejado profundas oquedades”, el más trágico se observa en la sección alta donde puede verse una horadación profunda “que ha dejado sin capacidad de carga efectiva al muro” del segundo cuerpo (González y Martínez, 2015:2).

³⁰¹ Hacia la parte baja de la elevación pasa la corriente del río Yautepec, compartiendo la misma dirección este-oeste de la pequeña loma; muy cerca del río, se localizan dos manantiales de los cuales sólo a uno le fue asignado el nombre de Poza Azul.

2015:2). Sin bien no se sabe con precisión la temporalidad del basamento, Serafín (2011:30-31) la refiere como parte de un asentamiento del periodo Posclásico Temprano (950-1150 d.C.), mientras que González y Martínez (2015:2) solo han sugerido que podría pertenecer al Posclásico (900-1521 d.C.).



Figura 163. Basamento circular de Oaxtepec. Foto Alfredo Lozano, 2019.



Figura 164. Basamento circular de Oaxtepec (perfil sur). Foto Steffany Martínez, 2018.

El basamento consta de dos cuerpos circulares sobrepuestos y de una plataforma rectangular donde tenía su escalinata con alfardas orientada hacia la dirección este, de hecho, la prolongación de dicha escalinata parece tener un momento constructivo posterior (González y Martínez, 2015:2) (fig. 163). En los muros del edificio, aún pueden notarse los enlucidos de estuco de época prehispánica, incluso los enlucidos de concreto que la localidad ha ido colocando con el fin de preservarlo (González y

Martínez, 2015:1-2) (fig. 164). De acuerdo con el testimonio brindado por los trabajadores y administradores del balneario ejidal –quienes son residentes locales de Oaxtepec–, décadas atrás todavía podían observarse alrededor de tres o cuatro plataformas de planta cuadrangular, distribuidas de manera próxima al basamento circular.³⁰²

Debido a que el circular carece de estudios arqueológicos formales, no se han podido recuperar evidencia contundente la cual pueda relacionarla con el culto a la divinidad del viento, lo único sería su forma y su orientación al este. En la sección baja de la loma se han hallado muy pocos vestigios arqueológicos; entre ellos está una escultura en forma de serpiente enroscada –cercada con una malla ciclónica– y un escultura antropomorfa –empotrada en los arcos del acceso principal del balneario– (González y Martínez, 2015:1). Hay un vestigio más al que se le conoce localmente como “La Piedra Matemática” o “Piedra de los sacrificios” –también cercado con malla ciclónica–, consiste en un canto rodado en forma de prisma rectangular el cual presenta huellas de desbaste y pulido de artefactos líticos (González y Martínez, 2015:1) (figs. 165-167).



Figuras 165-167. Escultura en forma de serpiente; esculturas antropomorfas empotradas en el acceso del balneario; “piedra de sacrificios” o “piedra matemática”. Fotos Steffany Martínez, 2018.

En los años 80 María Besné (1986:112) realizó una prospección arqueológica en la ciudad de Oaxtepec donde registró un total de cinco sitios referidos mediante nomenclaturas numéricas (I-VII), para cada uno, propuso una cronología tentativa de su desarrollo ocupacional; asimismo, con los materiales cerámicos del muestreo, planteó una aproximación de la densidad de dichos asentamientos. Llama la atención que El Bosque sea cercano a los sitios IV y V³⁰³ reportados por la arqueóloga y que en sus descripciones no haya menciones de algún basamento circular. En el plano de los sitios puede observarse que la accesibilidad del circular hacia el IV debió presentar algunas dificultades, ya que entre ambos, se

³⁰² En el año 2019 tuvimos la oportunidad de ver los restos arquitectónicos de una de las plataformas cuadrangulares, dicha estructura estaba ahuecada y solo conservaba los arranques de una de sus esquinas con aplanado de estuco.

³⁰³ Besné (1986:97) denominó al sitio V con el nombre del Ejido que prospecto, es decir, “El Bosque”, al norte de Cocoyoc y al sureste del centro vacacional Oaxtepec.

interpone una barranca profunda por donde sigue corriendo el río Yautepec; en cambio, la accesibilidad del circular hacia el sitio V parece viable por las características del terreno.

La última ocupación del sitio V correspondió al periodo Posclásico (900-1521 d.C.).³⁰⁴ El Posclásico Temprano (950-1150 d.C.) se caracterizó por tener cambios notables en el patrón de asentamiento, siendo el patrón dominante el de tipo disperso, además se menciona que debió tener un claro crecimiento y que tuvo una cantidad considerable de materiales cerámicos, siendo los más representativos los tipos Tolteca tardío, Tlahuicas y Azteca temprano; a los montículos registrados se les describió como abundantes y fueron clasificados por conjunto: el Conjunto M2017 –quizá el más importante– y el Conjunto M218 (Besné, 1986:100-103). Finalmente, para el Posclásico Tardío (1150-1521 d.C.) siguió teniendo “un patrón disperso con una notable disminución en unidades habitacionales, conservando un alto porcentaje de densidad de material cerámico” (Besné, 1986:105).

De acuerdo con las crónicas del s. XVI, el asentamiento de *Huaxtepec* del Posclásico Tardío (1530-1521 d.C.) fue un centro urbano de gran importancia, debido a que era una de las ciudades encargadas de recibir el tributo de la población *tlahuica* y *xochimilca*, el cual debía ser enviado a la *Excan Tlatoloyan* [Triple Alianza], cuyos bienes iban directamente a manos de la ciudad de México-Tenochtitlan (Maldonado, 1999:86, 113; 2000:38; Serafín, 2011:12, 38). Serafín (2011:38) infiere que para el Posclásico Tardío “hubo dos asentamientos principales” en *Huaxtepec*: el de *Zacualpan* –que estaba rumbo a la villa de *Acapistla*– y el de *Atliquipa* –entre El Bosque y el actual poblado de Oaxtepec–, a este último se le describe como un lugar cercano a “unos ojos de agua y una culebra de piedra”.³⁰⁵ Para la época colonial se sabe que el área de El Bosque era conocida como *Tecuac*, *Tequac* o *Thequaque* [culebra de piedra] (Serafín, 2011:26).

En síntesis, el templo de El Bosque es otro de los edificios que cuenta con las típicas características de un templo dedicado al “dios del viento”: tiene una planta circular y un acceso mirando hacia la dirección este. Sin embargo, debido a la falta de un estudio formal, se desconoce si en él pudiera haber materiales asociados con el culto a esta divinidad. Se infiere que el lugar donde actualmente desplanta la estructura debió corresponder a uno de los asentamiento principales de Oaxtepec durante el periodo Posclásico Tardío, en el cual sin duda, debió estar presente el culto a la divinidad.

Teopanzolco

³⁰⁴La ocupación más temprana del sitio V data del periodo Preclásico Tardío (200 a.C.-200 d.C.), posteriormente este sitio tuvo un crecimiento notorio durante el Clásico (200-600 d.C.) y permaneció con características homogéneas para el Epiclásico (600-900 d.C.) (Besné, 1986:97-99).

³⁰⁵ El grueso de población de aquella época debió distribuirse hacia los alrededores, probablemente cerca del río de Yautepec (Serafín, 2011:32).

La Zona Arqueológica de Teopanzolco se localiza sobre un relieve de lomerío, al noreste del centro histórico de la ciudad de Cuernavaca; la altura en la que se encuentra le ha permitido, desde época prehispánica, contar con una privilegiada vista hacia el valle y sus alrededores. Se sabe que a finales del s. XIX y principios del XX el sitio era conocido como “El Mogote”, pues en aquellos años así se le refería al Templo Mayor por tener el aspecto de un gran montículo o cerro (Konicieczna, 2001:II; 2003b:I; 2010:2; 2017:5). Cuando inició el crecimiento de la ciudad de Cuernavaca, “las piedras prehispánicas de los antiguos muros se empezaron a reusar para construir bardas y casas circunvecinas, este hecho modificó en gran medida el tamaño de lo que fueron originalmente las estructuras prehispánicas de la Zona, algunas de las cuales aparecen actualmente como bajas plataformas”, pero que en su época, “fueron unos basamentos altos e imponentes” (Konicieczna, 2019b:24).

Actualmente Teopanzolco tiene un gran Plaza franqueada por el Templo Mayor al este –Plataforma 1–, por una estructura de medianas dimensiones al sur –Plataforma 2– y por cinco pequeños adoratorios al oeste –Plataformas 3 a la 7–, entre los cuales figura uno de planta circular –Plataforma 7–. Detrás de los adoratorios hay un juego de pelota –Plataformas 10 y 11–, y sobre el mismo eje de los adoratorios, hacia el lado norte, un basamento cuadrangular –Plataforma 8– y otro circular de mayor tamaño –Plataforma 9–. Además, hacia el costado norte del Templo Mayor hay una estructura que se distingue por tener una escalinata triple –Plataforma 12–; detrás del Templo Mayor hay una de doble escalinata –Plataforma 13–, la cual tiene muy cerca de su esquina sureste el edificio más pequeño del recinto –Plataforma 14–; finalmente, hacia el extremo sur del sitio está la última estructura que resguarda la Zona –Plataforma 15– (fig. 168).

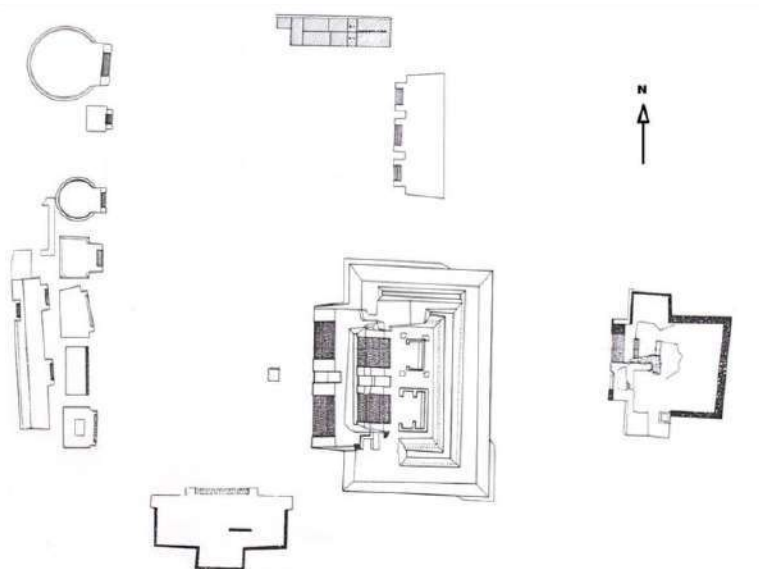


Figura 168. Planta de la Zona Arqueológica de Teopanzolco. Tomado de Konicieczna, 2016.

La primera excavación fue realizada por Gamio y Reygadas a principios de los años 20, quienes únicamente liberaron el Templo Mayor, dejando al resto de la arquitectura cubierta por maleza (Konieczna, 1998a:11; 2001:II; 2003b:I; Konieczna y Bravo, 2019:25). A finales de los años 50 Noguera y Piña Chan excavaron uno de los basamentos circulares que había en el sitio –la Plataforma 9–, al cual le llamaron templo de *Ehecatl*; en sus excavaciones no se describe el registro de los materiales asociados, solo se habla de los pozos estratigráficos que abrieron para analizar el material cerámico y reconstruir la cronología del sitio (Konieczna, 1998a:11; 2003b:I; 2016:3). Noguera reportó una mayor presencia del Complejo cerámico Teopanzolco –que correspondía aproximadamente al periodo Posclásico Medio (1300 d.C.)– y una menor presencia del tipo Azteca tardío (Konieczna, 1998a:11).

La exploración de los años 60, de la cual tampoco se tiene mucho detalle, dio pie a la apertura del sitio con el nombre de Teopanzolco, sólo se sabe que fue realizada por Roberto Gallegos debido las afectaciones que hubo en este predio, ya que se hizo una nivelación de terreno con maquinaria destruyendo la mayoría de los basamentos ubicados en la sección norte –donde ahora está la caceta de acceso a la Zona– (Konieczna, 2001:IV; 2003b:I). En los años 80 Wanda Tomassi realizó la exploración del llamado Templo de *Tezcatlipoca* –Plataforma 13–, en esta misma década, Pablo Mayer junto con Bárbara Konieczna consolidaron los muros de dicho templo; fue hasta los años 90 cuando Silvia Garza realizó pozos estratigráficos con el propósito de elaborar una segunda secuencia cronológica del sitio (Konieczna, 1998a:11).

Las investigaciones más consistentes de Teopanzolco comenzaron a desarrollarse a finales de los años 90 dentro de los proyectos dirigidos por Bárbara Konieczna. Hasta el momento, ha podido establecer la presencia de dos ocupaciones en el recinto ceremonial, una del Posclásico Medio (1150-1350 d.C.) y otra del Posclásico Tardío (1350-1521 d.C.) (Konieczna, 2002:IV; 2006:II; 2010:3; 2019b:25). A manera de hipótesis, planteó que el primer asentamiento había sido de filiación *tlahuica* y que había consistido en construcciones simples de carácter habitacional con pequeños basamentos para el culto. Con la llega de los mexicas y la inclusión de este territorio a los dominios de la *Excan Tlatoloyan* [Triple Alianza] se empezaron a edificar templos de carácter monumental, siendo testigo de ello, el segundo asentamiento el cual estaba conformado por la arquitectura que puede verse el día de hoy; por consiguiente, el primer asentamiento debió clausurarse o reacomodarse (Konieczna, 2005:III; Konieczna, 2006:II; 2010:2-3; 2019b:24).

En las excavaciones de la gran Plaza se hallaron escasos restos de lo que parecen ser dos pisos de estuco de la segunda ocupación, así como algunas fosas para depositar entierros y un edificio rectangular que miraba de frente a la plataforma sur –Plataforma 2– (Konieczna, 2003a:I-II; 2006:II).³⁰⁶ También se

³⁰⁶ No se pudo determinar con certeza si esta estructura era contemporánea a la Plataforma 2 o si había pertenecido a la primera ocupación del sitio (Konieczna, 2003a:II).

hallaron desplantes de muros en la sección oeste –que al parecer conformaban las áreas habitacionales de la primera ocupación– entre los cuales había restos óseos, cerámica doméstica y malacates (Konieczna, 2005:III); en la sección sur se registraron varios entierros acompañados de malacates y restos de vasijas, así como restos de pigmento rojo (Konieczna, 2003a:II). Cuando se intervino la sección norte se mencionó que hubo dificultades en su registro, ya que esta sección se reportó en muy malas condiciones (Konieczna, 2003a:I-II).

Con respecto al templo de *Ehecatl*, Konieczna (1993, s/n) mencionó hace algunos años que no había uno sino dos templos al interior de este recinto ceremonial, y que además, se trataban de “edificios de carácter mexica”, estos templos eran las Plataformas circulares 7 y 9.³⁰⁷ De manera reciente ha aclarado que solo el basamento circular de mayores dimensiones –la Plataforma 9– (fig. 169) puede ser considerado como un templo de *Ehecatl* –una de las advocaciones de *Quetzalcoatl*–, dicha estructura tiene una “planta simple” –de forma redonda– la cual mide 15 m de diámetro, tiene una altura máxima de 2.50 m, está orientada hacia la dirección este y consta de dos cuerpos: “el menor de 60 cm de altura, remarcado con un remetido de 10 cm, y el cuerpo principal (remarcado) con el muro que está inclinado en (aproximadamente) 30 grados” (Konieczna, 2002:III; 2016:3).³⁰⁸



Figura 169. Plataforma 9 o Templo de *Ehecatl* de Teopanzolco. Tomado de Konieczna, 2016.

De este modo, la propuesta de ser un templo dedicado al “dios del viento” proviene exclusivamente de las características arquitectónicas del edificio –de su forma circular y de su orientación

³⁰⁷ La cita en la cual Konieczna refiere estas estructuras circulares es la siguiente: “Otros edificios de carácter mexica son las estructuras circulares que se ven en el extremo norte de la plaza, que en el panteón de los dioses mexicas, fueron dedicadas al dios del viento, *Ehecatl*. Sobre los basamentos se elevaban templos con techos cónicos” (Konieczna, 1993, s/n).

