

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

INAH

SEP



*Huehuetéotl: origen e interpretación de una deidad tutelar durante el  
Formativo Terminal en Cantona, Puebla.*

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN ARQUEOLOGÍA

PRESENTA

*María Donají Montero Guzmán*

DIRECTOR DE TESIS: Mtro. ÁNGEL GARCÍA COOK.

MEXICO, D.F.

2014

**A Paula y Andrés**

**A mi tía Mary**

**A mis padres**

Beatriz Leonor Merino Carrión

***In memoriam***

## **Agradecimientos**

Quiero agradecer en primer lugar a mi director de tesis el Mtro. Ángel García Cook, por toda la disposición mostrada desde siempre, por la transmisión de su conocimiento, su apoyo y cariño, por ser guía y ejemplo durante el proceso de investigación.

A mis asesores: el Dr. Pedro Francisco Sánchez Nava, por su amistad y a pesar de su enorme carga de responsabilidades, siempre demostró gran dedicación y calidad humana para leer y comentar este trabajo; compartir sus puntualizaciones fue siempre una experiencia placentera; igualmente el arqueólogo Luis Alberto López Wario por lo puntual y quisquilloso de sus observaciones, siempre precisas, objetivas y divertidas. Un gusto y un honor haber sido asesorada por ustedes.

Al Dr. David Carballo, y a la arqueóloga Patricia Plunket por su amabilidad en proporcionarme valiosos datos de sus áreas de trabajo, aun en prensa.

Al Dr. Alejandro Pastrana por las aportaciones y el interés reflejado en sus comentarios referentes al tema.

Al vulcanólogo el Dr. Claus Siebe, quien a pesar de estar fuera del país, me envió archivos con información por demás interesante y meritoria, muy a tiempo para dar conclusión a este trabajo.

Al personal docente del PRAT<sup>1</sup> en la ENAH, y en especial a mi asesora la Dra. Isaura García, gracias Isa por tu dedicación hacia nosotras, la calidad en tu enseñanza y credibilidad durante todo desarrollo del tema. Gracias también al arqueólogo Gabriel Francia por la enorme disponibilidad todo el tiempo para asesorías y orientación en cuestiones de informática y programación y al antropólogo Miguel Contreras por sus precisos comentarios y ajustes en la última revisión de esta investigación.

A diversos investigadores quienes de una u otra forma me proporcionaron valiosa información para enriquecer mi trabajo de tesis, entre ellos: los doctores Annick Daneels, Sara Ladrón de Guevara, Rodrigo Esparza, Eduardo Williams y al arqueólogo Arnulfo Allende.

---

<sup>1</sup> Programa de Apoyo a la Titulación.

Al antropólogo físico Arturo Talavera por sus comentarios y apoyo en el análisis preliminar del material osteológico.

A la Mtra. Patricia Ledezma Bouchan, coordinadora de la Jefatura de Arqueología de la ENAH, por el apoyo y agilización de documentación y trámites; gracias también por la confianza y comentarios.

A mis compañeras del PRAT: Alma Nájera, Dulce Hernández y Brenda Nazario por el cariño y el ánimo inyectado en cada clase. Alma mil gracias por tu apoyo en distintos aspectos, siempre en cada momento de desesperación, gracias por tu calidez y tu confianza.

A mi compañera de proyecto Yadira Martínez por lo precisa y exquisita en sus comentarios.

A los trabajadores del Proyecto Arqueológico Cantona durante todas las temporadas de campo que he laborado en el sitio y en especial la llevada a cabo en el 2003; quienes desde siempre han mostrado su calidez humana y su sinceridad, para ustedes mi respeto y mi cariño.

A Roberto López, quien desde que lo conocí en Chapultepec me ha apoyado de forma incansable en la corrección de imágenes y digitalización, entre otros detalles.

Y muy especialmente a mi Familia (mis Tías) por todo su apoyo, su constante interés, quienes siempre me alentaron para no dejar de creer en mí.

El orden de los estos agradecimientos no demerita la calidad de todas aquellas personas que de una forma u otra tuvieron un comentario, un aliciente o una puntualización durante la labor de investigación llevada a cabo en este trabajo de tesis. A todos ustedes, de nueva cuenta mil gracias.

**“Pues no habría armonía si no hubiese agudo y grave,  
ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua”.**

Heráclito en respuesta al poeta que dijo:  
¡Ojalá se extinguiera la discordia de entre los dioses y los hombres!

## ÍNDICE.

<b>ÍNDICE.</b> ....	<b>6</b>
<b>ÍNDICE DE IMÁGENES.</b> ....	<b>10</b>
<b>INTRODUCCIÓN.</b> .....	<b>19</b>
<b>FUNDAMENTACIÓN METODOLÓGICA.</b> .....	<b>26</b>
PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN. ....	26
HIPÓTESIS:.....	27
OBJETIVOS GENERALES ....	27
OBJETIVOS PARTICULARES ....	28
<b>MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL (ESTADO DE LA CUESTIÓN)</b> .....	<b>28</b>
DISEÑO DE INVESTIGACIÓN: MÉTODOS, TÉCNICAS Y FUENTES DE CONSULTA .....	34
<b>CAPÍTULO I. GENERALIDADES</b> .....	<b>37</b>
1.1. ANTECEDENTES CULTURALES DURANTE EL FORMATIVO.....	37
1.1.1. CONFORMACIÓN CULTURAL DE MESOAMÉRICA. ....	37
1.1.2. EL FORMATIVO EN EL CENTRO DE MÉXICO: FORMACIÓN DE LAS ESTRUCTURAS JERÁRQUICAS EN LAS SOCIEDADES INCIPIENTES. ....	40
1.1.3. PRECLÁSICO O FORMATIVO EN LA MITAD NORTE DE LA CUENCA DE ORIENTAL, SUS ÁREAS AFINES	50
1.2. HISTORIOGRAFÍA DE CANTONA.....	56
1.2.1. ANTECEDENTES Y MIGRACIONES EN CANTONA: NACIMIENTO DE UNA CIUDAD- ESTADO .....	56
1.2.2. LA INTEGRACIÓN DE LA CIUDAD EN SUS ETAPAS INICIALES. ....	60
1.2.3. LA ACRÓPOLIS O CENTRO CÍVICO-RELIGIOSO PRINCIPAL DE CANTONA: SUS CARACTERÍSTICAS.....	61
1.2.4. "LA PLAZA CENTRAL O PLAZA DE LA FERTILIZACIÓN DE LA TIERRA" (UNIDAD 9). ....	63
1.3. CONSIDERACIONES DE LA COSMOGONÍA MESOAMERICANA DESDE SUS ORÍGENES.....	65

1.3.1.	CIRCUNSPECCIÓN EN TORNO AL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN MESOAMÉRICA. ....	65
1.3.2.	EL ORIGEN DEL UNIVERSO MESOAMERICANO. ....	68
1.3.3.	LA UBICACIÓN DEL EJE CÓSMICO, EN LA RELIGIÓN MESOAMERICANA. ....	71
1.3.4.	EL ORIGEN DE LOS DIOSES MESOAMERICANOS.....	73
	CONCLUSIONES DE CAPÍTULO I.....	75

**CAPÍTULO II. HUEHUETÉOTL Y EL CULTO AL FUEGO..... 76**

2.1.	CONCEPTUALIZACIONES DE MITO, MITO DE ORIGEN, RITO Y SÍMBOLO ...	76
2.1.1.	CARACTERÍSTICAS DE LOS MITOS.....	76
2.1.2.	LOS MITOS DE ORIGEN Y SUS AGENTES, EN LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA.....	81
2.1.3.	RITOS Y SÍMBOLOS: SUS MANIFESTACIONES.....	87
2.2.	IMPORTANCIA DEL FUEGO EN LAS SOCIEDADES MESOAMERICANAS Y SU MANIFESTACIÓN RELIGIOSA.....	90
2.2.1.	CONCEPCIÓN DEL FUEGO EN EL MUNDO.....	90
2.2.2.	RITUALIDAD Y SIMBOLISMO: EL CASO DEL ELEMENTO ÍGNEO.....	97
2.2.3.	LOS MITOS DE CREACIÓN Y RITOS DONDE APARECE EL FUEGO COMO AGENTE ACTIVO.....	103
2.3.	ICONOGRAFÍA Y SIMBOLISMO DEL FUEGO.....	108
2.3.1.	EL FUEGO COMO SÍMBOLO.....	108
2.3.2.	EL FUEGO Y SUS REPRESENTACIONES PLÁSTICAS.....	111
2.3.3.	ATRIBUTOS DE HUEHUETÉOTL DENTRO DEL PLANO SIMBÓLICO Y ESTÉTICO.....	119
2.4.	DE DEIDADES TUTELARES: EL CASO DEL DIOS VIEJO DEL FUEGO HUEHUETÉOTL- (DESCRIPCIÓN DE LA DEIDAD Y SU ORIGEN).....	125
2.4.1.	LOS DIOSES EN EL MÉXICO ANTIGUO.....	125
2.4.2.	¿QUIÉNES ERAN LAS DEIDADES TUTELARES Y QUÉ PAPEL JUGABAN EN LA IDEOLOGÍA MESOAMERICANA?.....	128
2.4.3.	HUEHUETÉOTL, DENTRO DEL PANTEÓN MESOAMERICANO, DESCRIPCIÓN DE LA DEIDAD.....	131
	CONCLUSIONES DE CAPÍTULO II.....	140

**CAPÍTULO III: PRESENCIA TEMPRANA DE HUEHUETÉOTL EN OTRAS ÁREAS GEOGRÁFICO-CULTURALES (SUS CONTEXTOS)..... 143**

3.1.	HUEHUETÉOTL EN LA REGIÓN DE PUEBLA-TLAXCALA.....	143
------	--	-----

3.1.1.	GENERALIDADES CULTURALES DE LA REGIÓN DURANTE EL FORMATIVO .....	143
3.1.2.	LOS CONTEXTOS HABITACIONALES EN TLAXCALA: FASE TEXOLOC .....	147
3.1.3.	CONTEXTOS CON PRESENCIA DEL CULTO A HUEHUETÉOTL EN PUEBLA.....	162
3.1.4.	EL CASO DE JALAPAZCO, PUEBLA. ....	172
3.2.	HUEHUETÉOTL EN LA CUENCA DE MÉXICO .....	177
3.2.1.	LA CUENCA DE MÉXICO SUS ANTECEDENTES Y FORMACIÓN SOCIAL .....	177
3.2.2.	ARQUEOLOGÍA EN EL SUR DE LA CUENCA, EVIDENCIA DEL DIOS VIEJO DEL FUEGO EN CUICUILCO, COPILCO Y LA ZONA LACUSTRE .....	180
3.2.3.	LA ZONA NORTE: TICOMÁN, ZACATENCO Y TLATILCO .....	196
3.3.	HUEHUETÉOTL EN LA COSTA DEL GOLFO, OAXACA Y EL BAJÍO.....	199
3.3.1.	SURGIMIENTO DE OTRAS SOCIEDADES CULTURALES.....	199
3.3.2.	HUEHUETÉOTL EN LA COSTA DEL GOLFO DURANTE EL PRECLÁSICO.....	200
3.3.3.	¿HUEHUETÉOTL O EL DIOS VIEJO DEL FUEGO EN OAXACA?, ASPECTOS GENERALES TEMPRANOS.....	205
3.3.4.	HUEHUETÉOTL EN EL BAJÍO Y LA TRADICIÓN CHUPÍCUARO.....	208
3.3.5.	HUEHUETÉOTL EN EL OCCIDENTE DE MÉXICO.....	216
	CONCLUSIONES DE CAPÍTULO III .....	219

**CAPÍTULO IV: UNIDADES ARQUITECTÓNICAS EN CANTONA CON LA PRESENCIA DE HUEHUETÉOTL Y ELEMENTOS ASOCIADOS AL CULTO AL FUEGO (REPRESENTACIONES DE LA DEIDAD Y BRASEROS) ..... 222**

4.1.	EXPLORACIÓN EN JUEGOS DE PELOTA (CJP6-1993-94, CJP9 -2004) .....	222
4.1.1.	LA IMPORTANCIA DEL JUEGO DE PELOTA EN CANTONA .....	222
4.1.2.	EXPLORACIÓN EN EL JUEGO DE PELOTA NO. 6 .....	229
4.1.3.	SONDEO EN EL JUEGO DE PELOTA NO. 9 .....	235
4.2.	EXPLORACIÓN EN UNIDADES ARQUITECTÓNICAS (U12- 2004; U-2A TERRAZAS 2011)...	244
4.2.1.	LAS UNIDADES ARQUITECTÓNICAS: JERARQUIZACIONES .....	244
4.2.2.	SONDEO EN LA UNIDAD 12, TEMPORADA DE CAMPO 2004 .....	245
4.2.3.	TERRAZAS HABITACIONALES, EXCAVACIONES EN LA UNIDAD 2A: HUEHUETÉOTL ASOCIADO A OFRENDA DE FRIJOLES CARBONIZADOS .....	254
4.3.	LA PLAZA CENTRAL O PLAZA DE LA FERTILIZACIÓN DE LA TIERRA": TEMPORADAS DE CAMPO 1993 Y 1994. ....	260

4.3.1. PRIMERAS EXPLORACIONES EN LA PLAZA CENTRAL (1993): OFRENDA DE FALOS .....	262
4.3.2. TEMPORADA DE CAMPO EN LA PLAZA CENTRAL, 1994: OFRENDA DE ESCÁPULAS DE VENADO, ASOCIADAS A UN FALO .....	266
CONCLUSIONES DE CAPITULO IV .....	272