³⁰⁸ La restitución volumétrica que tiene en la actualidad la conserva desde las labores de Noguera y Piña Chan; hasta la fecha, la plataforma no ha vuelto a ser intervenida (Konieczna, 2002:III; 2016:3).

al este-. La arqueóloga comenta que el edificio tuvo una destrucción grave tiempo atrás, ya que una vía de tren –la cual atravesaba el sitio de Teopanzolco– pasaba justo hacia el costado sur del basamento circular, incluso había un muro de mampostería en este mismo costado, cuyo arranque aún puede observarse al lado de la Plataforma 9 (Konieczna, 2016:3).

Asimismo, menciona que la “planta simple” de este ejemplar arqueológico tendría una similitud más cerca con el basamento circular que se localiza en el sitio de Pino Suárez, Ciudad de México, pues no todos los templos del “dios del viento” tenían esta forma, había otros –como el del recinto principal de México-Tenochtitlan o el de Calixtlahuaca– que llevaban “una plataforma cuadrangular adosada al basamento circular”, dicho en otras palabras, eran composiciones arquitectónicas con una terraza al frente de la capilla, donde podría considerarse que se efectuaban algunos ritos dedicados al “dios” (Konieczna, 2016:3-4).

Konieczna (2016:4) considera que “no pudo haber dos templos de *Ehecatl* en el mismo recinto ceremonial”, por esa misma razón a la estructura circular más pequeña –es decir la Plataforma 7–, a pesar de compartir la misma “planta simple” y de está(r) orientada hacia el este, la ha asociado con la función que tuvo un *cuauhxicalco*; el basamento mide 8 m de diámetro y cuenta con 40 cm de altura (fig. 170). Siguiendo las crónicas del s. XVI, en especial a Sahagún, la arqueóloga considera que por analogía, tratándose del mismo panteón de deidades que veneraban los habitantes de Teopanzolco y los mexicas de México-Tenochtitlan, tentativamente podría asumirse de esta manera, pues los *cuauhxicalco* eran plataformas bajas y pequeñas (Konieczna, 2016:4).

Cabe decir que no ha sido la única interpretación que se le ha dado a una plataforma con sus características, ya que en la Zona Arqueológica de Coatetelco, Morelos, –cuyo sitio comparte bastantes similitudes con la disposición arquitectónica del recinto ceremonial de Teopanzolco– se le ha reconocido como una plataforma que sostenía a un *temalacatl* (Konieczna, 2002:III). En Coatetelco el edificio análogo es llamado Estructura 5.3 o “altar circular” (figs. 171 y 172) y en él se reportó “el cuerpo de una escultura de *Xipe-Totec*” que estaba fracturada en varias partes (Angulo, 1984:210). Para el arqueólogo Angulo (1984:210-213) fue significativo hallar esta escultura cerca del “altar circular”, pues con ello propuso una asociación entre ambos vestigios y “un pesado disco de piedra de 70 cm de diámetro por 23 cm de espesor”, el cual tenía una horadación cónica en el centro y una perforación, al que interpretó precisamente como un *temalacatl* [piedra de sacrificio gladiatorio], donde ataban de un solo pie a los cautivos y luego les daban un *aztatl macuahuitl* [macana con plumas] para que combatieran contra guerreros que portaban macanas con navajas de obsidiana.



Figura 170. Plataforma 7 de Teopanzolco. Tomado de Konieczna, 2016.

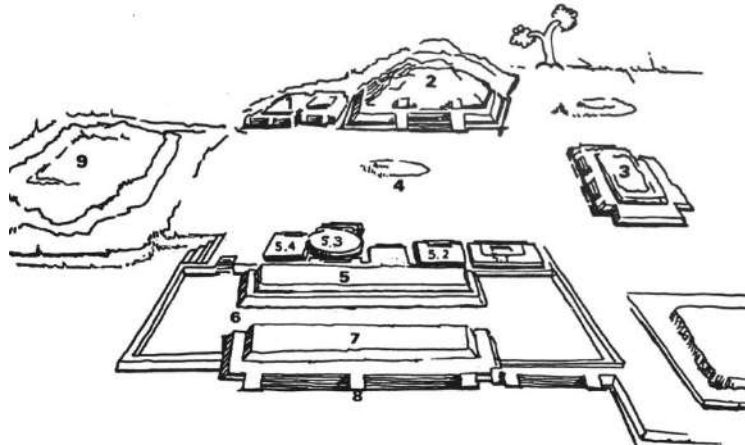


Figura 171. Isométrico de la Zona Arqueológica de Coatetelco donde puede observarse la Estructura 5.3. Tomado de Arana, 1984.



Figura 172. Basamento circular de Coatetelco (Estructura 5.3). Foto. Steffany Martínez, 2019.

De acuerdo con Angulo (1984:212-214), el “altar circular” sostenía a este disco, y el disco a su vez tenían elementos grabados que remitían al dios *Xipe-Totec*, por lo tanto, concluyó que ambas esculturas de piedra pudieron ser parte de una misma unidad cultural. Además, supuso que en el “altar cuadrangular” –la Estructura 5.4– que estaba a un costado del “altar circular”, pudo ser el espacio donde se acomodaba la escultura de *Xipe Totec*, cada vez que se realizaba el ritual del sacrificio gladiatorio en la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*. Su última etapa constructiva –y en general del recinto ceremonial de Coatetelco– data del periodo Posclásico Tardío (1350-1521 d.C.) (Arana, 1984:197).

Regresando a la Plataforma 9 o Templo de *Ehecatl*, si bien es cierto que Konieczna no ha realizado excavaciones en dicho edificio, si ha intervenido varias áreas del recinto ceremonial. Entre ellas destaca la de la Plataforma 3 –uno de los pequeños adoratorios cuadrangulares que se alineaba en un eje Norte-Sur con la Plataforma 7–, debido a que se encontró una fosa con los restos óseos de 92 individuos – hombres, mujeres y niños– de diferentes edades, estos restos estaban depositados sin un orden aparente y tenían materiales asociados como navajillas de obsidiana, figurillas que estaban intencionalmente fracturadas, cajetes y una flauta de cerámica (Konieczna, 2019a:31). Se considera la posibilidad que aquel suceso haya tenido alguna relación con los rituales del juego de pelota, pues este último tiene una ubicación bastante cercana a los “pequeños adoratorios”, por lo tanto, fueron sacrificados, desmembrados y finalmente colocados en la fosa (Konieczna, 2002:IV).

En la de la Plataforma 2, localizada al costado sur de la gran Plaza y considerada como un espacio palaciego, se recuperó el entierro de un infante de 2-3 años de edad dentro de una olla, sin embargo, no se le asoció al contexto arqueológico de la Plataforma, sino al contexto que hubo tiempo atrás en este mismo lugar, pues se dice que la olla estaba ubicada “al exterior de una casa, cuyos restos se remetían por debajo de la (Plataforma 2) de su lado este” (Konieczna, 2019a:30).³⁰⁹ La olla estaba tapada con un cajete colocado bocabajo y los restos óseos estaban dispuesto de la siguiente manera: “primero los huesos largos de las extremidades” y en el fondo de la olla “el cráneo en posición con la bóveda craneal hacia arriba”; cabe añadir que no se encontró ningún objeto ofrendado (Konieczna, 2019a:30).³¹⁰

Por último queremos mencionar brevemente los resultados de las excavaciones del Templo Mayor doble –Plataforma 1– (fig. 173). Años atrás, se hablaba de sus dos etapas constructivas desde las cuales, era evidente la orientación de sus dos escalinatas mirando al oeste, asimismo se decía que la etapa

³⁰⁹ El asentamiento anterior además de ocupar lo que ahora sería la Plataforma 2, se extendía hacia la dirección sur, es decir, hacia donde se localiza la Plataforma 15. En algunas publicaciones Konieczna menciona que el entierro y sus materiales asociados estaban debajo de esta otra Plataforma (véase Konieczna, 1998b:9-11; 2005:II).

³¹⁰ En esta misma casa encontraron huesos humanos colocados de manera secundaria, cuyos restos correspondían a una persona de entre 21 y 35 años; desafortunadamente no fue posible definir el sexo del individuo (Konieczna, 2019a:30). Konieczna (2019:30) indica que “en el terreno colindante con la Zona Arqueológica de lado suroeste” se reportó “otro entierro semejante (...) durante los trabajos de rescate arqueológico”. Al interior de la olla había un infante de 6 a 9 meses de edad, y a diferencia del otro entierro, los huesos de éste si estaban asociados con navajillas de obsidiana.

más temprana era la que conservaba hasta nuestros días —en la parte superior de dicho basamento— los restos arquitectónicos de sus capillas dedicadas a *Tlaloc* y *Huitzilopochtli*. En una excavación reciente al interior de esta primera etapa, cuyo objetivo era únicamente estabilizar la estructura, se halló “a la profundidad de dos metros (tomando como referencia el piso de los templos visibles en la parte superior) la parte superior de una esquina que correspondía a una construcción más antigua (...) los muros de (...) (la misma) continuaba hasta la profundidad de cuatro metros, y se prolongaban en dirección norte, donde arriba se encontraba templo de *Tlaloc*” (Konicieczna y Bravo, 2019:25).

Para Konicieczna y Bravo “sin duda se trata de un cuarto correspondiente a un templo. Por su ubicación y, en caso de que se tratase de uno de los templos gemelos”, éste correspondería sin duda alguna a la capilla de *Tlaloc* (Konicieczna y Bravo, 2019:25). En ella aún puede verse el piso de estuco, sus muros tienen una altura de 2 m con un grosor de 40 cm, y están hechos de “lajas y piedras alargadas recortadas, unidas con argamasa”; precisamente sus muros, además de tener pequeños fragmentos de estuco, mostraban evidencia de huellas de carbón, “lo que podría implicar que había fuego al interior” (Konicieczna y Bravo, 2019:25).

Adosado al muro este de la capilla había una banqueta de 50 cm de altura, la cual no estaba continua a lo largo de la pared, tal como ahora está la banqueta en el templo superior; hacia la esquina sureste, “se encontraron restos de una pilastra” la cual debió sostener el techo, durante la excavación, “no se detectaron piedras que (pudieron) corresponder a la techumbre”, por lo que se consideró que el techo debió ser de material perecedero (Konicieczna y Bravo, 2019:25). Hasta el momento esta sería la etapa más temprana del Templo Mayor doble, cuya cronología constructiva pertenece al periodo Posclásico Temprano (1150-1200 d.C.) y pasaría a ser contemporánea al Templo Mayor del recinto de Tenayuca, estado de México, el cual ha sido considerado por mucho tiempo como el ejemplar más antiguo de su tipo³¹¹ (Konicieczna y Bravo, 2019:26).

Por otro lado, aún se conserva la descripción de los años 30, realizada por Roque J. Ceballos Novelo, quien mencionó que en aquellos años los adoratorios de Teopanzolco tenían “empotradas, a distancias iguales y a la altura media de su cara exterior, pequeñas cabezas de animales, esculpidas, de aspecto burdo y con restos de estuco” (Konicieczna, 2017:5); de igual manera, Eduardo Noguera refirió en los años 60 que las capillas del Templo Mayor mostraba, en algunas secciones, una “cubierta de argamasa hecha de arena de tezontle rojo y cal a fin de formar una superficie pulida bruñida y pintada de rojo, pero sólo quedan muy pocos vestigios de este color y ya no de una fuerte tonalidad” (Konicieczna 2001:II).

³¹¹ Algunos ejemplares posteriores a los de Teopanzolco y Tenayuca han sido reportados en los sitios como México-Tenochtitlan, Tlatelolco e Iztapalapa (Konicieczna, 2010:2). Se considera que los templos “gemelos” surgieron durante el Posclásico Temprano y que fueron una innovación arquitectónica introducida por los grupos chichimecas que migraron del norte y se asentaron en el Altiplano central mexicano alrededor del año 1100 d.C. (Konicieczna y Bravo, 2019:25).



Figura 173. Templo Mayor de Teopanzolco. Tomado de Konieczna, 2019b.

En conclusión, el templo de Teopanzolco –la plataforma 9– es un edificio que cuenta con una planta circular y un acceso mirando hacia la dirección este. En él no se han reportado materiales asociados al culto del “dios del viento” y tampoco se ha podido determinar con precisión las dataciones de sus etapas constructivas. La segunda estructura circular que también fue edificada al interior del recinto sagrado –la plataforma 7–, por ser una estructura pequeña creemos que en efecto, más allá de haber sido un templo dedicado a esta divinidad, debió ser un espacio abierto donde se llevaron a cabo rituales públicos. No estamos seguros de considerarla como un *cuauhxicalco* o como la plataforma que sostenía a un *temalacatl*. Más adelante discutiremos este tema.

CIUDAD DE MÉXICO

SITIOS ARQUEOLÓGICOS	COORDENADAS	UBICACIÓN	FORMA	DIÁMETRO PROMEDIO	ACCESO	ETAPAS CONSTRUCTIVAS	EFIGIE DE DIOS
Templo Mayor <i>Guatemala No. 16</i>	N 19°26'07.28" W 99°07'59.19"	Centro ceremonial (Alineado con la capilla de <i>Tlaloc</i>)	Mixta	18 m	Este	I (1481-1486 d.C.) II (1486-1502 d.C.) III (1502-1521 d.C.)	No se identificó
Templo Mayor <i>Estructura B o Estructura II</i>	N 19°26'03.26" W 99°07'57.99"	Centro ceremonial (Esquina suroeste del Templo Mayor)	Mixto	*12 m	Este	(Posclásico Tardío)	No se identificó
Templo Mayor <i>Monumento 2</i>	N 19°26'05.85" W 99°07'57.84"	Centro ceremonial (Alineado con el Templo Mayor)	Mixto	15 m	Este	(Posclásico Tardío)	2 esculturas de <i>Ehecatl</i>
Pino Suárez <i>"Conjunto de pequeños adoratorios" o Etapa L</i>	N 19°25'31.04" W 99°07'57.74"	Periferia (Centro ceremonial Pino Suárez)	Circular	*5.15 m	Oeste	Etapa L (Posclásico Tardío)	<i>Ozomatli</i> con máscara bucal
Pino Suárez <i>"Conjunto de pequeños adoratorios" o Etapa L-3</i>	N 19°25'31.04" W 99°07'57.74"	Periferia (Centro ceremonial Pino Suárez)	Mixto	----	Este	Etapa L-3 (Posclásico Tardío)	<i>Nappatecutli</i>
Pino Suárez <i>Basamento sin nomenclatura</i>	N 19°25'27.81" W 99°07'58.33"	Periferia (Centro ceremonial Pino Suárez)	Mixta	4 m	Este	Etapa I (Posclásico Tardío)	No se identificó
Tlatelolco <i>Templo R o Templo de Ehecatl</i>	N 19°27'02.59" W 99°08'17"	Centro ceremonial (Esquina suroeste del Templo Mayor)	Mixta	13.80 m	Este	Etapas I, II y III (1428-1467 d.C.)	2 figurillas de <i>Xipe Totec</i>
Tlatelolco <i>Basamento sin nomenclatura</i>	----	Centro ceremonial (Alineado con la capilla de <i>Huitzilopochtli</i>)	Circular	*15 m	Este	Etapas I y II (Posclásico Tardío)	No se identificó
Tlatelolco <i>Basamento desmontado dedicado a Quetzalcoatl</i>	----	Centro ceremonial (Cercano al basamento alineado a la capilla de <i>Huitzilopochtli</i>)	Mixto	----	Este	(Posclásico Tardío)	No se identificó
Tlatelolco <i>Cancillería de RE</i>	----	Periferia	Circular	----	Este	(Posclásico Tardío)	No se identificó
Tlatelolco <i>Supermercado el Sardinero</i>	N 19°27'01.10" W 99°08'22.59"	Periferia (Centro de barrio)	Mixta	11.4 m	Este	I (1337 d.C.) II (1376-1427 d.C.) III (1427 d.C.) IV (posible etapa)	No se identificó

Tabla 5. Basamentos arqueológicos de la Ciudad de México.

ESTADO DE MÉXICO

SITIOS ARQUEOLÓGICOS	COORDENADAS	UBICACIÓN	FORMA	DIÁMETRO PROMEDIO	ACCESO	ETAPAS CONSTRUCTIVAS	EFIGIE DE DIOS (TEMPLO)
Texcoco <i>Templo de Ehecatl</i>	N 19°30'42.36" W 98°52'58.47"	Centro ceremonial (Alineado con la capilla de Tlaloc)	Circular	11 m	Este	Etapas I y II	No se identificó
Huexotla <i>El Circular o Templo de Ehecatl</i>	N 19°28'07.42" W 98°52'04.25"	Periferia (Aparentemente aislado)	Circular	*18 m	Este	Etapas I y II	No se identificó
Acozac <i>Templo Circular</i>	N 19°19'45.96" W 98°53'31.32"	Centro ceremonial (Sin orden aparente)	Mixto	17 m	Este	Etapas I, II y III	No se identificó
Calixtlahuaca <i>Templo Circular o Templo de Ehecatl Quetzalcoatl (Estructura 3)</i>	N 19°20'01.27" W 99°41'34.78"	Centro ceremonial (Extremo oeste de la Plaza principal)	Circular	*17 m	Este	Etapas I, II, III y IV (1100 a 1521 d.C.)	<i>Quetzalcoatl Xochiquetzal</i>

Tabla 6. Basamentos arqueológicos del Estado de México.