**CAPÍTULO V. HUEHUETÉOTL EN LA UNIDAD 9 “PLAZA CENTRAL O DE LA FERTILIZACIÓN DE LA TIERRA”, TEMPORADA 2003 ..... 274**

5.1. DESCRIPCIÓN DEL CONTEXTO.....	274
5.1.1. EXCAVACIÓN EN LA “PLAZA CENTRAL O DE LA FERTILIZACIÓN DE LA TIERRA”: HUEHUETÉOTL, TEMPORADA DE CAMPO 2003.....	277
5.1.2. DETALLE DE ELEMENTOS CULTURALES ASOCIADOS.....	279
5.1.3. ENTIERROS ASOCIADOS .....	282
5.2. ANÁLISIS DE MATERIALES .....	286
5.2.1. MATERIAL CERÁMICO .....	287
5.2.2. MATERIAL LÍTICO .....	292
5.2.3. LA ESCULTURA DE HUEHUETÉOTL .....	299
5.3. COMENTARIOS ACERCA DEL ANÁLISIS OSTEOLÓGICO .....	306
5.3.1. ANÁLISIS DEL MATERIAL ÓSEO .....	306
5.3.2 EVIDENCIA DE AUTOSACRIFICIO HUMANO EN LA PLAZA DE LA FERTILIZACIÓN DE LA TIERRA ...	309
5.3.2. EVIDENCIA DE SACRIFICIO HUMANO EN LA PLAZA DE LA FERTILIZACIÓN DE LA TIERRA .....	314
CONCUSIONES DE CAPÍTULO V.....	321

**CONCLUSIONES FINALES ..... 323**

**BIBLIOGRAFÍA..... 330**

**FUENTES ELECTRÓNICAS..... 350**

**ANEXOS ..... 351**

## ÍNDICE DE IMÁGENES.

Imagen 1. Mapa geográfico de Mesoamérica.....	39
Imagen 2. Mapas de la Cuenca de México durante el Formativo medio y tardío. (Sarmiento 1994: 270-271).....	46
Imagen 3. Ubicación de la Cuenca de Oriental (Revista de Arqueología No. 45: 35) .	52
Imagen 4. Fases culturales de Cantona y la mitad norte de la Cuenca de Oriental (García Cook, 2009: 121). .....	54
Imagen 5. Ubicación de asentamientos Sotolaco localizados hasta el 2008. (Revista de Arqueología No.40: 127) .....	55
Imagen 6. Cantona y sus unidades de estudio. (Revista de Arqueología No.45: 37)...	62
Imagen 7. Acrópolis o centro cívico-religioso principal de Cantona. Ubicación de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra en color rojo. (Plano proporcionado por el director del proyecto) .....	64
Imagen 8. Los 22 pisos del cosmos (lunes 11-03-2013). ( <a href="https://www.google.com.mx/search?q=%C3%A1rbol+cosmico+mesoamericana&amp;hl=es&amp;rlz">https://www.google.com.mx/search?q=%C3%A1rbol+cosmico+mesoamericana&amp;hl=es&amp;rlz</a> ) .....	72
Imagen 9. Códice Florentino.....	93
Imagen 10. Códice Laúd lám. 46.....	94
Imagen 11. Paso de cometa, Códice Durán. ....	95
Imagen 12. El Purgatorio. Purificación por fuego (Grabado de Gustave Doré 1976). ...	99
Imagen 13. Haciendo fuego sobre el corazón de una deidad lám. 46 Códice Borgia. 106	
Imagen 14. Detalle de fogón rectangular, excavaciones en la Laguna, Tlaxcala 1999. (Carballo en prensa: 15. 4. Figura 195).....	113
Imagen 15.. Detalle central de la Fiesta del Fuego Nuevo. lám. 34 Códice Borbónico. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html">http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html</a> ) .....	114
Imagen 16. Uso de braseros sobre cuencos, en una ceremonia o reunión de la sala de consejos del palacio real de Texcoco. Detalle de lámina mapa Quinatzin. ....	115
Imagen 17. Pareja creadora sahumando y adivinando. Códice Borbónico, Lam 21 ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/">http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/</a> ) .....	116

Imagen 18, Imagen 19, Imagen 20. Brasero en templo, sahumando y fuego sobre altar, Códice Fejérváry Mayer. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/fejervaryMayer">http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/fejervaryMayer</a> ) .....	116
Imagen 21, Imagen 22, Braseros Códice Borbónico. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borbonic">http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borbonic</a> ) .....	116
Imagen 23 e Imagen 24. Haciendo fuego (Detalle de láminas 8,26 y 41 código Laúd. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/graz/laud">http://www.famsi.org/spanish/research/graz/laud</a> ) .....	116
Imagen 25. Escena de un o hogar en donde se observan diversos usos del fuego (en el <i>tlecuil</i> o piedras del fogón, en una hoguera dentro de una habitación y en el sahumador en Códice Magliabecchiano.....	117
Imagen 26. Brasero de arcilla tipo teatro procedente de Teotihuacán e Imagen 27. Brasero bicónico mexicana, procedente de Templo Mayor.....	118
Imagen 28 e Imagen 29. Representaciones de braseros en códices. (Detalle de láminas 5 y 8 Códice Borbónico) .....	118
Imagen 30 e Imagen 31l. Braseros arqueológicos de piedra, procedentes de Cantona. ....	118
Imagen 32. Figura a) .....	123
Imagen 33.Figura b) Imagen 34. Figura c).....	124
Imagen 35. Figura d) Imagen 36. Figura e) .....	124
Imagen 37.Figura f) .....	125
Imagen 38 e Imagen 39.. Visión de los dioses como seres monstruosos detalle. (Códices Borbónico lám. 26 y Magliabecchiano en lám. 159 .....	126
Imagen 40. Xiuhtecuhtli en el código Borbónico. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borbonic">http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borbonic</a> ) .....	134
Imagen 41 e Imagen 42. Xiuhtecuhtli en el código Borgia. <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borgia">http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borgia</a> ) .....	135
Imagen 43. Xiuhtecuhtli en el código Magliabecchiano ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/">http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/</a> ).....	135
Imagen 44. Fiesta de Xócotl Huetzi código Borbónico lám. 28. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borbonic">http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borbonic</a> ) .....	136

Imagen 45. Atlas de Durán árbol tota en la festividad de Xócotl Huetzi y Huey Tozoztli. .....	137
Imagen 46. Lámina 1 del códice Fejérváry- Mayer, <i>Xiuhtecuhtli</i> al centro. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary_mayer/img_page01.html">http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary_mayer/img_page01.html</a> ).....	138
Imagen 47.. Detalle, lámina 18 del códice Telleriano- Remensis. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_06v.jpg">http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_06v.jpg</a> )...	139
Imagen 48.Figura a) .....	150
Imagen 49. Ubicación del sitio de La Laguna, Tlaxcala, área investigada desde el 2005. .....	151
Imagen 50.Figura g) fragmento de <i>vasija-efigie</i> del Dios Viejo del Fuego.....	153
Imagen 51. Detalle de mapa del sitio de La Laguna (Carballo (2007): 56 y Carballo, et al. 2013: 12 mapa 1. <i>en prensa</i> ).....	153
Imagen 52 e Imagen 53. Detalle de unidad de excavación y reconstrucción del área donde fueron localizados fragmentos de las vasijas efigie del PALL. ....	154
Imagen 54 Figura h) .....	155
Imagen 55 Planta de estructura 12M-3 perteneciente al sitio de la Laguna .....	155
Imagen 56 Figura e) .....	158
Imagen 57. Mapa del centro de México donde se muestran las cuatro áreas de investigación del proyecto La laguna, así como otros sitios del Formativo. (Lessure <i>et al.</i> 2013: 226). ....	159
Imagen 58.Figura i) Olla de Huehuetéotl.....	161
Imagen 59, Figura j) (pieza de Tlaxcala de contexto sin definir, sala del Preclásico MNA). ....	162
Imagen 60. Ubicación de la aldea de Tetimpa, respecto a otros sitios de la Cuenca.(Plunket P. y Uruñuela G. 2008: fig 1).....	163
Imagen 61. Adoratorio domestico al interior de un conjunto doméstico, Tetimpa, Puebla. (Plunket P. y Uruñuela G. 2008: 4).....	165
Imagen 62. Mapa esquemático que muestra la ubicación de Sierra Volcánica del Chichinautzin y otros conos monogénicos. También se muestran los grandes estratovolcanes, sitios arqueológicos y ciudades (Siebe, Claus <i>et al</i> 2004: 204).....	166
Imagen 63, Figura k) Pequeño <i>xantil</i> , figurilla de Tetimpa, Puebla.....	168

Imagen 64, Figura f) .....	170
Imagen 65 e Imagen 66. Vasija efigie, representando un posible Huehuetéotl. Reportada para el Preclásico Medio posiblemente del sitio de Totimehuacan, Puebla. (Museo Regional de Puebla). .....	171
Imagen 67. Brasero con representación de Huehuetéotl .....	171
Imagen 68. Plano de la Cuenca de Oriental adaptado, se muestra en rojo algunas de las áreas mencionadas por Seler. (García Cook 2010, arqueología No. 45, adaptado). .....	173
Imagen 69, Figura l)                      Imagen 70, Figura m) .....	175
Imagen 71                      Imagen 72. ....	176
Imagen 73.                      Imagen 74. ....	176
Imagen 75.                      Imagen 76. Imagen 77. ....	176
Imagen 78.                      Imagen 79. Imagen 80. ....	177
Imagen 81. Mapa de asentamientos en Mesoamérica durante el Formativo Tardío (Clark John E. y Richard D. Hansen. 2000: 13).....	178
Imagen 82, Figura b)                      Imagen 83, Figura n) .....	182
Imagen 84. . Vista aérea de la pirámide de Cuicuilco, la zona donde fue localizado la figura c de Huehuetéotl, se ubica una zona más al sureste (Siebe, Claus. 2000:49, fotografía tomada en 1997). .....	183
Imagen 85, Figura c) .....	184
Imagen 86. Figura o) .....	185
Imagen 87. Mapa de volcanes con actividad durante el Formativo y algunos sitios referidos en el texto. ....	186
Imagen 88. Mapa esquemático que muestra la Sierra volcánica Chichinautzin y la ubicación de Xitle en la margen suroeste de la cuenca de México (Siebe, Claus et al, 2004:208) .....	187
Imagen 89, Figura d) La imagen de la izquierda es el Huehuetéotl que reporta Carballo, es referida por Gamio en dos artículos respecto a las excavaciones del pedregal de San Ángel y Copilco.....	190
Imagen 90. Mapa de ubicación de los sitios de Terremote- Tlaltenco y Temamatla al sur de la Cuenca de México (Serra Puche y J. Carlos Lazcano, 2009).....	193

Imagen 91, Figura m) .....	197
Imagen 92, Huehuetéotl del Zapotal, Ver. ....	202
Imagen 93, Figura p) .....	203
Imagen 94. Mapa de las subárea culturales de la Costa del Golfo e Imagen 95, figura q, Huehuetéotl del sitio de La Joya, Ver. ....	204
Imagen 96, Representación del Dios Viejo 5F.....	207
Imagen 97, Imagen 98, Imagen 99, Figuras r) Braseros procedentes de San José Mogote y Montenegro, localizados en el Museo de sitio de Oaxaca. ....	208
Imagen 100. Plano de ubicación de la zona con tradición Chupícuaro (Darras 2006). .....	211
Imagen 101. Mapa de la zona correspondiente a las cuencas lacustres Michoacán (Carot, Patricia 2008. Mapa 1: 26).....	214
Imagen 102, Figura f) Antiguo dios viejo del fuego. Loma Alta.....	215
Imagen 103, Curicaveri del Posclásico.....	215
Imagen 104, Vasija procedente del Chanal, Colima .....	218
Imagen 105, Representación tardía de vasija-efigie.....	218
Imagen 106. Ubicación de las canchas de juego de pelota.....	223
Imagen 107. Esquema evolutivo de la forma de los juegos de pelota mesoamericanos, (Taladoire, Arqueología Mexicana 2000). ....	224
Imagen 108. Representación de juego de pelota, Códice Borbónico .....	225
Imagen 109 e Imagen 110. Representaciones de juegos de pelota Códice Laúd y Fejérváry-Mayer respectivamente. (www.famsi.org/investigación/códices.).....	226
Imagen 111. Representación de juego de pelota .....	226
Imagen 112. Sacrificio humano por decapitación.....	227
Imagen 113. Estela 21 de Izapa, Chiapas, .....	228
Imagen 114. Tablero 4 Juego de Pelota Sur, Tajín (http://www.arqueomex.com/S2N3nMentirasVerdades120.html) .....	228
Imagen 115. Isométrico del Conjunto Juego de Pelota 6 Cantona, Puebla.....	230
Imagen 116. Vasija foránea procedente, posiblemente del Bajío.....	231
Imagen 117 e Imagen 118. Figura C1) Huehuetéotl localizado en la pirámide o Estructura principal (entierro 8) del CJP6.....	232