MORELOS

SITIOS ARQUEOLÓGICOS	COORDENADAS	UBICACIÓN	FORMA	DIÁMETRO PROMEDIO	ACCESO	ETAPAS CONSTRUCTIVAS	EFIGIE DE DIOS (TEMPLO)
El Bosque <i>Basamento sin nomenclatura</i>	N 18°54'07.40" W 98°57'20.78"	Periferia (Aparentemente aislado)	Circular	*4.7 m	Este	(Posclásico)	No se identificó
Teopanzolco <i>Templo de Ehecatl o Plataforma 9</i>	N 18°55'51.67" W 99°13'21.86"	Centro ceremonial (Extremo norte de la Plaza principal)	Circular	15 m	Este	(Posclásico Tardío)	No se identificó
Teopanzolco <i>Cuauhxiccalco o Plataforma 7</i>	N 18°55'50.68" W 99°13'21.78"	Centro ceremonial (Alineado con las capillas del Templo Mayor)	Circular	8 m	Este	(Posclásico Tardío)	No se identificó
Coatetelco <i>Cuauhxiccalco o Estructura 5.3</i>	N 18°43'35.67" W 99°19'33.72"	Centro ceremonial (Alineado con las capillas del Templo Mayor)	Circular	3.43 m	Este	(Posclásico Tardío)	<i>Xipe Totec</i>

Tabla 7. Basamentos arqueológicos del estado de Morelos.

TLAXCALA

SITIOS ARQUEOLÓGICOS	COORDENADAS	UBICACIÓN	FORMA	DIÁMETRO PROMEDIO	ACCESO	ETAPAS CONSTRUCTIVAS	EFIGIE DE DIOS (TEMPLO)
Zultépec-Tecoaque <i>Templo de Ehecatl</i> <i>Quetzalcoatl</i> <i>(Gran Basamento)</i>	N 19°35'05.69" W 98°37'27.54"	Centro ceremonial (Extremo oeste de la Plaza principal)	Circular	*15.70 m	Este	(Posclásico)	Posibles rostros de <i>Xipe Totec</i> y <i>Ehecatl</i> (cabeza de ave)

Tabla 8. Basamentos arqueológicos del estado de Tlaxcala.

* Estas medidas especificadas son tentativas y fueron colocadas como una referencia aproximada.

OFRENDAS Y DEPÓSITOS ARQUEOLÓGICOS EN LOS EDIFICIOS REDONDOS	
SITIOS ARQUEOLÓGICOS	MATERIALES ASOCIADOS
Templo Mayor <i>Guatemala No. 16</i>	No identificada. En un relleno se encontró una representación de <i>miquiztli</i> [muerte], una almena de tezontle en forma de biznaga y un pie con sandalia que debió pertenecer a una escultura antropomorfa.
Templo Mayor <i>Estructura B o Estructura II</i>	Ofrenda (ubicada cerca del basamento). Contenía 8 cráneos humanos, 60 cuchillos de pedernal y grandes cantidad de cuentas y caracoles.
Templo Mayor <i>Monumento 2</i>	Ofrenda (ubicada en una explanada cercana al basamento). Contenía dos esculturas de 0.55 m de altura con la efigie del “dios del viento” y otros materiales asociados.
Pino Suárez <i>“Conjunto de pequeños adoratorios” o Etapa L</i>	Ofrenda (ubicada en la escalinata del basamento). Contenía una escultura de un <i>ozomatli</i> [mono] con la “máscara bucal aviaria”.
Pino Suárez <i>“Conjunto de pequeños adoratorios” o Etapa L-3</i>	Ofrenda (ubicada en la escalinata del basamento). Contenía 45 pericos, varios loros, 3 grullas y un petate extendido. Caja de grandes lajas (ubicada en el cuerpo del basamento). Estaba pintada de rojo y contenía una escultura con la efigie de <i>Nappatecutli</i> con una vasija pintada de azul, varias cuentas de collar de piedra esparcidas y restos de pequeñas bolsas de copal. Caja (asociada a la etapa L-3 y L-2). Contenía una gran cantidad de huesos de perro, un <i>atlatl</i> de madera en miniatura, varias puntas de flecha de madera y de piedra, así como una gran cantidad de puntas de maguey.
Pino Suárez <i>Basamento sin nomenclatura</i>	Entierro (ubicado en el cuerpo del basamento). Acompañado de figurillas de barro de manufactura mexicana.
Tlatelolco <i>Templo R o Templo de Ehecatl</i>	Ofrenda No. 189 (Ubicada en el cuerpo del basamento). Contenía una cista cuadrada. Ofrenda No. 164 (Ubicada en el cuerpo del basamento). Contenía un cajete tipo A que contenía 2 figurillas de cerámica representando a <i>Xipe Totec</i> en posición sedente, restos óseos de infantes, una sonaja fitomorfa y semillas de guanacastle. Ofrenda No. 165 (Ubicada en el cuerpo del basamento). Contenía un pendiente de piedra verde a manera de rostro humano, peces de concha laminada dispuestos en una representación de rana de obsidiana con ojos de incrustaciones de concha. Complejo de 41 entierros (frente al basamento). El 75% eran infantes y el 25% eran adultos (mujeres y hombres), algunos depositados en ollas y otros en fosas. Materiales vegetales. Espinas de maguey, olotes, semillas de calabaza, de chile. Restos faunísticos. Huesos de cánidos –perros y coyotes–, aves –codornices y guajolotes–, peces, anfibios y moluscos –olivella y bivalvas–. Objetos. Cetros serpentiformes miniatura, cestería, pizarra, textiles de algodón, pendientes de concha, un punzón de hueso, recipientes cerámicos, figurillas, silbatos y malacates.

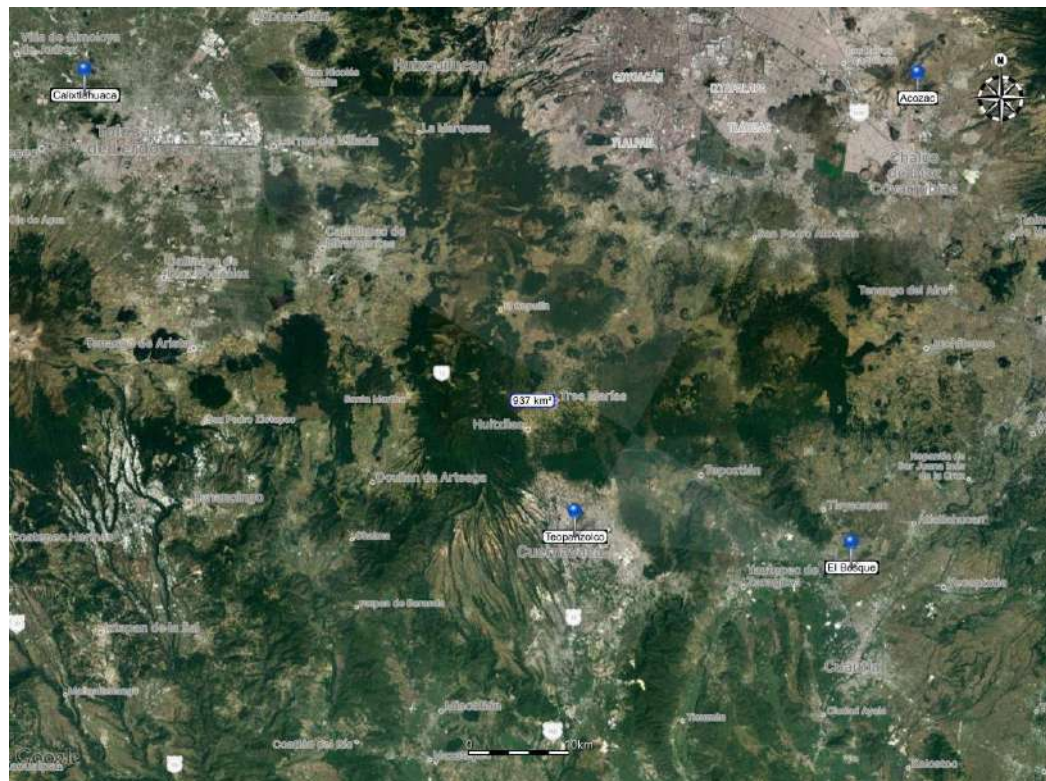
Tlatelolco <i>Basamento sin nomenclatura</i>	No identificada.
Tlatelolco <i>Basamento desmontado</i>	No identificada.
Tlatelolco <i>Cancillería de RE</i>	No identificada.
Tlatelolco <i>Supermercado el Sardinero</i>	<p>Entierros (asociados a la primera etapa). En total fueron 20 que incluían adultos, infantes y fauna –algunos al interior de ollas– con materiales cerámicos.</p> <p>Cista (ubicada en la escalinata del basamento). Contenía la osamenta de un recién nacido junto a huesos de aves, obsidiana, copal, espinas de maguey y una cuenta de piedra verde. Se recuperó una olla que contenía malacates, incensarios, figuras de cerámica representando monos y picos de pato, y 7 entierros humanos.</p>
Texcoco <i>Templo de Ehecatl</i>	<p>Ofrenda (ubicada en el patio hundido del basamento). Contenía 16 entierros de hombres y mujeres de entre 15 y 35 años, cerca había un machacador de barro, tejolote o mano de mortero y una figurilla de <i>Ehecatl-Quetzalcoatl</i> en posición sedente. También había restos óseos de iliacos, mandíbulas, vértebras y fragmentos de cráneos, así como 11 cráneos acomodados en forma de espiral con más restos de iliacos y mandíbulas sobre un nivel superior.</p> <p>Urna funeraria (ubicada en el patio hundido del basamento). Era una olla globular de tipo Azteca cubierta por un cuenco, al interior estaban los restos de un individuo adulto de alta jerarquía social, “con edad aproximada de 25 a 30 años, cuyo sexo no fue posible determinar. No tuvo materiales asociados.</p> <p>Ofrenda (ubicada en el Templo Dual –de planta cuadrangular– que era cercano al de <i>Ehecatl</i>). Contenía varios restos humanos, numerosas cuentas de obsidiana en forma de cabeza de pato, cuentas de piedra verde, 2 figurillas con la efigie de <i>Quetzalcoatl</i> y vasijas en miniatura.</p>
Huexotla <i>El Circular o Templo de Ehecatl</i>	<p>Entierros (parece que fueron hallados frente al basamento). Eran entierros de infantes.</p> <p>Entierros (ubicados en el edificio anexo al basamento circular). Eran 2 entierros de adultos, materiales cerámicos –tipos Aztecas y Rojos sobre Blanco– y líticos –navajillas y un punzón–, además de malacates, sahumadores, figurillas, braseros, una flauta y un canto de sílex.</p>
Acozac <i>Templo Circular</i>	No identificada.
Calixtlahuaca <i>Templo Circular o Templo de Ehecatl Quetzalcoatl (Estructura 3)</i>	<p>Entierros (ubicados en los escombros de la IV etapa del basamento). En total fueron 2 entierros secundarios acompañados por materiales cerámicos Matlatzincas y Aztecas IV.</p> <p>Bloque o monolito (ubicado en el patio del basamento). Tenía un relieve grabado y varios trozos de caracoles cortados.</p> <p>Esculturas (ubicadas en el cuerpo del basamento). Una con la efigie de <i>Quetzalcoatl</i> y otra con la de <i>Xochiquetzal</i>, además de una base cilíndrica en forma de tambor de 71 cm de diámetro que tiene grabados hacia los costados varios símbolos de <i>chalchihuites</i>.</p>

<p>Zultépec-Tecoaque Templo de Ehecatl Quetzalcoatl (Gran Basamento)</p>	<p>Nicho (ubicado en la escalinata del basamento). Contenía un cuchillo de sílex con la punta hacia arriba y fragmentos de copal hecho en forma de un cuchillo.</p> <p>Caja de piedra (ubicada en la base del basamento). Asociada a la quema de un cuerpo y entre sus cenizas había una piedra verde.</p> <p>Ofrendas (ubicadas frente al basamento). Consistían en vasijas fitomorfas grandes (<i>octecomatl</i> o vasijas para contener pulque) con restos de pintura blanca, roja, ver o azul turquesa y amarillo que estaban colocadas en grupos de 3, 4 y 6. También había 2 cuchillos de cuarzo en buen estado de conservación y una caja de piedra con el glifo <i>Tecpatl</i> [pedernal].</p> <p>Ofrenda (en el cuerpo del basamento). Contenía restos de 18 individuos y de animales –mamíferos, aves, tortugas marinas–, herramientas de hueso en forma de agujas y punzones, objetos cerámicos –braseros, sahumeros, incensarios, almenas, ollas y jarras de diversos tamaños, cuencos, platos, cajetes, molcayetes, copas pulqueras, maquetas de templos, figurillas antropomorfas, sellos y malacates–, objetos de lítica tallada –navajillas prismáticas, figurillas zoomorfas, cuchillos, núcleos y restos de lascas– y lítica pulida –bolas, machacadores y pulidores–, y en menor cantidad objetos de piedra verde, turquesa, concha y cobre.</p> <p>Entierros (ubicados en el patio del basamento).</p> <p>1) Individuo de sexo femenino, de entre 12-16 años, mirando hacia el este, con un <i>chalchihuitl</i> al interior de la boca; con deformación craneana y cortes de desmembramiento (sin presencia de cocción). Tenía 4 vasijas fitomorfas, un cajete trípode, una vasija de silueta compuesta con asas y un cuenco.</p> <p>2) Individuo de sexo femenino, de entre 15-18 años, mirando hacia el norte, con un <i>chalchihuitl</i> al interior de la boca; llevaba un collar con 9 cuentas, tenía deformación craneana, incisiones y un cierto grado de cocimiento. Tenía figurillas femeninas y 2 candeleros de un orificio (todo ello de procedencia teotihuacana) y un cuenco de tipo Azteca III.</p> <p>3) Individuo de sexo femenino, de entre 18-22 años, mirando hacia el este, y dentro de la boca llevaba un <i>chlachihuitl</i>; con deformación craneana, huellas de corte con evidencia de cocimiento y posible decapitación. Tenía un metate trípode junto a su <i>metlapilli</i>, una olla globular, un cuenco con cal al interior, un malacate, un raspador de obsidiana y una vasija roja con símbolos en espiral.</p> <p>4) Individuo de sexo masculino, de entre 25-30 años, mirando al sur y con un <i>chalchihuitl</i> al interior de la boca; con deformación craneana y evidencias de cocción (pudo ser decapitado y desmembrado). Tenía asociado el cráneo de un cánido.</p> <p>En los escombros había clavos arquitectónicos hechos de tezontle rojo y 2 esculturas que podrían corresponder al rostro de <i>Xipe Totec</i> y al rostro de <i>Ehecatl-Quetzalcoatl</i>.</p>
<p>El Bosque Basamento sin nomenclatura</p>	<p>No identificada.</p>
<p>Teopanzolco Templo de Ehecatl o Plataforma 9</p>	<p>No identificada.</p>
<p>Teopanzolco Cuauhxiccalco o Plataforma 7</p>	<p>No identificada.</p>
<p>Coatetelco Cuauhxiccalco o Estructura 5.3</p>	<p>Escultura (ubicada a un costado del basamento). Tenía la efigie de <i>Xipe Totec</i>.</p>

Tabla 9. Materiales arqueológicos asociados a los basamentos arqueológicos que estuvieron incluidos en la muestra de análisis.



Mapa 3. Ubicación de los edificios redondos de Zultepec-Tecoaque, Texcoco, Huexotla y Acozac. Aplicación *Mide Mapas Pro* (Alonso, 2022). Elaboró Steffany Martínez, 2022.



Mapa 4. Ubicación de los edificios redondos de Acozac, Calixtlahuaca, Teopanzolco y El Bosque. Aplicación *Mide Mapas Pro* (Alonso, 2022). Elaboró Steffany Martínez, 2022.