Imagen 119, Figura C2) Representación de brasero- Huehuetéotl localizado en el entierro 13. ....	233
Imagen 120. Planta general del Conjunto Juego de Pelota 6, el círculo grande al oriente de la Estructura 1 o pirámide muestra el área donde se localizó la escultura del Huehuetéotl completo, el círculo chico al lado de la escalinata muestra la ubicación de la cista 8 donde se localizó la escultura fragmentada del Huehuetéotl con huellas de uso (Castañeda, 1993).....	234
Imagen 121. Planta de CJP9.....	236
Imagen 122. Planta de delimitación del altar CJP9 .....	237
Imagen 123. Ubicación de la escultura de Huehuetéotl al exterior del altar. ....	238
Imagen 124 e Imagen 125, Figura C3) representaciones de la escultura de frente y vista de espaldas, notando la falta del brasero y plano en corte de su ubicación, sobre los restos del infante. (García Cook 2005) .....	239
Imagen 126. Corte del pozo de sondeo, ubicación de la escultura de Huehuetéotl, CJP 9. ....	240
Imagen 127. Xiuhtecuhtli .....	242
Imagen 128. Plano de ubicación de la Unidad 12 y cercanía con el CJP 1.....	246
Imagen 129. Planta de excavación en Unidad 12, pozo 8 obsérvese al sur de pozo la escultura de Huehuetéotl. (Dibujo de Martínez Calleja 2004).....	247
Imagen 130. Vista de la planta de excavación en Unidad 12, nuevamente se aprecia la cabeza de la escultura, la cual fue localizada separada (rota) del cuerpo (Dibujo de Martínez Calleja 2004). ....	248
Imagen 131, Imagen 132 e Imagen 133. Excavación donde se aprecia la escultura cuerpo, cabeza y ubicación con respecto a las cistas. ....	249
Imagen 134, Figura C4). Escultura en laboratorio, fragmentada, se parecía la sección interna del brasero, la cual está ligeramente excavada.....	251
Imagen 135, Figura C4) Huehuetéotl Museo de Sitio de Cantona INAH.....	252
Imagen 136, Figura C5). Huehuetéotl Museo Regional de Caltonac.....	252
Imagen 137. <i>Ubicación de la cista en la cima de estructura 1 de la</i> .....	253
Imagen 138. Plano de ubicación de unidad 2 y estructura 21, donde se localizó el Huehuetéotl C6 y la ofrenda de frijoles (Zamora Rivera Mónica, 2013). ....	255

Imagen 139. Alzado de estructura 21 y 22, unidad 2, Cantona.....	256
Imagen 140, Imagen 141 e Imagen 142. Planta del área <i>in situ</i> de concentración de los frijoles y ubicación de la escultura de Huehuetéotl, así como imagen del proceso de excavación. (Zamora Rivera Mónica, 2013). .....	258
Imagen 143 e Imagen 144. Muestra de frijoles carbonizados colectados y representación en piedra del Huehuetéotl C6. ....	259
Imagen 145. Vista desde el oriente de la fachada de Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra. ....	261
Imagen 146. Sección sur de la Acrópolis, ubicando la Plaza Central en rojo y el CJP6 en verde.....	262
Imagen 147. Primeras nueve esculturas fálicas localizadas en escaleras de Estructura 1 Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra. ....	265
Imagen 148. Planta de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, en círculo se ubica el área de 1er entierro ofrendado y en asociación a los nueve falos .....	266
Imagen 149. Planta de área de excavación en la cima de Estructura 1, Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra 1994.....	267
Imagen 150. Vista de área de excavación cima de pirámide (Estructura 1), Plaza Central 1994.....	268
Imagen 151 e Imagen 152. Detalle de elementos culturales localizados en la cima de la pirámide (Estructura 1) Plaza Central 1994. Escultura fálica, entierro múltiple de cráneos, y huesos largos en forma de cruz (cista 3), lapida de piedra con doble cruz en altorrelieve como base. ....	269
Imagen 153. Cruz formada con dos .....	269
Imagen 154. Pozo ubicado en la superficie de la estructura 1, Plaza Central.....	270
Imagen 155 e Imagen 156. Brasero completo y máscara, como parte de la ofrenda localizada en 1994.....	270
Imagen 157 e Imagen 158. Vasija y máscara Tláloc procedentes de Cantona (al momento 2013) éstas son las únicas dos representaciones de una deidad distinta a las de Huehuetéotl dentro del sitio.....	271
Imagen 159. Vista general de “La Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra”, vista desde el oriente (el Palacio). Se distingue el área de excavación en el 2003. ....	275

Imagen 160 e Imagen 161. Vista de la primera escultura fállica <i>in situ</i> , localizada en el 2003, obsérvese la orientación con el centro de la pirámide y el “mascarón” en la base. Detalle de la escultura. ....	280
Imagen 162, Imagen 163, Imagen 164 e Imagen 165. Detalle de forma y estilo de esculturas fállicas de la unidad. Arriba conjunto de nueve falos localizados durante la temporada de campo 1993, en el 4° escalón de la pirámide. Debajo se observan los dos falos localizados en la temporada 2003. Y al centro el ubicado sobre la cima de la pirámide en 1994.....	281
Imagen 166 e Imagen 167. Bastón de mando y cuenta en forma de batracio.....	282
Imagen 168 e Imagen 169.....	289
Imagen 170 e Imagen 171.....	289
Imagen 172 e Imagen 173.....	289
Imagen 174, Imagen 175 e Imagen 176. Florero modificado para contexto ritual en cerámica del tipo Mancuernas. Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra 2003..	290
Imagen 177.....	291
Imagen 178. Entierro No.2 en el contexto del 2003 en la Plaza central o de la fertilización de la tierra, pueden apreciarse al menos 2 de las 3 navajillas prismáticas insertadas probablemente en tejido muscular de un individuo sacrificado. ....	295
Imagen 179 e Imagen 180. Huehuetéotl localizado en la “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra” 2003. Vista de frente y perfil.....	299
Imagen 181 e Imagen 182. . Detalle del rostro de escultura localizada en 2003 en Cantona y la otra imagen es de las reportadas por Seler para la región de Quimixtlan, Puebla. ....	300
Imagen 183. Plano de la “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra” mostrando la retícula general, al pie de la escalinata se observa el área de ubicación de la cista y el contexto donde se colocaron las esculturas fállicas y el Huehuetéotl. ....	301
Imagen 184 Escultura de Huehuetéotl <i>in situ</i> . ....	302
Imagen 185. Detalle del cráneo al interior de Huehuetéotl.....	303
Imagen 186. Posición de la escultura de Huehuetéotl y algunos elementos asociados, Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra .....	304
Imagen 187 Representacion de Huehuetéotl localizada en la Plaza Central 2003. ...	305

Imagen 188 e Imagen 189. Representaciones de autosacrificio en Códice Duran y Lamina no. 9 de Códice Florentino.....	310
Imagen 190, Imagen 191, Imagen 192 e Imagen 193. Vasijas miniatura, navajillas de autosacrificio y escultura falica, con ápice mostrando detalle de autosacrificio .....	311
Imagen 194 Dintel 24 de Yaxchilan, con representacion de autosacrificio .....	312
Imagen 195, Imagen 196, Imagen 197 e Imagen 198.....	313
Imagen 199. Isométrico de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra representando la visión de universo mesoamericano (postes), rumbos y centro o axis mundi.....	314
Imagen 200. Representación esquemática del universo mesoamericano en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra .....	316
Imagen 201 y esquema haciendo referencia de un individuo que muestra marcas de sacrificio en brazo derecho, dentro del contexto ritual en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra 2003. ....	317
Imagen 202 e Imagen 203. Muestra vasija del tipo Mancuernas y cráneo con incrustación de vasija, en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra 2003. ....	318
Imagen 204. Práctica de decapitación.....	319

## INTRODUCCIÓN.

Ubicada geográficamente entre los municipios de Tepeyahualco de Hidalgo y Cuyuaco, en la parte norte de la Cuenca de Oriental, del Estado de Puebla, Cantona es una compleja ciudad prehispánica que se asienta sobre un malpaís (derrame andesítico-basáltico) o pedregal. Esta ciudad mantuvo una ocupación por más de 1,600 años continuos en una superficie aproximada de 1,453 ha., llegando a albergar cerca de 90 mil habitantes (700 d.n.e), cantidad estimada para el periodo de mayor ocupación. Esta ciudad-estado cuenta con amplias unidades arquitectónicas: habitacionales, de élite y populares; vías de circulación internas y externas (que la comunican con sitios de la periferia y yacimientos de materias primas), talleres, mercados, una zona cívico-religiosa principal o Acrópolis y otras zonas secundarias, recintos ceremoniales en conjunto con juegos de pelota (plaza sencilla o doble con cancha) plazas cerradas con pirámide, al menos un Palacio, entre otros elementos arquitectónicos que la conforman.

Dentro de la Acrópolis se localiza La Unidad 9, “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra”, conjunto arquitectónico de tipo ceremonial ubicada hacia el centro-sur del sitio. Esta unidad arquitectónica fue investigada durante las temporadas de campo de 1993 a 1994 (exploración y excavación), en casi el 90% de su extensión; sin embargo, en el 2003, se lleva a cabo un sondeo que arrojó la localización *in situ* de una escultura fálica y algunos entierros que se continúan a lo largo y ancho del pozo inicial. El contexto hallado en una extensión máxima de 14 m<sup>2</sup> estaba delimitado por grandes bloques de piedra colocados a manera de “cista”,<sup>2</sup> en cuyo interior también se halló una escultura antropomorfa elaborada a partir de un bloque de toba volcánica en color gris, que representa a *Huehuetéotl* o “Dios Viejo del Fuego”.

En conjunto y asociado a la escultura de *Huehuetéotl*, se ubicó una gran cantidad de elementos culturales entre los que destacan: dos esculturas fálicas, diez vasijas de cerámica, completas y de diferentes medidas (vasos miniatura, vasos grandes, floreros), dos conjuntos o lotes de navajillas prismáticas muy delgadas, definidas como

---

<sup>2</sup> Elemento funerario delimitado por piedras.

de “autosacrificio”, un bastón de mando elaborado en piedra caliza blanca; once cuentas de piedra verde distribuidas en aproximadamente 13 entierros, los cuales se intuye (por la disposición de los cuerpos), fueron desarticulados<sup>3</sup> y colocados alrededor del *Huehuetéotl* y los falos.

La temporalidad de dicha escultura se ubica hacia el término de la fase cultural definida como *Cantona I* (600 a.C. al 50 d.C.) e inicios de la fase *Cantona II* (50 al 600 d.C.) que correspondería a los periodos culturales llamados Formativo Terminal o Tardío al Clásico Temprano (Protoclásico)<sup>4</sup>.

Uno de los elementos primordiales que dan origen a la vida en la tierra y posteriormente para la subsistencia del ser humano ha sido el fuego. Sacralizado, divinizado, incluso temido; constituyó, no sólo para las religiones mesoamericanas sino para el resto del mundo, un elemento de jerarquía. La importancia de su generación, las transformaciones que causaba a quien o quienes se exponían a él, las implicaciones que significó el crearlo, poseerlo, controlarlo (o no) pasaron a ser objeto de su veneración, su culto y su mitificación. Por ellos es retomado y plasmado en objetos e imágenes de divinización.

*La aparición del astro rey es de gran relevancia puesto que[...] el Sol y su elemento asociado, el fuego, simbolizan la creación y el origen, el primero del mundo y el segundo de la vida social y cultural.*<sup>5</sup>

No menos importante fue el fuego como objeto de veneración para los habitantes de Cantona, los cuales le representaron en objetos que le contenían o simbolizaban, como se puede percibir en los vestigios localizados dentro del sitio: braseros y representaciones de la divinidad asociada a dicho elemento<sup>6</sup>. Elemento que fue

---

<sup>3</sup> Montero Guzmán, M. Donají. (mayo, 2004). *Excavaciones en la Plaza Central o Plaza de la Fertilización de la Tierra*. (Informe final), INAH, DEA, México: 11-15.

<sup>4</sup> Cuadro de fechamiento de C<sup>14</sup> de Cantona en: García Cook, Ángel. (2004). *Cantona: ubicación temporal y generalidades*. Arqueología, México, INAH (33): 93- 95. (véase en anexos).

<sup>5</sup> Limón, Silvia (2001b)). *El Fuego Sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales* (Vol. 428. Colección Científica. Serie historicas). México: INAH-UNAM: 33.

<sup>6</sup> Para afirmar este dato se están tomando en cuenta las representaciones que intuyo están asociadas a dicha deidad y proceden de distintas excavaciones en temporadas de campo que van de 1993 a 2011, así como por diferentes investigadores que han colaborado en el PAC. Quedará descrito en el capítulo IV de esta investigación.

utilizado para convertirlo en un posible culto el cual es posible inferir en el contexto que fue localizado en la “Plaza de la Fertilización de la Tierra” en Cantona, Puebla.

En el Capítulo I se hace referencia a los antecedentes históricos y clasificaciones que se manejan para el primer periodo cultural en Mesoamérica (espacialidad y temporalidad). Se describirá de forma generalizada la conformación del periodo Formativo en el Centro de México y la Cuenca de Oriental como principales áreas de interés para este trabajo de investigación; así mismo se presenta una aproximación a la historiografía de Cantona, desde sus antecedentes poblacionales hasta la integración y conformación de la ciudad y sus principales áreas de estudio (la parte cívico-religiosa) para describir, de forma general, el punto central donde surge el objeto de estudio (la escultura de Huehuetéotl de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra). Se abordarán las consideraciones generales respecto a la cosmogonía mesoamericana, desde el concepto de religión en Mesoamérica, como algunos aspectos relevantes dentro de esta investigación (origen del universo y sus componentes simbólicos).