CONCLUSIONES FINALES

A lo largo de esta investigación podemos observar que el enfoque arqueológico, desde el cual se ha abordado el estudio del culto a *Quetzalcoatl* y su templo, ha conseguido develar valiosos datos sobre algunas de sus prácticas rituales y ha generado, con ayuda de las fuentes históricas, establecer una definición genérica del templo. De la misma manera, la revisión de distintos casos nos ha mostrado que los esfuerzos, aunque reveladores, no han sido suficientes, pues el templo se sigue definiendo mediante atributos arquitectónicos, siendo lo menos sólido las interpretaciones de sus propios contextos arqueológicos, ya que suelen tener inconsistencias al presentarse parciales, ambiguas, e incluso contradictorias.

Las dificultades ante la falta de comprensión del espacio de culto, así como de las prácticas rituales llevadas a cabo en este mismo lugar, parecen desvanecerse cuando se tiene una idea más clara sobre el *teotl* llamado *Quetzalcoatl*, y para que esto suceda, se debe dejar de lado la problemática respecto a la historicidad en la que estuvo inmerso durante varias décadas, ya que ésta solo inhibe su entendimiento. Es por eso que consideramos oportuno haber incluido dentro de este estudio, un apartado donde pudiéramos condensar algunas de las interpretaciones más trascendentales de la divinidad y donde pudiéramos reunir, a partir de la revisión de fuentes históricas del s. XVI y XVII, menciones significativas sobre la misma.

¿Existió una diferenciación entre *Quetzalcoatl* y *ehecatl*? La respuesta que nos brindan los resultados de esta investigación parece ser afirmativa. Los nahuas del Posclásico (900-1521 d.C.) llamaron *Quetzalcoatl* al *teotl* del “aire” o “viento”; *Quetzalcoatl* era *ehecatl*, es decir, era su *ixiptla* porque era quien reencarnaba a este “fenómeno atmosférico”; sin embargo, difícilmente se podría aseverar lo contrario, que *ehecatl* haya sido *Quetzalcoatl*, puesto que *ehecatl* a pesar de su carga de animicidad, como tal no fue concebido dentro de la categoría de *teotl*.

Quetzalcoatl era la imagen antropomorfa del viento, llevaba en el rostro la “máscara bucal aviaria”, aunque en algunas ocasiones llegaba a prescindir de ella. Su atuendo aludía a su propia esencia, en él se veía reflejada la invisibilidad tanto del viento como de la noche, pues solía tener el rostro y el cuerpo pintados de una sustancia negruzca llamada *tlilpopotzalli*; asimismo, portaba una collera y un tocado tronco-cónico decorados con piel de *ocelotl*, cuya convención pictórica era utilizada para representar al cielo estrellado. Su imagen también daba a notar el distintivo arremolinamiento que era capaz de generar cuando incrementaba su fuerza; la expresión gráfica de dicho movimiento podía notarse en su “*ehcacozcatl*” o “joyel del viento” y en su “*ehcaujque*” o “bastón curvo” que sostenía en la mano.

Algo característico de los *teteo* era tener distintos atributos y responsabilidades, además de poseer uno o varios “nombres-*tonalli*” con los cuales pudieran marcar su dominio e influir en la vida de los seres

humanos. A *Quetzalcoatl* se le atribuyó haber sido “abogado de las bubas”, del “mal de los ojos”, del “romadizo”, inventor del calendario y de la “nahualidad”, y se le asoció con dos “nombres-tonalli”: *ce ehecatl* y *ce acatl*, ambos relativos a su ser *nahualli*. Su nombre, cuya traducción es “serpiente emplumada”, parece referirse a una de sus transfiguraciones más representativas, siendo otra de ellas su transformación en mono, pues la evidencia arqueológica y pictográfica revelan que en efecto, la divinidad podía nahualizarse de estas dos maneras.

En los relatos míticos se decía que *Quetzalcoatl* había asumido roles muy importantes, como el haber ayudado a levantar el cielo; el haber emitido fuertes soplidos para desplazar y darles movimiento permanente al Sol y a la Luna; el haber hecho posible el surgimiento de la nueva humanidad, al ir por los “huesos preciosos” que eran necesarios para su creación; o el haber acarreado al “mundo de los humanos” el maíz y la planta de maguey para alimentarse de los mismos. En cada uno de ellos sobresale su capacidad de dar movilidad y su cualidad de poder transportar para regenerar, dar vida y sustento.

Quetzalcoatl interactuaba y se relacionaba con los seres humanos, quienes le hacían pedimentos, y a cambio de sus favores, le entregaban ofrendas. Entre sus funciones no solo estaba el emitir fuertes soplidos para hacer posible la llegada del agua de lluvia, también otorgaba vitalidad y fuerza a aquellos que le hacían esta solicitud cuando ejercían sus labores, aunque otras veces otorgaba protección para no contraer enfermedades en lugares desolados como los montes y los bosques. También se le invocaba para evitar que el granizo y los fuertes vientos dañaran las cosechas; para que los rituales de curación ejecutados con el aliento tuvieran mayor efectividad y para sanar a los infantes cada vez que enfermaban a causa del viento y las nubes. Además, *Quetzalcoatl* se encargaba de proteger a los individuos con los que mantenía un vínculo cercano a través de sus “nombres-tonalli”.

Se sabe que las peticiones para curar enfermedades tenían lugar en su propio *teocalli* o templo, donde los individuos con dichos padecimientos iban directamente a entregarle ofrendas para obtener a cambio su pronta sanación. Le llevaban aves vivas, copal, hollín, plumas, tea, papel, cenceño y alimentos. Asimismo, en el templo se ejecutaba una teatralización donde aparecían personajes fingiendo tener aquellos malestares, los cuales se decía que eran de “naturaleza fría” o “acuática”. Cabe señalar que la curación de las mismas no solo le concernían a *Quetzalcoatl*, pues también podían ser sanadas por otros *teteo*. *Quetzalcoatl* era quien tenía las facultades para contrarrestarlas con el “aire” o “viento”, *Zapotlatenan* las sanaba a través de la resina, *Tlaloc* lo hacía a través del agua y *Xipe Totec* mediante las pieles desolladas. Cada uno curaba bajo el campo de acción en el cual se desenvolvía, dicho de otra manera, lo hacían por medio de lo que eran y reencarnaban.

Antes de cotejar qué de las prácticas rituales de *Quetzalcoatl* descritas por las fuentes históricas han sido reconocidas en los templos arqueológicos, quisiéramos comentar una de las inconsistencias con respecto a estos edificios, la cual tiene que ver con la forma redonda que los definía, cuya cualidad fue y

sigue siendo entre los estudios arqueológicos más recientes del templo, un atributo fundamental para su reconocimiento. Si bien la redondez se ha asumido como algo exclusivo de los recintos de *Quetzalcoatl*, ya que dicha forma reproducía aquel movimiento que era distintivo de la divinidad cuando incrementaba su fuerza –el arremolinamiento o torzal–, su *teocalli* o templo no fue el único edificio redondo, pues en las crónicas hemos podido hallar que los *teteo Camaxtli* y *Tonatiuh* también tuvieron *teocalme* o templos con esta peculiar característica.

Si la redondez no fue algo exclusivo de *Quetzalcoatl* ¿Cómo podría reconocerse su *teocalli* cuando se intenta ubicar en el registro arqueológico? Hemos visto en el desarrollo de esta investigación que los atributos arquitectónicos llegan a ser útiles, sin embargo, por sí solos no son suficientes. Es por eso que la redondez, y puede que ni la orientación al este tan “particular” de su templo, podría definirlo en su plenitud, esta última por ser una de las cualidades más típicas dentro de la arquitectura prehispánica ceremonial, pues eran varios los *teocalme* –tanto redondos como cuadrangulares– que tenían su acceso principal orientado al este. Resulta altamente probable que los *teocalme* de *Camaxtli* y de *Tonatiuh* hayan compartido estos dos atributos en su hechura.

Por otro lado, destacan las interpretaciones que justifican por qué el *teocalli* de *Quetzalcoatl* miraba hacia el rumbo este. En una se menciona que fue porque, al crearse el nuevo Sol, el “dios del viento” volteó a ver hacia esta dirección, mientras que en la segunda interpretación se retoma otro relato mítico en el cual se dice que la divinidad se marchó hacia un lugar ubicado al este, es decir, hacia *Tlillan Tlapallan* [Lugar de tinta, lugar de color]. Resulta poco convincente la primera de ellas, ya que no fue el único *teotl* que realizó esta acción cuando salió el Sol recién creado, solo podría asumirse que existía un conjunto de *teteo* –entre ellos *Quetzalcoatl*– quienes mantenían una estrecha relación con aquel rumbo. Para que la primera interpretación pueda ser considerada, se asumiría que los *teocalme* de cada uno de estos *teteo* –de quienes presenciaron el acontecimiento–, miraban hacia el este.

La segunda justificación parte de un supuesto similar, y por lo tanto, tendría el mismo inconveniente que la primera interpretación. Para que pueda asumirse que el *teocalli* del “dios del viento” miraba al este por la estrecha relación que existía entre la divinidad y *Tlillan Tlapallan* o “Casa del Sol”, los *teocalme* de otros *teteo*, quienes así como *Quetzalcoatl* mantenían una relación con la “Casa del Sol”, también tendrían que estar señalando hacia dicho rumbo del cosmos. Del mismo modo, tendríamos que preguntarnos por qué se prefería construir templos orientados hacia las direcciones este y oeste, y cuál era la diferencia simbólica entre ambos, pues como mencionamos hace un momento, ambos fueron los más típicos para orientar la arquitectura ceremonial de época prehispánica.

Si hay algo que pudiera ofrecer mayor certeza para saber si un basamento arqueológico le fue construido a *Quetzalcoatl*, es la evidencia que puede recuperarse mediante su contexto arqueológico; no obstante, debido a su naturaleza fragmentaria, a veces también llega a resultar insuficiente. Aún así, es

posible obtener información valiosa a partir de su sistematización y contrastación, lo que nos permite identificar elementos relevantes y coincidencias significativas entre los diversos objetos hallados. La revisión que llevamos a cabo en esta investigación nos permitió observar que las recurrencias están presentes en los ejemplares analizados, o al menos lo están, en algunos contextos arqueológicos examinados:

Dentro del recinto ceremonial principal de la ciudad de México-Tenochtitlan hay dos edificios monumentales, el de Guatemala No. 16 y el Monumento 2, propuestos como *teocalme* o templos de *Quetzalcoatl*. Más que hablar del prototipo arquitectónico establecido por la arqueología, que como hemos dicho no resulta suficiente para la identificación del templo de la divinidad, nos parece más significativo iniciar reconociendo a estos dos “basamentos piramidales” como edificios cuya función con seguridad parece haber sido la de un *teocalli*, ya que cumplen con las proporciones que debió tener la arquitectura construida dentro de este importante recinto de gran magnitud y riqueza.

Por el momento no es posible dar una solución definitiva, donde podamos argumentar cuál de los dos fue el *teocalli* de *Quetzalcoatl*, si bien el Monumento 2 revela en su contexto arqueológico materiales que efectivamente lo vinculan con la divinidad del viento –una ofrenda con dos esculturas antropomorfas portando la “máscara bucal aviaria”–, el de Guatemala No. 16 carece de materiales que pudieran estar refiriendo una asociación. No obstante, dentro de la arqueología este último es el que ha obtenido un mayor reconocimiento como templo de *Quetzalcoatl*.

La otra estructura ubicada dentro del recinto de México-Tenochtitlan, es decir la Estructura B o II, por su pequeña proporción comparada con los dos edificios anteriores, y por la simpleza de su composición arquitectónica –la cual es básicamente una plataforma–, puede que no haya funcionado como un *teocalli*. Quizá se trató de un espacio arquitectónico donde se llevaban a cabo prácticas rituales públicas concernientes a la divinidad del viento, puede que incluso allí mismo se hayan realizado actividades de culto para otros *teteo*, quienes pertenecían al mismo complejo del *Tlalocan*. Ello se ve reflejado en el contexto de dicho basamento, pues la presencia de los restos óseos, los 60 cuchillos hallados, las cuentas y los caracoles demuestran que hubo una constante actividad ritual.

Si la Estructura B no era un *teocalli*, puede que haya tenido funciones muy parecidas a las que tuvieron las etapas L y L-3 del “conjunto de pequeños adoratorios” y el Basamento sin nomenclatura próximo a dicho “conjunto”, los cuales se ubicaban hacia la periferia de la gran ciudad de México-Tenochtitlan –en la actual estación del metro Pino Suárez–. Consideramos que sus pequeñas dimensiones, y la poca altura que alcanzaban, dificultaría el poder atribuirles con seguridad la función de *teocalme*.

Por otra parte, recordemos que en el basamento mixto llamado etapa L se localizó la escultura de un *ozomatli* que tenía en el rostro la “máscara bucal aviaria”, mientras que en la etapa L-3 se recuperó la escultura del *teotl Nappatecutli*, según las crónicas, esta última era una de las divinidades conocidas como

Tlaloque. Si bien la primera podría considerarse una prueba directa del culto a *Quetzalcoatl*, puesto que se trata de una de sus formas *nahualli*, no puede decirse lo mismo sobre la presencia de *Nappatecutli*. Por eso proponemos que el “conjunto de pequeños adoratorios” debió fungir como un espacio ritual dedicado a los “dioses” *Tlaloque*, pues solo así podría comprenderse la presencia de *Quetzalcoatl* y *Nappatecutli* en etapas superpuestas.

En el recinto de México-Tlatelolco el “Templo R” es el edificio dedicado a *Quetzalcoatl*, el cual cuenta con un amplio registro de su contexto arqueológico. En él se identificaron restos óseos de infantes y de adultos, objetos de piedra verde y de concha, figurillas de *Xipe Totec*, espinas de maguey, huesos de cánidos, aves, peces, anfibios y moluscos, objetos de madera en miniatura, silbatos, cestería, textiles de algodón y diversos recipientes cerámicos. Otro de los *teocalme* dedicados a la divinidad del viento, el cual parece tener una asociación directa con el *teotl*, se localiza hacia las afueras del recinto principal. Lo más llamativo de este contexto son nuevamente los entierros de infantes, adultos y fauna, así como una olla la cual contenía malacates, incensarios y figuras de cerámica representando monos y picos de pato. Entre los materiales asociados a dicho contexto, también se recuperaron objetos de obsidiana, copal, espinas de maguey y piedra verde. Cabe advertir que en ninguno de los dos se localizó la imagen de la divinidad del viento.

En el recinto de Calixtlahuaca no habría duda de que el Monumento o Estructura 3 haya sido un *teocalli* dedicado a *Quetzalcoatl*. Lo primero en destacar sería su monumentalidad y ubicación dentro del recinto ceremonial, pues aún queda evidencia de la plaza que tenía colocada justo frente al acceso principal. Lo segundo sería la escultura de la divinidad del viento que fue hallada en los escombros del mismo edificio, así como la presencia de restos óseos y de caracoles cortados que se recuperaron debajo de dicha plaza. En este caso, aquel prototipo arquitectónico establecido por la arqueología, coincide en su totalidad con las características que posee el Monumento o Estructura 3.

En el recinto de Acozac, el llamado “Templo Circular” es ciertamente un edificio monumental que cumple con los estándares de un *teocalli* prehispánico dedicado a *Quetzalcoatl*, el cual además muestra como material asociado a la divinidad, un caracol esculpido en su sección circular. Desafortunadamente, esta estructura no ha sido excavada, por lo que no se puede saber más allá de lo evidente. A pesar de ello, estamos de acuerdo en que la presencia del caracol podría suponer que el espacio arquitectónico haya sido un templo dedicado a la divinidad del viento, y que en este caso, las cualidades arquitectónicas del edificio podrían ser complementarias para proponerlo como un *teocalli* asociado a dicho *teotl*.

En el recinto de Texcoco el llamado “Templo de *Ehecatl*” fue explorado de forma parcial y no contó con materiales asociados a la divinidad, tampoco tenía grandes proporciones –apenas los 11 m de diámetro en una de sus etapas–, por lo que sería difícil saber si realmente fue un *teocalli*, pues la riqueza

de Texcoco debió reflejarse en la grandeza de sus monumentos, ya que esta ciudad junto con México-Tenochtitlan, encabezaban la llamada *Excan Tlatoloyan*. Quizá aquel basamento tan solo haya sido una plataforma para llevar a cabo rituales públicos o con funciones muy parecidas a las que tuvieron la Estructura B o II y las etapas L y L-3 localizadas en México-Tenochtitlan.

De ser así, los materiales arqueológicos que fueron hallados cerca del edificio –la ofrenda I–, también parecen apoyar la idea de que esta plataforma haya contado con constantes actividades de culto vinculadas a *Quetzalcoatl*, y quizá a otros *teteo*, ya que una de las ofrendas contenía grandes cantidades de restos óseos y una figurilla de la divinidad. La interpretación dada a la ofrenda, basada en el mito de la creación de la humanidad, como expusimos párrafos arriba, resulta poco convincente. Convendría efectuar una interpretación de esta índole, hasta contar con los resultados de los restos humanos que formaban parte de dicho depósito, pues ello también podría brindar información significativa para la comprensión del mismo.

En Texcoco, lo más llamativo fueron los materiales recuperados en una estructura la cual no era precisamente circular sino cuadrangular –el Templo Dual–, pues estos objetos recuerdan a los contextos arqueológicos que tendrían una estrecha relación con las divinidades de la lluvia, del agua y de la tierra, donde también se encontraría *Quetzalcoatl*. Entre ellos se hallaron restos óseos, cabezas de pato, algunas vasijas en miniatura, cuentas de piedra verde y dos figurillas con la representación de la divinidad del viento. De nuevo tendríamos un *teocalli*, que aunque no es redondo, responde a las prácticas de culto y materiales arqueológicos relacionados con el *teotl Quetzalcoatl*, sin embargo, no parece ser un espacio arquitectónico exclusivo para él.

En el recinto de Huexotla sí resulta convincente que “el Circular” o “Templo de *Ehecatl*” haya sido un espacio dedicado a la deidad del viento. Lo primero que destaca en él es su monumentalidad. Sin duda corresponde a un gran *teocalli*, siendo lo más interesante, la presencia de una estructura anexa hacia su costado sur, donde debió habitar el grupo sacerdotal que prestaba sus servicios para el culto a *Quetzalcoatl*. Con respecto a la ubicación que tuvo no se puede decir mucho, ya que aparentemente permanece aislado; desconocemos cómo debió ser su relación espacial con respecto a los otros edificios que conformaron el recinto sagrado donde estuvo inserto. Por último, cabe decir que cuenta con escasos materiales los cuales pudieran vincularse con las prácticas rituales de *Quetzalcoatl*, no obstante estos parecen ser consistentes, pues se trata de entierros de infantes colocados en su acceso.

En el recinto de Zultépec-Tecoaque el Gran Basamento, también llamado “el templo circular de *Ehecatl-Quetzalcoatl* y *Mayahuel*”, si bien responde a un espacio arquitectónico cuya función fue la de un *teocalli*, los contextos arqueológicos recuperados difieren de lo que hemos expuesto hasta el momento. Destacan las *octecomatl* o “vasijas para contener pulque” y los entierros femeninos, por eso se plantea que dicho *teocalli* también estuvo dedicado a *Mayahuel*. En el desarrollo de la presente investigación

mostramos cómo *Camaxtli-Mixcoatl* era otro *teotl* a quien se le construían templos redondos y se le relacionaba con el pulque, es por eso que aún consideramos discutible la interpretación que se le ha dado al edificio como morada de la dualidad *Ehecatl-Quetzalcoatl* y *Mayahuel*.

En Zultépec-Tecoaque solo se localizó una escultura burda con la representación de un pico de ave, más allá de eso, no se identificó una representación que pudiera aludir a la divinidad del viento, tampoco se han hallado materiales relacionados con las deidades de la lluvia y el agua, como suelen estar presentes en otros contextos donde es clara la actividad ritual compartida entre este complejo de divinidades. Como puede notarse, nuevamente es la circularidad del basamento la que sustenta que el edificio estuvo dedicado a *Quetzalcoatl*, y por hallar vasijas relacionadas con el pulque, en su interpretación se añadió el culto *Mayahuel*.

Consideramos que este *teocalli* debería someterse a una revisión exhaustiva de su contexto arqueológico, o en todo caso, le vendría bien una justificación más desarrollada para sostener los argumentos de su interpretación, donde se hable de la falta de evidencia material del culto a *Quetzalcoatl*, y no solo tome como punto de partida el relato mítico de la creación del maguey. Ahora bien, dicho *teocalli* también pudo estar dedicado a *Camaxtli-Mixcoatl*, pues los investigadores que estudiaron el recinto ceremonial, citan una crónica la cual refiere la aparición de *Camaxtli* en el “templo de *Zultepec*”.

Asimismo, habría que decir que el ejemplar de Zultépec-Tecoaque ha sido el único interpretado con capilla doble, lo cual es una hipótesis completamente válida, pues los *teocalme* cuadrangulares no eran los únicos que tenían dos capillas en la parte alta del basamento, existen representaciones gráficas que sirven como evidencia para sostener que, en el periodo previo a la conquista, existían *teocalme* redondos con cultos duales. Los edificios con dicha particularidad parecen haber sido los Templos Mayores o Templos principales de los grandes recintos sagrados. Sin embargo, la propuesta para “el templo circular de *Ehecatl-Quetzalcoatl* y *Mayahuel*” no deriva de la identificación del arranque de muros sobre la parte alta del basamento, deriva del relato mítico de la creación del maguey.

El “basamento piramidal” localizado en el sitio El Bosque o antiguo *Huaxtepec*, aunque muestra todas las características del prototipo arqueológico, quizá por sus pequeñas proporciones puede que no haya tenido la función de un *teocalli*. Lamentablemente, el edificio redondo no ha sido excavado y tampoco se ha podido recuperar material arqueológico relacionado con el culto a *Quetzalcoatl*. Es posible que sus funciones hayan tenido cierta similitud con las actividades rituales que se llevaban a cabo tanto en la Estructura B o II como en las etapas L y L-3 de México-Tenochtitlan.

En el recinto de Teopanzolco la llamada “plataforma 9” tampoco parece corresponder a una estructura con la función de un *teocalli*. Este “basamento piramidal” no cuenta con excavaciones, y al igual que la estructura de El Bosque, carece de materiales que pudieran referir prácticas rituales relacionadas a la divinidad del viento. La razón por la que ha sido propuesta como un edificio dedicado a

Quetzalcoatl tiene que ver con sus características arquitectónicas. De momento, consideramos que sigue siendo dudosa su asociación hacia esta divinidad, pues hace falta más evidencia para sostener dicha hipótesis.

Queremos hacer una aclaración con respecto a las dimensiones de los *teocalme* o templos que comprendieron nuestra muestra de análisis. En el desarrollo dijimos que este tipo de arquitectura se caracterizaba por poseer una forma más o menos estandarizada –edificada mediante cuerpos o niveles que cada vez se iban estrechando– y que poseía una determinada altura, siendo las representaciones gráficas de códices y de pinturas rupestres, un claro ejemplo del aspecto que tuvieron. Sus proporciones dependieron tanto de la riqueza del asentamiento como de la misma jerarquía que había entre los *teteo*.

En nuestro caso, la muestra analizada provino en su mayoría de espacios ceremoniales principales, que estaban en funcionamiento durante el Posclásico Tardío (1325-1521 d.C.), por ello, a los basamentos pequeños y de poca altura los descartamos como posibles *teocalme*. Esto no significa que los *teocalme* pequeños no hayan existido, lo más probable es que dichos edificios hayan tenido mayor presencia fuera de los grandes núcleos ceremoniales: en los “barrios”, en los caminos, a las orillas de los cuerpos de agua, en los campos de cultivo, y en lugares elevados y escarpados con espacios estrechos. Quizá también hace falta estudiar detalladamente la arquitectura ceremonial que había en un recinto ceremonial, ya que puede ayudar a entender la conformación del espacio en relación con los *teteo* y la ritualidad generada año con año dentro del mismo.

Volviendo al análisis de los ejemplares arqueológicos, podemos concluir diciendo que en los contextos de los *teocalme*, y demás espacios arquitectónicos donde se le rendía culto a *Quetzalcoatl*, será común hallar las esculturas o figurillas con su imagen, así como las de sus versiones “nahualizadas” –en forma de mono o serpiente–, pues estos se pueden considerar como los elementos diferenciadores más evidentes, aunque también habrá materiales de otros *teteo* como *Xipe Totec*, *Nappatecutli* y *Xochiquetzal*, quienes al igual que *Quetzalcoatl*, eran parte del complejo de divinidades del agua, la lluvia y la tierra, pues suelen estar presentes en los depósitos arqueológicos de los edificios asociados al *teotl* del viento.

Además, en ellos será posible encontrar restos óseos de infantes y de adultos, individuos que fueron enterrados y algunos depositados al interior de vasijas, así como restos óseos de fauna, entre los cuales destacarían los de las aves –pericos, loros, grullas, codornices y guajolotes–, y en menor medida de cánidos, anfibios y moluscos. Finalmente, en ellos podrán hallarse representaciones de monos y picos de aves, caracoles cortados, vasijas miniaturas, puntas de flecha y de maguey, además de los cuchillos de pedernal con los cuales se efectuaban los sacrificios.

Llegando a este punto, podemos cotejar lo que por un lado nos dice la arqueología y por otro las crónicas de los s. XVI y XVII con respecto al *teocalli* o templo. Las fuentes históricas coinciden con la

arqueología en reportar entierros de infantes, quiénes –siguiendo la propuesta de algunos investigadores– han sido interpretados como *teixiptla* o “reencarnaciones” de estos individuos que pasaban a ser una especie de “diosecillos” tras la muerte. Si bien su ritual de sacrificio se llevaba a cabo en los montes o cuerpos de agua, los contextos arqueológicos parecen indicar que en ocasiones sus restos eran depositados al pie del *teocalli* o en alguna sección aledaña al mismo, y a veces al interior de vasijas cerámicas de gran formato. Hallar este tipo de materiales serían relativos a la sanación de enfermedades de “naturaleza fría” o “acuáticas”, y también serían relativos a la propiciación de la lluvia, pues para que llegara a su debido tiempo, estos difuntos –ahora “diosecillos”–, serían los encargados de producir el meteoro del viento –específicamente aquellos serían los *ecatontoti* o “vientecitos”–.

Además, las fuentes históricas concuerdan en referir entierros de adultos, aunque en este caso la interpretación de los mismos dependería del análisis de los restos óseos, pues solo así se podría probar o hallar una posible relación, entre los entierros depositados al pie del *teocalli* y los padecimientos de las enfermedades de “naturaleza fría”, ya que las crónicas dicen claramente que los enfermos al morir no debían incinerarse, estos debían ser depositados bajo tierra. Cabría preguntarnos si los entierros de infantes, una vez analizados, cumplen con esta norma o pauta la cual al parecer fue establecida culturalmente hasta el periodo previo a la conquista.

Por otro lado, hay una coincidencia en los productos ofrendados que eran llevados al *teocalli* de *Quetzalcoatl*, siendo los principales las aves vivas. Si bien las crónicas no especifican qué tipo de aves, la arqueología ha podido precisar que abundaban los pericos, los loros, las grullas y los guajolotes, incluso ha sido común hallar en los depósitos las representaciones de sus picos. No deja de ser llamativa la estrecha relación que se llegó a establecer entre el viento y estos animales, pues algunas aves al percibir el viento, o con emitir su canto, podían entablar una comunicación con la divinidad. Sin embargo, es aún más llamativo que en la concepción de estos grupos nahuas, la forma de simbolizar a *ehecatl* haya sido el segmento de las aves que consideraban más significativo, es decir, el pico o “máscara bucal aviaria”.

Por otra parte, al *teocalli* también se llevaban muchas ofrendas ordinarias, estos elementos también nos dicen algo sobre el culto a *Quetzalcoatl*, pues según las crónicas, algunas eran entregadas por los individuos que padecían enfermedades de “naturaleza fría”, de hecho, los elementos por sí mismos no son capaces de reflejar la intención que tenían, para este caso particular, la hemos podido conocer gracias a las crónicas. Dichas ofrendas se conformaban de copal, hollín, espinas de maguey, navajillas de obsidiana, codornices, recipientes que contenían alimentos, etc.

Con lo referido hasta el momento, vemos cómo la arqueología puede contribuir al entendimiento de las concepciones nahuas prehispánicas que quedaron documentadas en las fuentes históricas mediante su complementariedad, enriqueciendo la comprensión que se tiene sobre el fenómeno estudiado en sus

múltiples enfoques y manifestaciones, aunque otras veces, la arqueología también puede llegar a refutar lo especificado en las mismas, y con ello, proponer nuevas alternativas.

Para finalizar, hace falta hacer algunos comentarios con respecto a la concepción que tuvo *ehecatl* entre los nahuas del periodo Posclásico Tardío (1325-1521 d.C.). Como dijimos al inicio de este texto, el haber incorporado un breve compendio de lo que pudo significar en el pasado, fue para ayudar a entender tanto la conformación del espacio de culto como algunas de las prácticas rituales efectuadas en el mismo o concernientes a la divinidad del viento. Estas son las razones por las cuales las distintas concepciones de *ehecatl* no fueron analizadas con detenimiento, y tampoco hemos mostrado hasta este momento, reflexiones concluyentes sobre dicho tema.

La incorporación de este apartado contribuyó a entender que *ehecatl* no pudo ser pensado entre los nahuas como un “elemento inerte” del medio natural, era un ser con volición propia y con una naturaleza distinta a la del ser humano, era impalpable e invisible, tenía la capacidad de transportar y desplazar casi cualquier tipo de objeto, y si su fuerza incrementaba, entonces creaba ráfagas y torbellinos con su característico movimiento en espiral. Del mismo modo, ayudó a entender que *ehecatl* no solo fue concebido como un *teotl*, pues en el pensamiento nahua también constituyó a otros seres y “entidades”, siendo los ejemplos más explícitos los *ecatotonti* o “vientecitos” y las “entidades anímicas” *-ihiyotl* y *ecahuil-*. Por último, sirvió para saber que adentrarnos a las distintas concepciones de *ehecatl* requerirá de un estudio minucioso y más profundo.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Jorge

1975 “La Pirámide de El Corral de Tula Hidalgo”, en Eduardo Matos Moctezuma (Coord.), *Proyecto Tula (1era parte)*, Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, No. 15, p. 27-50.

Acosta Márquez, Eliana

2020 “Relatos y cosmogonía nahua sobre la otra tierra y el revés del mundo”, en *Iberofórum, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, Artículos, Universidad Iberoamericana, junio 16, México, vol. 15, No. 29, p. 84-108.

Recuperado a partir de <https://iberoforum.iberomex.mx/index.php/iberoforum/article/view/40>
(consulta: 28 septiembre 2020).

2014 “Cuando el maíz es Itkontlakuali: el dueño de la comida”. Un acercamiento a la economía ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla”, en *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), mayo-agosto, Tlalpan, vol. 21, No. 60, p. 223-238.

2013 *La constitución y deterioro del cuerpo: Una exploración sobre la noción de persona a través de la relación del itonal y el chikawalistli entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla*, Tesis de Doctorado en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Secretaría de Educación Pública (SEP), Tlalpan.

Acosta Saignes, Miguel

1945 “Los Pochteca. Ubicación de los Mercaderes en la Estructura Social Tenochca”, en *Acta Antropológica*, (Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia), Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Tlalpan, vol. 1.

Albores Zárate, Beatriz

2006 “Una travesía conceptual del Matlatzincó al Valle de Toluca”, en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, vol. 40, No. 1, p. 253-282.

Alonso, Víctor

2022 *Mide Mapas Pro*, Blue Blink One SL, United States.

Anales de Cuauhtitlan

1992 “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velázquez (Trad.), Miguel León Portilla (Pref.), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), facsímiles (Primera Serie Prehispánica 1), Coyoacán, p. 3-68, 119-128.

Recuperado a partir de www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/000/codice_chimalpopoca.html

(consulta: 30 de marzo de 2021).

Anders, Ferdinand; Maarten Jansen y Luis Reyes García

1991 *El libro del Cihuacoatl, Homenaje para el año del Fuego Nuevo, Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Códices mexicanos III, Sociedad Estatal Quinto Centenario (Madrid), Akademische Druck- und Verlagsanstalt (Viena), Fondo de Cultura Económica (México), Comisión Técnica Investigadora.