La evidencia arqueológica respecto a la imagen e idea de Huehuetéotl dentro de Cantona nos muestra un concepto con respecto a su función, dictando probablemente, que este dios cumplió con la función de ser el protector de la ciudad, “la Deidad Tutelar”, a finales del periodo Formativo.

Siguiendo la premisa de que las ideas y creencias son producto de la forma de pensar de diversos grupos sociales, no se debe de descartar la posibilidad la coexistencia de distintos puntos de vista, para ello es necesario el uso de distintas teorías que coadyuven al entendimiento e interpretación de lo que se pretende demostrar a través de los materiales arqueológicos.

Dentro del Capítulo II abordaremos las concepciones de mito, rito y símbolo, las características de elemento ígneo como componente primigenio (primordial) en el mundo y en la concepción religiosa mesoamericana, así como su iconografía. También se hará referencia a las deidades tutelares para centrarnos en las concepciones del origen del Dios del Fuego en las fuentes; la cantidad de apelativos o advocaciones

como es encontrado en documentos y bibliografía serán un elemento clave para entender su cargo.

Silvia Limón menciona que pese a que Sahagún se refiere a Huehuetéotl como un dios de menor importancia, “*Se trata de una deidad polisémica[...]*”<sup>7</sup> a la cual se le nombraba por sus diferentes advocaciones (apelativos) y/o por sus atributos específicos, que indican, su asociación con el fuego y otros elementos de la naturaleza, así como con determinados conceptos cosmogónicos, por lo cual es localizado en distintos planos o ámbitos del cosmos: cielo, tierra e inframundo, incluyendo el *axis mundi*, en el caso de la imagen en cuestión mítica, por lo tanto el fuego pasó a ser un elemento simbólico (asociado al dios). En consecuencia, las interpretaciones que se tengan de la deidad ya sea como símbolo dominante o símbolo instrumental de acuerdo a las categorías de Turner,<sup>8</sup> serán referidas según el contexto, para lograr un mejor entendimiento y demostración de las hipótesis y objetivos.

Al introducirnos en el Capítulo III tendremos una aproximación al origen según el dato arqueológico, mostrando como referencia el vínculo de dicha deidad con otras zonas geográfico-culturales basando la investigación en las evidencias arqueológicas de representaciones similares con temporalidad temprana. Planteamos que estas representaciones tuvieron su origen en grupos asentados básicamente en el Altiplano Central; por tanto centraremos esta investigación en las regiones de Tlaxcala, Puebla y la Cuenca de México, así mismo y con fines comparativos, Oaxaca, Veracruz y Occidente, algunos de los cuales al margen de la actividad magmática de algunos volcanes activos durante este periodo cultural, acrecentaron el culto hasta institucionalizarlo, manteniéndole continuidad y enriqueciéndose de elementos iconográficos con grupos de tradición teotihuacana en etapas posteriores y algunos de habla nahua para periodos muy tardíos.

La imagen de *Huehuetéotl* como sus significantes, responden a un paradigma que lo relaciona con la propiedad del elemento, la condición fundamental del origen en

---

<sup>7</sup> Limón, Silvia (2001a) El Dios del Fuego y la Regeneración del Mundo. (I. UNAM, Ed.) *Estudios de Cultura Náhuatl*.(núm. 32): 51.

<sup>8</sup> Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. México: Siglo XXI: 47.

el mundo, como fuente calórica y símbolo de transformación, entre otros significados. Su presencia no solamente se centró en la importancia que tenía el numen en diversos grupos sociales asentados en las márgenes de volcanes o en los cuales eran éstos parte del paisaje cómo espacio visual que les rodeaba, que les era por demás significativo; sino la presencia del dios en distintos ámbitos de la vida particular y social de los grupos que le veneraban. De tal forma, estas características se transformaron en una especie de culto (se estandarizaron algunas características de la deidad), respondiendo ante un fenómeno producto de la cultura material, así como a las formas de pensar del ser humano que lo creó y más aún, quien le rindió culto; Hodder nos dice al respecto:

*[...]tiene diversos aspectos distintivos que hacen que juegue un rol fundamental en el control de la variación de significados” y que “la fijación” de los significados es quizá más manifiesta en los centros de control y en los rituales públicos. En ellos se concentran los diversos ámbitos de la cultura, los elementos opuestos, y se establecen las estructuras dominantes.<sup>9</sup>*

Dentro de la evidencia arqueológica estas manifestaciones religiosas tuvieron un origen y son los contextos donde son localizadas estas representaciones quienes dan respuesta a ello.

En el Capítulo IV nos centraremos en Cantona haciendo una revisión general del asentamiento, en la cual veremos la presencia de distintas representaciones de la deidad en contextos diferentes, ligados básicamente a recintos ceremoniales. La presencia de la deidad en juegos de pelota, independientemente de que las representaciones no se encuentren en las canchas o elementos arquitectónicos de estas áreas, sí se ubican en las pirámides que conforman estos conjuntos. La importancia de esta actividad lúdica en asociación con el fuego como elemento y la deidad y sus posibles interpretaciones.

Así mismo se abordan los resultados y pormenores de las exploraciones en otras unidades arquitectónicas catalogadas como de élite y su presencia en contextos ligados a unidades habitacionales en asociación con frijoles. Lo que nos comenzará a confirmar

---

<sup>9</sup> Hodder I. *Op cit*: 180-181.

por medio de la imagen, que la presencia del dios refuerza el concepto de deidad tutelar dentro del sitio, al menos para el periodo Formativo Terminal.

El apartado que habla de los antecedentes arqueológicos dentro de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, serán parte fundamental para comenzar a visualizar que este recinto ceremonial tuvo la función específica de recrear y tributar de manera alegórica a la fertilidad, tanto en el plano espacial como simbólico. Los contextos asociados a falos localizados en la cima de la pirámide principal o Estructura 1, en las escalinatas casi al pie de ellas (4° escalón) y la localizada en la temporada de campo que se maneja en esta investigación (2003), nos remitirán a las posibles interpretaciones que pudieron celebrarse dentro del este recinto ceremonial.

El presente trabajo plantea establecer que la deidad denominada Huehuetéotl, fue un personaje con un arraigado culto en la ciudad de Cantona, amén de que es la representación de una divinidad mayormente localizada tanto en saqueos -dentro del sitio- como en excavaciones controladas (el sitio cuenta con elementos que muestran a otra deidad: *Tláloc*), tomando en cuenta el contexto y los elementos asociados en la excavación, los cuales determinan y justifican su función.

Para finalizar el capítulo V, se describirán los elementos localizados en el contexto en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, en cual fue pretexto para dar seguimiento a los orígenes del Dios Viejo del Fuego.