Angulo Villaseñor, Jorge

1984 “Identificación de algunas representaciones escultóricas de Coatetelco”, en *XVII Mesa Redonda Investigaciones recientes en el Área Maya, San Cristóbal de las Casas*, Sociedad Mexicana de Antropología, 21-27 de junio de 1981, Tomo IV, p. 205-217.

Arana Álvarez, Raúl M.

1984 “El juego de pelota de Coatetelco, Morelos”, en *XVII Mesa Redonda Investigaciones recientes en el Área Maya, San Cristóbal de las Casas*, Sociedad Mexicana de Antropología, 21-27 de junio de 1981, Tomo IV, p. 191-204.

Arreola Gutiérrez, David Jesús; Hiram Pineda Arzola, Diego Antonio Rangel Estrada y Laura Báez Sam

2014 “El tularco, un festejo de origen prehispánico”, en David Jesús Arreola Gutiérrez (Coord.), *San Francisco Caltongo, Historia de un barrio ancestral de Xochimilco*, Colectivo de Antropología Chinampera, Xochimilco, p. 74-109.

Ávila López, Raúl y Ludwing Beutelspacher

1989 *Investigaciones arqueológicas en Mexicaltzingo, D.F.*, Dirección de Salvamento Arqueológico, Cuaderno de Trabajo 7, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Barrera Rivera, José Álvaro y Alicia Islas Domínguez

2018 *Arqueología urbana en la reconstrucción arquitectónica del Recinto Sagrado de Tenochtitlan*, Colección Arqueología, Serie Logos, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Barrera Rodríguez, Raúl

2019 “Las exploraciones del Cuauhxicalco, el Huei Tzompantli, el Templo de Ehécatl-Quetzalcóatl, la Cancha de Juego de Pelota y el Calmécac”, en Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas (Coords.), *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan, Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, El Colegio Nacional (COLNAL), Cuauhtémoc, Tomo I, p. 87-113.

2018 “Templo de Ehécatl-Quetzalcóatl”, en *Arqueología Mexicana, Ventanas Arqueológicas en el centro histórico de la Ciudad de México*, Edición Especial, Raíces, México, No. 79, p. 54.

Barrios, Miguel

1949 “Textos de Hueyapan, Morelos”, en *Tlalocan, Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, 1, vol. 2, p. 53-75.

Bassett, Molly H. 2015. *The fate o fearly things, Aztec gods and god-bodies*, University of Texas Press, Austin.

Béligand, Nadine

2016 “El señorío matlatzinca, una manera de abordar el *altepetl*”, en *Americae, European Journal of Americanist Archaeology*, (mis en ligne le 15 de novembre 2016), 1, p. 71-88. Recuperado a partir de <http://www.mae.u-paris10.fr/americae-dossiers/americae-dossier-altepetl/el-senorio-matlatzinca-una-ma-nera-de-abordar-el-altepetl/> (consulta: 18 de octubre de 2021).

Besné Calderón, María de las Mercedes

1986 *Posibles desplazamientos teotihuacanos durante el Clásico en Oaxtepec*, Tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Blog Radio INAH

2011 “Descubren plataforma de la antigua Tenochtitlán”, en Radio INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, s/p.

Recuperado a partir de <http://radioinah.blogspot.com/2011/10/descubren-plataforma-de-la-antigua.html> (consulta: 30 de diciembre de 2021).

Bonne Hill, Elizabeth

2016 *Ciclos de tiempo y de significado en los libros mexicanos del destino*, Sección de Obras de Antropología, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

Broda, Johanna

2001 “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Fondo de Cultura Económica (FCE), México. p. 165-238.

1971 “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, en *Revista Española de Antropología Americana* (REAA), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. 6, p. 245-327. Recuperado a partir de <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA7171110245A> (consulta: 26 de noviembre de 2021).

Brüeggemann, Juergen J.

1987 “Acozac”, en *Arqueología*, Dirección de Monumentos Prehispánicos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, No. 1, p. 133-180.

1976 [2019] “Estudios estratigráficos en el sitio arqueológico de Acozac, 1973”, en *Cuadernos del Departamento de Monumentos Prehispánicos*, Serie Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), No. 3 (reeditado en *Arqueología, Revista de la Coordinación de Arqueología*, Segunda época, Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, México, No. 55, p. 82-109).

Canto Aguilar, Giselle y Georgia Yris Bravo López

2011 “Hallazgo de una escultura del dios Ehécatl en Olintepec”, en *Suplemento cultural el tlacuache*, Delegación INAH Morelos/La Jornada Morelos, julio 31, Cuernavaca, No. 478, p. 2-3.

Carreón Blaine, Emilie Ana

2016 “Del hule al chapopote en la plástica mexicana. Una revisión historiográfica”, en *Trace, Procesos Mexicanos y Centroamericanos*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Sección Temática, enero, México, No.70, p. 9-44.

Carson, Ruth y Francis Euchs

1978 “El mundo espiritual de los kekchies, Guatemala Indígena”, en *Instituto Indigenista Nacional*, Guatemala, vol. XIII, No. 1-2, p. 38-73.

Castillo Ferreras, Víctor M.

1972 “Unidades nahuas de medida”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, vol. 10, p. 195-223.

Codex Borbonicus

1899 “Codex Borbonicus”, en *Loubat Códices*, Códices: Grupo Azteca, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos (FAMSI), Universitätsbibliothek Rostock, Bibliothek der Berlin, Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) y Staatsund Universitätsbibliothek Hamburg.

Codex Borgia

1898 “Codex Borgia”, en *Loubat Códices*, Códices: Grupo Azteca, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos (FAMSI), Universitätsbibliothek Rostock, Bibliothek der Berlin, Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) y Staatsund Universitätsbibliothek Hamburg.

Codex Magliabechiano

1970 *Codex Magliabechiano*, Faksimile, CL. XIII. 3 (B. R. 232), vol. I y II, Biblioteca nazionale centrale di Firenze, Italia.

Codex Telleriano-Remensis

1901 “Codex Telleriano-Remensis”, en *Loubat Códices*, Códices: Grupo Azteca, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos (FAMSI), Universitätsbibliothek Rostock, Bibliothek der Berlin, Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) y Staatsund Universitätsbibliothek Hamburg.

Códice Bodley

s/f. “Códice Bodley”, *Mesoamérica de John Pohl*, Códices Grupo Mixteca, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos (FAMSI).

Códice Fejérváry Mayer

1901 “Códice Fejérváry Mayer”, en *Loubat Códices*, Códices: Grupo Azteca, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos (FAMSI), Universitätsbibliothek Rostock, Bibliothek der Berlin, Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) y Staatsund Universitätsbibliothek Hamburg.

Códice Ixtlixochitl

1976 “Códice Ixtlixochitl”, en *Códices Graz*, Códices Grupo Mixteca, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos (FAMSI), Akademische Dricke-u. Verlagsanstalt-Graz, Austria.

Códice Laud

1966 “Códice Laud”, en *Códices Graz*, Códices Grupo Mixteca, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos (FAMSI), Akademische Dricke-u. Verlagsanstalt-Graz, Austria.

Códice Vaticanus 3738 A

1900 “Códice Vaticanus 3738 A”, en *Loubat Códices*, Códices: Grupo Azteca, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos (FAMSI), Universitätsbibliothek Rostock, Bibliothek der Berlin, Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) y Staatsund Universitätsbibliothek Hamburg.

Contreras Sánchez, Eduardo

1976 “La zona arqueológica de Acozac, México Temporada 1973-1974”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), México, No. 16, p. 19-26.

Córdova Olivares, Francisco R.

1990 “Apuntes sobre la cosmovisión de los totonacas de la región de huehuetla, Puebla”, en *Tlacatl*, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana (UV), Xalapa, No. 22, p. 20-31.

Coronel Sánchez, Gustavo

2005 “La ciudad prehispánica de Texcoco a fines del Posclásico Tardío”, Tesis de Licenciatura en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Couvreur, Aurélie

2002 “La description du Grand Temple de Mexico par Bernardino de Sahagún (*Codex de Florence*, annexe du Livre II)”, en *Journal de la Société des Américanistes*, tome 88, p. 9-46 (DOI:10.4000/jsa.2742).

Recuperado a partir de <http://journals.openedition.org/jsa/2742>
(consulta: 26 de diciembre 2020).

Covarrubias Horozco, Sebastián

1611 *Tesoro de la lengua castellana o española*, por Luis Sánchez, Biblioteca de la Universidad de Sevilla, Madrid. Reproducción digital de Internet Archive.

Recuperado a partir de <http://archive.org/details/A253315/>
(consulta: 3 de marzo de 2022).

Dehouve, Danièle

2016 “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de personificación”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, Portal de revistas de ciencias sociales y humanas (revues.org). p. 8-18.

Recuperado a partir de <http://nuevomundo.revues.org/69305>;DOI:10.4000/nuevomundo.69305 (consulta: 14 de marzo de 2022).

2014 “Medidas del cuerpo, medidas del mundo”, en *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, Capítulo 6, Jean Hennequin Mercier (Trad.), Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), México.

2013 “Las funciones rituales de los altos personajes mexicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), enero-junio, Coyoacán, vol. 45, p. 37-68.

De Benavente, Toribio o "Motolinia"

2014 *Historia de los indios de la Nueva España*, Mercedes Serna y Bernat Castany (Estudios y Notas), Real Academia Española, Anejos de la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Aequae fundación, Madrid.

Díaz de Salas, Marcelo

1999 “La familia y el grupo doméstico en Venustiano Carranza (San Bartolo de los Llanos), Chiapas”, en *Revista Investigación Ciencias y Artes en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, p. 264-282.

Díaz Vásquez, Rosalba

2000 *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres-tigre. Cambio sociocultural en una comunidad náhuatl (Acatlán, Gro. 1998-1999)*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Dupey García, Élodie

2021 “Quetzalcoatl nahua, myths and rituals, inconspicuous or omnipresent protagonist”, en Élodie Dupey García y Elena Mazzetto (Eds.), *Mesoamerican rituals and the Solar Cycle, new perspective on the veintenas festival*, Chapter three, Peter Lang, New York, p. 79-100.

2020a “Creating the Wind: Color, Materiality, and the Senses in the Images of a Mesoamerican Deity”, en *Latin American and Latinx Visual Culture*, University of California, vol. 2, No. 4, p. 14–31.

2020b “Lo que el viento se lleva. Ofrendas odoríferas y sonoras en la ritualidad náhuatl prehispánicas”, en Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos (Coords.), *De Olfato, aproximaciones a los olores en la historia de México*, Historia, Fondo de Cultura Económica (FCE), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), México, p. 83-132.

2018a “El lugar del color en la mitología mesoamericana. Del destino de Quetzalcóatl a la epopeya de 8 Venado”, en *Trace, Procesos Mexicanos y Centroamericanos*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Sección Temática, julio, México, No.74, p. 159-184.

2018b “Vientos de creación, vientos de destrucción. Los dioses del aire en las mitologías náhuatl y maya”, en *Arqueología Mexicana*, Raíces, julio-agosto, México, vol. XXVI, No. 152, p. 40-45.

2017 “Mostrar lo invisible. Representaciones del olor en códices prehispánicos del centro de México”, en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (Coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, p. 117-165.

2015 “The materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods”, en *RES: Anthropology and Aesthetics*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. 65-66, p. 72-88.

2011 “Color y olor de los dioses negros, Del Quinto Sol a la Conquista”, en *El Comején, Boletín de las Bibliotecas del estado de Oaxaca*, Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca, Secretaría de las Culturas y las Artes de Oaxaca, Sociedad de Amigos del IAGO y del CFMAB, Segunda Época, septiembre-octubre, Oaxaca, No. 2, p. 5-7.

2010 “Les métamorphoses chromatiques des dieux mésoaméricains: un nouvel éclairage par l’analyse de leur identité et de leurs fonctions”, en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni (SMSR), Nuove prospettive sul politeismo in Mesoamerica*, vol. 76, No. 2, p. 351- 371.

2006 “Ulli, tlilpopotzalli, apetztlí. Un acercamiento a las pinturas negras aztecas”, en Victòria Solanilla Demestre (Ed.), *Actas, III Jornadas Internacionales sobre Textiles Precolombinos*, Grup d’Estudis Precolombins, Departament d’Art de la Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, p. 71-86.

2003 *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

Dupey García, Élodie y Guilhem Olivier

2014 “Serpientes, colores y dioses en el Libro XI del Códice florentino de fray Bernardino de Sahagún”, en Pilar Máynez y José Rubén Romero Galván (Coords.), *El Universo de Sahagún, pasado y presente*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, p. 185-200.

Durán, Diego (fray)

1880 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Imprenta de Ignacio Escalante, Bajos de San Agustín, Tomo II, México, No. 1.

Du Solier Massieu, Wilfrido

1945 “Estudio arquitectónico de los edificios huastecas”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)*, Talleres Gráficos, Editorial Stylo, Sobretiro del Tomo I, México, s/p.

Echeverría Callejas, Martín

2008 *Análisis del tocado de Ehécatl Quetzalcoatl en los códices mesoamericanos*, Tesis de Maestría en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

Espinosa Pineda, Gabriel

2001 “La fauna de Ehécatl. Propuesta de una taxonomía a partir de las deidades, o la función de la fauna en el orden cósmico”, en Yólotl González (Ed.), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, p. 255-303.

1996 *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, Serie Historia de la Ciencia y la Tecnología / 7, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Coyoacán.

Fierro Alonso, Ulises Julio

2004 “Culto en Cueva Santa: Una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrarios*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Coords.), Capítulo 16, Colección Etnográfica de los pueblos indígenas de México, Serie Estudios Monográficos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, p. 339-349.

Figuerola Silva, Horacio Javier

2003 *Simbolismo y función de los Templos de Ehécatl: El caso de el corral en Tula, Hidalgo*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Gallardo Ruiz, Juan

2005 *Medicina tradicional p'urépecha*, El Colegio de Michoacán (COLMICH), Universidad Indígena Intercultural de Michoacán (UIIM), Zamora.

García De León, Antonio

1969 “El Universo Sobrenatural”, en *ECN*, vol. VIII, p. 279-311.

García García, María Teresa

1987 *Huexotla. Un sitios del Acolhuacan*, Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Secretaría de Educación Pública (SEP), México.

García Payón, José

1974 *La zona arqueológica de Tecaxic-Calixtlahuaca y los matlatzincas, Etnología y arqueología*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Toluca, vol. 2.

García Quintana, Josefina

2003 “Fray Bernardino de Sahagún”, en Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (Coord. Gral.)^[1] José Rubén Romero Galván (Coord. del volumen I), *Historiografía mexicana. Volumen I*.

Historiografía novohispana de tradición indígena, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, p. 197-228.

González Ángeles, Livia Roxana

2011 “Milakuaj, ofrenda a la piedra del “aire” en Cuentepec, Morelos”, en Luis Miguel Morayta Mendoza (Coord.), *Los pueblos nahuas de Morelos: atlas etnográfico, tohuaxca, togente, lo nuestro, nuestra gente*, Gobierno del Estado de Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, p. 195-198.

González Quezada, Raúl Francisco y Steffany Martínez Gómez

2015 “La pirámide de Ehécatl Quetzalcóatl de Oaxtepec” en *Suplemento cultural el tlacuache*, Delegación INAH Morelos/La Jornada Morelos, diciembre 6, Cuernavaca, No. 703, p. 1-3.

Granados, Berenice y Cortés Hernández, Santiago

2009 “Juegos de aire: relatos, mitos e iconografía de un ritual curativo en Tlayacapan (Morelos, México)”, en *Revista de Literaturas Populares*, Año IX, julio-diciembre, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, No. 2, p. 388-407.

Graulich, Michel

2002 “Los reyes de Tollan”, en *Revista Española de Antropología Americana* (REAA), Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, Madrid, vol. 32, p. 87-114.

1999 *Ritos Aztecas: las fiestas de las veintenas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

1988 *Quetzalcoatl y el espejismo de tollan*, Instituut voor Amerikanistiek, Amberes.

Graulich, Michel y Guilhem Olivier

2004 “¿Deidades insaciadas? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, vol. 35, p. 121-155.

Guerrero Martínez, Fernando

2018 *Percepción, ambiente y persona entre los tojolabales de las Margaritas y Altamirano, Chiapas*, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

Guilliem Arroyo, Salvador

1999 *Ofrendas a Ehécatl Quetzalcóatl en México-Tlatelolco, proyecto Tlatelolco 1987-1996*, Colección Científica, Serie Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, No. 400.

Gussinyer, Jordi

1973 “Rescate de un adoratorio circular mexicana”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), enero-marzo, época II, México, No.4, p. 27-32.

1970a “Deidad descubierta en el Metro”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), junio, época II, México, No.40, p. 41-42.

1970b “Un adoratorio azteca decorado con pinturas”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), junio, época II, México, No.40, p. 30-35.

1969 “Hallazgos en el Metro, Conjunto de Adoratorios superpuestos en Pino Suárez”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), junio, México, No. 36, p. 33-37.

Hémond, Aline y Marina Goloubinoff

2008 “El “*Via Crucis* del agua”. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (Eds.), *Aires y lluvias. antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tlalpan, p. 133-169.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

1891 “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en Joaquín García Icazbalceta (Ed.), *Anales de Antropología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Tomo II-21, México, p. 85-106.

Historia Tolteca Chichimeca

s/f. *Historia Tolteca Chichimeca*, Gallica Bibliothèque Numérique (BnF), Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Mexicain 46-58, France.

Recuperado a partir de <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10093086g.r=historia%20tolteca%20chichimeca%20historia%20tolteca%20chichimeca?rk=21459;2>

(consulta: 27 de junio de 2020).

Histoyre du Méchique

1950 “Histoyre du Méchique. Manuscrit français inédit du xvie siècle”, en Eduard de Jonghe (Ed.), *Journal de la Société des Americanistes*, Nouvelle Série, No. 2, p. 1-41.

Huicochea, Liliana

1997 “Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (Coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A.C., Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, p. 233-255.

Huster, Ángela; Michael E. Smith y Juliana Novic

2013 “Artefactos rituales de contextos públicos y domésticos en Calixtlahuaca”, en Silvina Vigliani y Roberto Junco (Eds.), *Bajo el volcán: vida y ritualidad en torno al Nevado de Toluca*, Secretaría de Educación Pública (SEP), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, p. 203-223.

Ibarra Herrerías, María de Lourdes

2012 “Juan de Torquemada”, en Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (Coords. gales.), Rosa Camelo y Patricia Escandón (Coords. del vol. II), *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española, Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Coyoacán, p. 827-852.

INAH

2018 “Abre nueva ventana arqueológica: el templo de Ehécatl-Quetzalcoatl”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), Dirección de Medios de Comunicación, 19 de junio, México, No. 198, s/p.

2017 “Revelan hallazgo arqueológico del Templo de Ehécatl y el Juego de Pelota de México-Tenochtitlan”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), Dirección de Medios de Comunicación, 7 de junio, México, No. 196, s/p.

2016 “Descubren templo dedicado a Ehécatl-Quetzalcoatl en Tlatelolco”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), Dirección de Medios de Comunicación, 30 de noviembre, México, No. 366, s/p.

Juárez Becerril, Alicia María

2010 *Los aires y la lluvia, Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Jalapa.

Knab, Tim J.

1991 “Geografía del inframundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, vol. 21, p. 31-57.

Kirchhoff, Paul; Lina Odena Güemes y Luis Reyes García

1976 *Historia Tolteca-Chichimeca*, CISINAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Secretaría de Educación Pública (SEP), México.

Konieczna, Bárbara

2019a “Enterramientos prehispánicos en Teopanzolco”, en *Suplemento Cultural el tlacuache*, Centro INAH Morelos/El Sol de Cuernavaca, junio 7, Cuernavaca, No. 885, p. 29-31.

2019b “Otra mirada a Teopanzolco”, en *Suplemento Cultural el tlacuache*, Centro INAH Morelos/El Sol de Cuernavaca, diciembre 27, Cuernavaca, No. 914, p. 23-25.

2017 “Como se descubrieron las ruinas de Teopanzolco, Morelos”, en *Suplemento Cultural el tlacuache*, Centro INAH Morelos/El Sol de Cuernavaca, junio 25, Cuernavaca, No. 784, p. 5-6.

2016 “Edificios de planta circular en Teopanzolco” en *Suplemento cultural el tlacuache*, Delegación INAH Morelos/La Jornada Morelos, julio 3, Cuernavaca, No. 733, p. 3-4.

2010 “La zona arqueológica de Teopanzolco, un repaso al Morelos antiguo” en *Suplemento cultural el tlacuache*, Delegación INAH Morelos/La Jornada Morelos, diciembre 12, Cuernavaca, No. 446, p. 2-3.

2006 “Estudio de la zona arqueológica de Teopanzolco, Proyecto de investigación”, en *Suplemento cultural el tlacuache*, Delegación INAH Morelos/La Jornada Morelos, junio 4, Cuernavaca, No. 213, p. I-II.

2005 “Unidades habitacionales en la zona arqueológica de Teopanzolco” en *Suplemento Cultural el tlacuache*, Delegación INAH Morelos/La Jornada Morelos, abril 10, Cuernavaca, No. 164, p. II-III.

2003a “Nuevos hallazgos arqueológicos en Teopanzolco Morelos”, en *Suplemento Cultural el tlacuache*, Centro INAH Morelos/La Jornada Morelos, mayo 11, Cuernavaca, No. 85, p. I-II.

2003b “Teopanzolco, la triste historia de una zona arqueológica”, en *Suplemento Cultural el tlacuache*, Centro INAH Morelos/La Jornada Morelos, junio 8, Cuernavaca, No. 89, p. I-II.

2002 “Observaciones sobre la distribución arquitectónica prehispánica en Teopanzolco, Morelos” en *Suplemento cultural el tlacuache*, Delegación INAH Morelos/La Jornada Morelos, abril 28, Cuernavaca, No. 40, p. III-IV.

2001 “El Mogote de Cuernavaca”, en *Suplemento cultural el tlacuache*, Delegación INAH Morelos/La Jornada Morelos, agosto 12, Cuernavaca, No. 07, p. II y IV.

1998a “Historia de los trabajos de investigación de Teopanzolco, Mor.”, en *Suplemento Tamoanchan, Una crónica de Historia Regional*, Centro INAH Morelos/El Regional de Sur, febrero 9, Cuernavaca, No. 63, p. 11-12.

1998b “Un entierro infantil en Teopanzolco”, en *Suplemento Tamoanchan, Una crónica de Historia Regional*, Centro INAH Morelos/El Regional de Sur, octubre 5, Cuernavaca, No. 96:9-11.

1993 “Una visita a la zona arqueológica de Teopanzolco”, en *Suplemento Tamoanchan, Una crónica de Historia Regional*, Centro INAH Morelos/El Regional de Sur, junio 27, Cuernavaca, s/n.

Konieczna, Bárbara y Georgia Y. Bravo López

2019 “Al interior de la pirámide de Teopanzolco”, en *Suplemento Cultural el tlacuache*, Centro INAH Morelos/El Sol de Cuernavaca, enero 5, Cuernavaca, No. 863, p. 23-25.

Kruell, Gabriel K.

2020 “¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica”, en *Iberofórum, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, Artículos, enero-junio, vol. 15, No. 29, p. 23-55.

Lammel, Annamária

2008 “Los colores del viento y la voz del arcoíris: representación del clima entre los totonacas”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (Eds.), *Aires y lluvias. antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tlalpan, p. 197-221.

León Cazares, María del Carmen

2012 “Francisco López de Gómara”, en Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo (Coords. gales.), Rosa Camelo y Patricia Escandón (Coords. del vol. II), *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española, Tomo I: Historiografía civil*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Coyoacán, p. 235-266.

León Portilla, Miguel

2002 “Fray Bernardino de Sahagún y la invención de la antropología”, en Miguel León Portilla (Ed.), *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*, Serie Cultura Náhuatl, Monografías 25, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, p. 9-27.

1992 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, Fuentes indígenas de la Cultura Náhuatl, Textos de los informantes de Sahagún: 1*, Serie Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

Lewis, Óscar

1963 *Life in a Mexican village. Tepoztlan restudied*, University of Illinois Press, Urbana.

Leyenda de los Soles

1992 “Leyenda de los Soles”, en *Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velázquez (Trad.), Miguel León Portilla (Pref.), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), facsímiles (Primera Serie Prehispánica 1), Coyoacán, p. 119-128.

Recuperado a partir de www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/000/codice_chimalpopoca.html
(consulta: 30 de marzo de 2021).

Linares Aguirre, Víctor Ángel

2007 *La serpiente. De lo cultural a lo biológico. Un estudio lingüístico y etnozoológico del libro XI del Códice Florentino de fray Bernardino de Sahagún*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

Lind, Michael

2008 “La Gran cuadra de la ciudad: el gobierno prehispánico de Cholula, en *Arqueología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), septiembre-diciembre, México, No. 39, p. 65-76.

Lipp, Frank J.

1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*, University of Texas, Press, Austin.

López Austin, Alfredo

2015 “Sobre el concepto de cosmovisión”, en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (Coords.), *Cosmovisión mesoamericana, reflexiones, polémicas y etnografías*, Fideicomiso Historia de las Américas, Serie ensayos, Colegio de México (CM), Fondo de Cultura Económica (FCE), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México, p. 17-51.

2012 *El conejo en la cara de la Luna, Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Ediciones Era (EE), México.

2006 *Los mitos del Tlacuache, Caminos de la mitología mesoamericana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

2004 *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas I*, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

1999 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

1989 *Hombre-Dios, Religión y política en el mundo náhuatl*, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 15, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

1983 “Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica”, en *Anales de Antropología*, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, II. Etnología y Lingüística, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, vol. 20, p. 75-87.

1967 “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, vol. 7, p. 87-117.

1966 “Los Temacpalitotique, brujos, profanadores, ladrones y violadores”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, vol. 6, p. 97-117.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

2009 *Monte sagrado, Templo Mayor*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), México.

2008 *El pasado indígena*, El Colegio de México (CM), Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

1999 *Mito y realidad de Zuyuá*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Colegio de México (CM), México.

López Austin, Alfredo y Luis Millones

2008 *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y Los Andes*, Ediciones Era, México.

López de Gómara, Francisco

1965 *Historia General de las indias*, Artes Gráficas Rafael Salva, 2 tomos, Barcelona.

López Luján, Leonardo

2019 “Al pie del Templo Mayor: excavaciones arqueológicas en torno al monolito de la diosa Tlaltecuhltli y el Huei Cuauhxicalko”, en Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas (Coords.), *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan, Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, El Colegio Nacional (COLNAL), Tomo I, México, p. 37-86.

2016 “Reflexiones sobre el arte escultórico y culto a Quetzalcóatl en el Coyoacán posclásico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), enero-junio, Coyoacán, vol. 51, p. 43-65.

López Luján, Leonardo y Ximena Chávez Balderas

2019 “Prefacio”, en Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas (Coords.), *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan, Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, El Colegio Nacional (COLNAL), Tomo I, México, p. 13-18.

López Monroy, David

2008 “Análisis e interpretación de la ofrenda 1 del templo de Ehécatl-Quetzalcóatl, procedente del centro ceremonial de Texcoco”, en *Dimensiones Antropológicas*, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Año 15, enero-abril, México, vol. 42, p. 33-53.

Lorente Fernández, David

2016 “Aromas y miniaturas: ofrendas de los graniceros de Texcoco^[1] en una cosmología de circulación de esencias”, en Johanna Broda (Coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, p. 299-348.

2015a “El “aire” o yeyecatl entre los nahuas de Texcoco: notas etnográficas sobre una fuerza volátil, patógena y asociada al diablo”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Notas, Ediciones Complutense, Madrid, vol. 45, No. 1, p. 253-285.

2015b “Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal de ojo”, en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), julio, Coyoacán, vol. 49-II, p. 101-148.

2011 *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Iberoamericana (UI), México.

Lupo, Alessandro

2001 “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Capítulo 6, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Fondo de Cultura Económica (FCE), México, p. 335-389.

1999 “Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua”, en José A. González Alcantud y Carmelo Lisón tolosana (Eds.), *El aire. Mitos, ritos y realidades. Coloquio Internacional*, Anthropos, Diputación Provincial de Granada, Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet, 5-7 de marzo de 1997, Granada, p. 229-261.

MacCafferty, Geoffrey

2016a “La matanza en Cholula: crónicas de facciones y la arqueología sobre la conquista española, en *Elementos, ciencia y cultura*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), abril-junio, Puebla, vol. 23, No. 102, p. 3-16.

2016b “Montañas del cielo, montañas de la tierra: La gran pirámide de Cholula como paisaje sagrado”, en *Elementos, ciencia y cultura*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), abril-junio, Puebla, vol. 23, No. 102, p. 27-41.

Macuil García, María del Carmen

2018 *Curar el cuerpo, curar el maíz. Una metodología para el estudio del complejo de los aires a través del género del rezo: Norte de Morelos*, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

2012 *Tradición oral y medicina tradicional de la zona norte del estado de Morelos y en el sur del Distrito Federal. El caso de aires*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

Maldonado Jiménez, Druzo

2011 “El huentle a los “aires”, Coatetelco, Morelos”, en Luis Miguel Morayta Mendoza (Coord.), *Los pueblos nahuas de Morelos: atlas etnográfico, tohuaxca, togente, lo nuestro, nuestra gente*, Ensayos temáticos, Gobierno del Estado de Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, Capítulo 11, p. 187-191.

2005 *Religiosidad indígena. Historia y etnografía: Coatetelco, Morelos*, Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, No. 480.

1999 *Cuauhnahuac y Huaxtepec: Tlahuicas y Xochimilcas en el Morelos prehispánico*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Cuernavaca.

Martínez Donjuán, Guadalupe

2019 “Zona Arqueológica Las Pilas, Jonacatepec, Morelos”, en *En el Volcán, Insurgentes, Corriente Crítica de Trabajadores de la Cultura*, julio-septiembre, México, No. 58, p. 8-21.

Martínez González, Roberto

2017 *El nahualismo en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

2006 “El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, en *Cuiculco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), septiembre-diciembre, Tlalpan, vol. 13, No. 38, p. 177-199.

Martínez González, Roberto y Rocío de la Maza

2011 “Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), julio-diciembre, Coyoacán, No. 45, p. 163-184.

Martínez Meza, Roberto

2011 “El cuauhxicaco de Templo Mayor, pasado prehispánico que sale a la luz”, en *Gaceta UNAM*, UNAM-DGSC-709, 1 de diciembre, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, s/p.

Recuperado a partir de https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2011_709.html (consulta: 30 de diciembre de 2021).

Martínez Vargas, Enrique

2004 “La conmemoración de la festividad del Fuego Nuevo en Zultépec-Tecoaque: Una propuesta a partir de materiales arqueológicos”, en *Estudios Mesoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), enero-diciembre, Coyoacán, vol. 6, p. 20-29.

1993 “Trascendental hallazgo en Zultepec”, en *Arqueología Mexicana*, Raíces, octubre-noviembre, México, vol. I, No. 4, p. 62-64.

Martínez Vargas, Enrique y Ana María Jarquín Pacheco

2016 *Zultépec-Tecoaque, Una nueva página histórica de la conquista de México*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Matos Moctezuma, Eduardo

2018 “Los templos dedicados a Ehécatl-Quetzalcóatl”, en *Arqueología Mexicana*, *El Viento en Mesoamérica*, Raíces, julio-agosto, México, vol. XVII, No. 152, p. 52-59.

Matos Moctezuma, Eduardo; Francisco Hinojosa y J. Álvaro Barrera Rivera
1998 “Excavaciones arqueológicas en la Catedral de México”, en *Arqueología Mexicana, Investigaciones recientes en el Templo Mayor*, Raíces, mayo-junio, México, vol. VI, No. 31, p. 112-119.

Matos Moctezuma, Eduardo y Raúl Barrera
2011 “El templo de Ehécatl-Quetzalcóatl del recinto sagrado de México-Tenochtitlan”, en *Arqueología Mexicana, 18 aniversario*, Raíces, México, vol. XVIII, No. 108, p.73-76.

Máynez, Pilar y José Rubén Romero Galván
2007 “El Códice florentino. Su transcripción y traducción”, en Pilar Máynez y José Rubén Romero Galván (Coords.), *El universo de Sahagún, pasado y presente. Coloquio 2005*, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 31, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, p. 49-55.

Mazzeto, Elena y Rossed Rovira Morgado
2014 “Sobre la orilla del agua: en torno a la dignidad de atenpanecatli y de ciertos espacios de culto a Toci en México-Tenochtitlan”, en *Cuicuilco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), enero-abril, Tlalpan, No. 59, p. 93-120.

Mediateca INAH

s/f. *Mediateca INAH, Repositorio digital de acceso abierto del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)*, México. <https://mediateca.inah.gob.mx>.

Mendieta, Gerónimo (fray).

s/f. *Historia eclesiástica indiana*, El Colegio del Estado de Hidalgo, Biblioteca Virtual Universal, Argentina.

Recuperado a partir de <http://www.biblioteca.org.ar/libro.php?texto=131289>
(consulta: 22 de noviembre de 2021).

Mikulska, Katarzyna

2017 “¿El dios en mosaico? La composición de la imagen de la deidad en los códices adivinatorios”, en *Trace, Revista Procesos Mexicanos y Centroamericanos*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Sección Temática, enero, México, No. 71, p. 40-75.

Recuperado a partir de <http://journals.openedition.org/trace/2406>
(consulta: 22 septiembre 2021).

2007 “La comida de los dioses. Los signos de manos y pies en representaciones gráficas de los nahuas y su significado”, en *Itinerarios*, Instituto de Estudios Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, No. 6, p. 11-37.

Módena, María Eugenia

1990 *Madres, médicos y curanderos: diferencia cultural e identidad ideológica*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tlalpan.

Molina, Alonso de (O.F.M.)

2006 *Aquí comienza [sic] un vocabulario en la lengua castellana y mexicana/Compuesto por el padre fray Alonso de Molina*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Reproducción digital de la edición de México, Juan Pablos, 1555, Facsímil, BVMC:233895.

Recuperado a partir de www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc697h9
(consulta: 15 de octubre de 2020).

Monjarás Ruiz, Jesús

1994 “Fray Diego Durán, un evangelizador conquistado”, en *Dimensiones Antropológicas*, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (INAH), septiembre-diciembre, México, vol. 2, p. 43-56.

Montoya Briones, José de Jesús

1964 *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

1975 “El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), vol. 2, No. 13, p. 53-58.

Morales, Francisco

2007 “La Historia general de las cosas de Nueva España Entre dos corrientes de pensamiento franciscano sobre culturas indígenas. Actores e ideas”, en Pilar Máynez y José Rubén Romero Galván (Coords.), *El universo de Sahagún, pasado y presente. Coloquio 2005*, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 31, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, p. 23-39.

Morayta Mendoza, L. Miguel

1997 “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocoatepec”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (Coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, p. 217-233.

Nájera Coronado, Martha Iliá

2015 *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF), Centro de Estudios Mayas, México.

Nebot García, Edgar

2010 “Huexotla, estado de México. Historia y arqueología de un sitio Postclásico del altiplano central”, en *Estrat Crític Revista d'Arqueologia*, Collectiu Estrat Jove, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, No. 4, p. 47-61.

Nebrija, Elio Antonio

1444-1522 [2005] *Vocabulario español-latino*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Reproducción digital, Salamanca 1495?, facsimilar de Madrid, Real Academia Española 1951. Recuperado a partir de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcm466> (consulta: 2 de marzo de 2022).

Nieto Hernández, Rubén; Yoko Sugiura Yamamoto y Ricardo Jaramillo Luque
2006 “Panorama arqueológico del valle de Malinalco”, en Xavier Noguez (Coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), El Colegio Mexiquense, A.C., Toluca, p. 35-43.

Nicholson, Henry B.

1957 [2001] *Topiltzin Quetzalcoatl, The once and future lord of the toltecs*, University Press of Colorado, Texas.

1979 [2020] “Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: a Problem in Mesoamerican Religion and History”, en *Actes du xliie Congrès International des Américanistes, Congrès du Centenaire. Paris 2–9 sept 1976*, Société des Américanistes, París, vol. VI:35–47 (Reeditado en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), enero-junio, Coyoacán, vol. 59, p. 211-230).

Noguez, Xavier

2006 “El templo monolítico, la pintura mural y el tlalpanhuehuatl de Malinalco”, en Xavier Noguez (Coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), El Colegio Mexiquense, A.C., Toluca, p. 45-50.

Noriega, Rebeca

1994 *Tlamatine, Mitología y Ritual en torno a la figura del trueno, en la Falda Este del Cofre de Perote*, Tesis de Maestría en Antropología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Xalapa.

Olavarrieta, Marcela

1977 *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, Instituto Nacional Indigenista (INI), México.

Olivier, Guilhem

2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, Sección de Obras de Antropología, Fondo de Cultura Económica (FCE), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fideicomiso Felipe Teixidor y Motserrat Alfau de Teixidor, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), México.

2004 *Tezcatlipoca, burlas y metáforas de un dios azteca*, Tatiana Sule (Trad.), Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

1997 “Acercamiento al estudio de los dioses de los mercaderes en el altiplano central del México prehispánico”, en *Trace, Procesos Mexicanos y Centroamericanos*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Sección Temática, México, No. 31, p. 35-43.

Pacheco Vázquez, Mariana

2021 “Huentli: ofrenda a los aires en Atlacholoaya, Morelos”, en *Suplemento Cultural el tlacuache*, Centro INAH Morelos, Secretaría de Cultura, Gobierno de México, septiembre 24, Cuernavaca, No. 996, p. 2-9.

Peña Salinas, Daniela

2022 “Cacería, sacrificio y relevo en el arte rupestre de los otomíes del Valle del Mezquital, México”, en *Noticonquista*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Cultura UNAM, Coyoacán.

Recuperado a partir de <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxkli/2409/2393>

(consulta: 2 de marzo de 2022).

Peñafiel, Antonio

1897 [2006] *Nomenclatura geográfica de México (v. 2)*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, Columbia University Libraries Electronic, Electronic reproduction, New York, N.Y., p. 81.

Recuperado a partir de CD#:CubIP_2of3_Tif. Columbia University Libraries Electronic Book. 2006.

(consulta: 11 de diciembre 2020).

Piña Chan, Román

1985 *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*, Colección Lecturas Mexicanas, Secretaría de Educación Pública (SEP), Fondo de Cultura Económica (FCE), México, No. 69.

Ponce, Pedro

1953 [2000] *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, Fuente Cultural de la Librería Navarro, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Reproducción digital.

Recuperado a partir de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc9c6v2>

(consulta: 19 de diciembre de 2020).

Programa Universitario México, Nación Multicultural

s/f *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana (DEMTM)*, Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana.

Recuperado a partir de <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/termino.php?l=1&t=xoxalli>

(consulta: 26 de marzo de 2022).

Questa, Alesandro

2010 *Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no-humanos a través del ritual entre los nahuas de Tepezintla, Puebla*, Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

Ramírez Meza, Beatriz

2005 “Análisis e interpretación de una urna funeraria del Templo de Ehécatl-Quetzalcóatl de Texcoco”, en *Estudios de Antropología Biológica*, Asociación Mexicana de Antropología Biológica, A.C., Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, vol. XIII, p. 1047-1060.

Real Academia Española

s/f. *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.3 en línea], <<https://dle.rae.es>>. (consulta: 23 de septiembre de 2020).

Relación de Cholula

1985 “Relación de Cholula”, en René Acuña (Ed.), *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*, Etnohistoria Serie Antropológicas 59, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Tomo 2, Coyoacán, p. 270-334. (Formato eBup).

Reyes Equiguas, Salvador

2007 “Una antigua danza mesoamericana. Los cotlatlaztin de Acatlán, Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, vol. 38, p. 427-445.

Robelo, Cecilio A.

1902 *Nombres geográficos mexicanos del estado de Veracruz, Estudio Crítico Etimológico, Xalapa*, L. G. Miranda, Cuernavaca, p. 54-55.

Romero Galván, José Rubén

2002 “Fray Bernardino de Sahagún y la Historia General de las cosas de Nueva España”, en Miguel León Portilla (Ed.), *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*, Serie Cultura Náhuatl, Monografías 25, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán, p. 29-39.

Romney, Kimball y Romaine Romney

1973 *The Mixtecons of Juxtlahuaca, México*, Robert E. Kreiger, New York.

Rossell, Cecilia

2006 “Estilo y escritura en la Historia tolteca chichimeca”, en *Desacatos, Saberes y razones*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), septiembre-diciembre, Tlalpan, No. 22, p. 65-92.

Sáenz, César A.

1962 *Quetzalcóatl*, Colección Científica, Serie Historia VIII, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Sahagún, Bernardino de (fray)

2016 *Historia General de las cosas de Nueva España*, Ángel Ma. Garibay Kintana (Ed.), Porrúa, Colección “Sepan Cuantos...”, Núm. 300, México.

1950-1982 *General History of the Things of New Spain: Florentine Codex*, Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (Ed.), University of Utah Press.

Saldaña Fernández, María Cristina

2011a “Visión del mundo y ritual de los pueblos de tradición nahua desde el poniente de Morelos”, en Luis Miguel Morayta Mendoza (Coord.), *Los pueblos nahuas de Morelos: atlas etnográfico, tohuaxca, togente, lo nuestro, nuestra gente*, Ensayos temáticos, Gobierno del Estado de Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, Capítulo 11, p. 185-213.

2011b “Visión del mundo: territorialidad sagrada y los “aires” desde el poniente de Morelos”, en Luis Miguel Morayta Mendoza (Coord.), *Los pueblos nahuas de Morelos: atlas etnográfico, tohuaxca, togente, lo nuestro, nuestra gente*, Estudios básicos, Gobierno del Estado de Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, Capítulo 8, p. 131-149.

Sandstrom, Alan R.

1991 *Corn is our blood, Culture and ethnic identity in a contemporary aztec indian village*, University of Oklahoma Press, Norman.

Seler, Eduard

1909-1910 [2008] *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, Casa Juan Pablos, Joachim von Mentz (Trad.), Brigida von Mentz (Edición y Estudio Preliminar), Coyoacán.

Serafín Gómez, Susana

2011 *Altepetl de Huaxtepec, Modificaciones territoriales desde el siglo XVI*, Colección científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Smith, Michael E.

2006 *Proyecto Calixtlahuaca: Organización de un Centro Urbano Posclásico, Informe Técnico Parcial, Temporada de 2006*, Consejo de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, p. 1-96.

2013 “Calixtlahuaca: capital del antiguo Matlatzincó”, en *Patrimonio Arqueológico de Toluca, Herencia milenaria*, implan, Toluca, p. 91-106.

Smith, Michael E., Juliana Novic, Ángela Huster y Peter G. Kroefges

2009 “Reconocimiento superficial y mapeo en Calixtlahuaca en 2006”, en *Expresión Antropológica*, Nueva Época, mayo-agosto, México, No.36, p. 37-53.

Suárez Díez, María de Lourdes

2011 *La joyería de concha de los dioses mexica*, Serie Etnohistoria, Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, No. 569.

Taube, Karl

2001 “The breath of life, the symbolism of wind in Mesoamerica and the American Southwest”, en Virginia M. Fields y Victor Zamudio-Taylor (Eds.), *The road to Aztlan, art from a mythic homeland*, Los Ángeles Country Museum of Art, Los Ángeles, p. 102-123.

Tena, Rafael

2012 *La religión mexicana*, Serie Enlace, Colección Etnohistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Thouvenot, Mac

2014 *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, Javier Manríquez (Col.), Miguel León Portilla (Pról.), Serie Cultura Náhuatl, Monografías 34, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, Coyoacán, p. 108.

Recuperado a partir de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/diccionario/nahuatl.html>

(consulta: 9 de octubre de 2020).

Toledo, Erandy

2018 “Los airecitos en Alpuyecá, Petición de lluvias, ritual, comunidad de tradición indígena”, en *Suplemento Cultural el tlacuache*, Centro INAH Morelos/ El Sol de Cuernavaca, junio 24, Cuernavaca, No. 835, p. 31-34.

Torquemada, Juan (fray)

1986 *Monarquía Indiana*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

1975 *Monarquía Indiana, De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Tercera edición, (Historiadores y Cronistas de Indias 5), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

Recuperado a partir de https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/volumen/03/mi_vol03.html

(consulta: 10 de diciembre de 2020).

Umberger, Emily

2007 “Historia del Arte e Imperio Azteca: la evidencia de las esculturas”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. 37, No. 2, p. 165-202.

Recuperado a partir de https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA07072_20165A

(consulta: 18 de octubre de 2021).

Valcárcel Martínez, Simón

1989 “Una aproximación a Francisco López de Gómara”, en *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, Presses Universitaires du Midi, Toulouse, No. 53, p. 7-24.

Valdovinos Rojas, Elda Vanya

2019 *El paisaje simbólico. Una mirada al arte rupestre del norte de Morelos*, Tesis de Doctorado en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

Velázquez Castro, Adrián

2004 *Técnicas de manufactura de los objetos de concha del Templo Mayor de Tenochtitlan: La producción especializada de los objetos del Templo Mayor de Tenochtitlan*, Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coyoacán.

Velázquez Castro, Adrián; Belem Zúñiga Arellano y Norma Valentín Maldonado

2017 “Los objetos de concha de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), julio-diciembre, Coyoacán, vol. 54, p. 61-78.

Velázquez Castro Adrián y Emiliano Ricardo Melgar Tizoc

2006 “La elaboración de los ehecacózcatl de concha del Templo Mayor de Tenochtitlan”, en Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (Coords.), *Arqueología e Historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, p. 525-537.

Velázquez Castro, Adrián; Norma Valentín Maldonado y Benno Wolfgang Fiehring

2016 “Joyeles del viento de Tamtoc”, en Bárbara Arroyo, Luis Méndez Salinas y Gloria Ajú Álvarez, *XXIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 20 al 24 de julio de 2015*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, Cap. 83, p. 1019-1029.

Velázquez Castro, Adrián y Norma Valentín Maldonado

2021 “El trabajo huasteco de la concha”, en Claude Stresser-Péan y Sara Ladrón de Guevara (Coords.), *Vida, muerte y creencias en la Huasteca posclásica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Capítulo X, p. 171-190.

Villa Rojas, Alfonso

1978 *Los elegidos de Dios, Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Colección Presencias, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Instituto Nacional Indigenista (INI), México.

Villela F., Samuel L.

2008 “Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de La Montaña de Guerrero”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (Eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Tlalpan, p. 121-132.

Weitlaner, Roberto J.

1981 *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, Instituto Nacional Indigenista (INI), México.^{[1][2][3][4][5][6][7][8][9][10][11][12][13][14][15][16][17][18][19][20][21][22][23][24][25][26][27][28][29][30][31][32][33][34][35][36][37][38][39][40][41][42][43][44][45][46][47][48][49][50][51][52][53][54][55][56][57][58][59][60][61][62][63][64][65][66][67][68][69][70][71][72][73][74][75][76][77][78][79][80][81][82][83][84][85][86][87][88][89][90][91][92][93][94][95][96][97][98][99][100]}

Williams García, Roberto

1961 *Los tepehuas*, Universidad Veracruzana (UV), Xalapa.

Winfield Capitaine, Fernando

1979 “Otitlan y Yacatecutli”, en *La Palabra y el Hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, Universidad Veracruzana (UV), octubre-diciembre, Xalapa, No. 32, p. 25-30.

Wisdom, Charles

1961 *Los chortis de Guatemala*, Ministerio de Educación Pública, José de Pineda Ibarra, Guatemala.

Zamora Corona, Alonso

2019 “El rostro de los días: sobre la corporalidad y las almas entre los mayas k’iche’ de Santiago Momostenango”, en *Journal de la Société des américanistes*, vol. 105-2, CNRS, CNL, p. 107-132.

LISTA DE TABLAS Y MAPAS

Tabla 1. Datos etnográficos de los “aires” (pág. 35-36).

Tabla 2. “Entidades anímicas” (pág. 49).

Tabla 3. Las acciones del “aire” o “viento” en los mitos (pág. 66).

Tabla 4. Peticiones realizadas a *Quetzalcoatl* (pág. 97).

Tabla 5. Ciudad de México –basamentos arqueológicos– (pág. 214).

Tabla 6. Estado de México –basamentos arqueológicos– (pág. 215).

Tabla 7. Morelos –basamentos arqueológicos– (pág. 215).

Tabla 8. Tlaxcala –basamentos arqueológicos– (pág. 216).

Tabla 9. Ofrendas y depósitos arqueológicos en los edificios redondos (pág. 217-219).

Mapa 1. Ubicación de los sitios arqueológicos que conformaron la muestra del presente estudio (pág. 220).

Mapa 2. Ubicación de los edificios redondos de México-Tenochtitlan y México-Tlatelolco (pág. 220).

Mapa 3. Ubicación de los edificios redondos de Zultépec-Tecoaque, Texcoco, Huexotla y Acozac (pág. 221).

Mapa 4. Ubicación de los edificios redondos de Acozac, Calixtlahuaca, Teopanzolco y El Bosque (pág. 221).