La descripción de los materiales culturales asociados desde las cuentas de piedra verde, así como la cerámica que nos facilitará el fechamiento del contexto, la interpretación de la lítica (esculturas), y la lítica tallada y pulida (herramientas de obsidiana) en asociación con el material óseo, será fundamental para las interpretaciones de autosacrificio y sacrificio. Se describirá la imagen de la deidad en sus aspectos morfológicos y simbólicos para entender la función que tuvo *Huehuetéotl* en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra.

Se hará una reseña de las interpretaciones de dos prácticas oblativas (autosacrificio y sacrificio), basando las interpretaciones en la evidencia arqueológica, análisis osteológico y referencias que tenemos de las fuentes antiguas e

investigaciones actuales, para englobar la información y dar respuesta a las interpretaciones que se tienen y que hemos expuesto en referencia a esta deidad.

La presente investigación define una relación entre el objeto (Huehuetéotl) y las creencias en la vida cotidiana de los habitantes de esta urbe prehispánica y aporta un nuevo enfoque para futuros estudios que deseen compartir el conocimiento de un proceso histórico basado en evidencias arqueológicas. Que a su vez demuestren una relación entre mito y rito, particularmente de la deidad vieja del fuego y el elemento ígneo como tal, la cual establezca un mejor entendimiento y conocimiento del pensamiento de una de las culturas que poblaron el centro de norte de la Cuenca de Oriental en México.

Por tanto basándonos en datos arqueológicos es que intentaremos dar respuesta a las hipótesis planteadas en donde la presencia de *Huehuetéotl* como el Dios Viejo del Fuego respondió a un culto ancestral surgido en el Preclásico o Formativo Medio y al llegar a Cantona poco tiempo después (Formativo Terminal), sus habitantes le dieron la categoría de elevarlo al rango de ser su Dios Tutelar al menos durante este periodo ocupacional.

25 Octubre de 2013, Centro Histórico, Ciudad de México.

## **FUNDAMENTACIÓN METODOLÓGICA.**

### **ANTECEDENTES DEL PROBLEMA.**

La presente investigación plantea la temporalidad del objeto de estudio hacia el Formativo Terminal (150 a.n.e. al 200 d.n.e), periodo comprendido dentro del Preclásico Tardío en transición al Clásico Temprano, el cual correspondería al Protoclásico para la Cuenca de México (100 a.n.e al 200/250 d.n.e.); hasta el momento, la información e interpretaciones asociadas a contextos arqueológicos (de este periodo) únicamente determinan la procedencia de las representaciones de *Huehuetéotl* en los sitios donde han sido localizadas, más no refieren a un posible origen de esta tradición cultural; así mismo no existe información que unan o liguen una práctica en referencia a la estética o elaboración, distribución y/o intercambio de estos elementos culturales, entre las regiones del Altiplano Central y otras zonas con temporalidades similares, ya que los registros se centran en la mera descripción del material y su asociación directa con los ritos y atributos de la deidad.

### **PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN.**

1. ¿Quién era, el Dios Viejo del Fuego dentro de la concepción religiosa mesoamericana desde sus orígenes?
2. ¿Qué dicen los mitos al respecto y cómo eran esos ritos?
3. ¿En dónde y bajo qué circunstancias inicia el culto a esta deidad?, ¿Qué revela la evidencia arqueológica?
4. ¿Qué función cumplió esta deidad en los contextos de Cantona?
5. ¿Cuál era la importancia que tenía el fuego en el pensamiento de los habitantes de Cantona?
6. ¿Está evidenciada la recreación de un mito de origen a través de la simulación ritual en el contexto localizado en la “Plaza Central o de la Fertilización” en Cantona?

## **HIPÓTESIS:**

1. Se demostrará, a través del análisis de los elementos simbólicos, que la presencia de Huehuetéotl y el ritual en donde aparece el fuego, están relacionados con el mito de origen sobre la ubicación del Eje cósmico. Pasando a revelar un posible mito fundador de Cantona ya que al parecer cumplió con funciones de apertura, comienzo, renovación, cambio y fertilidad, ligado a distintos ritos en determinadas festividades anuales.

2. Se demostrará que el culto a Huehuetéotl se desarrolló en la amplia zona de influencia del Centro de México a mediados del Formativo en específico en la zona del Valle de Puebla-Tlaxcala. Y a través de relaciones comerciales y/o de posibles alianzas, se fue difundiendo por la región hasta llegar a Cantona, durante el Formativo Terminal (Preclásico Tardío). Donde el fuego fungió como elemento de suma importancia (por su poder de transformación y relación entre su origen ígneo y la cosmogonía), la correlación directa con los medios de producción (la alfarería, producción agrícola -quema y roza-), las relaciones geográfico-culturales así como el contacto con el medio ambiente hicieron florecer y consolidar este culto.

## **OBJETIVOS GENERALES**

1. Detallar y analizar los mitos de origen para determinar qué convirtió a Huehuetéotl en la deidad tutelar de Cantona durante el Formativo Terminal y el papel que jugó esta deidad en la concepción del origen cosmogónico mesoamericano; y relacionarlo con los elementos simbólicos tanto del contexto localizado en la “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra” en Cantona, como los otros contextos de los sitios donde aparezca asociada esta deidad.
2. Describir y analizar los contextos ubicados en distintas zonas con relación espacio-temporal (geográfico-culturales y pertenecientes al periodo Formativo o Preclásico mesoamericano) para verificar la relación que tenía esta deidad con la cultura en su contexto e inferir la ruta que llevó el culto a Cantona.

## **OBJETIVOS PARTICULARES**

- Interpretar algunas de las festividades relacionadas con el culto al fuego y en donde Huehuetéotl regía de manera unívoca.
- Describir las características de las representaciones escultóricas de Huehuetéotl localizadas en Cantona y analizar sus asociaciones con los elementos descritos en la fuentes.
- Relacionar el culto y sus expresiones plásticas mediante el análisis de los contextos arqueológicos para sitios con temporalidades similares y sus manifestaciones tempranas.
- Comparar las características o rasgos de permanencia en Mesoamérica basado en las representaciones gráficas de Huehuetéotl.

## **MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL (ESTADO DE LA CUESTIÓN)**

Si bien en la arqueología, la ideología está sujeta a los escenarios de la cultura material y a las interpretaciones que cada grupo tenía de ellas, existen indicadores arqueológicos que detonan las generalidades de estas interpretaciones, de tal forma que las particularidades serán interpretadas dentro de las variables del grupo que las crea. Estos rasgos serán las que le den sentido a la gama de interpretaciones que se tenga de un objeto en particular, y en el caso de la religión las que aporten la mayor parte de las características de estas formas de pensar.

Para el sustento arqueológico se plantea la posibilidad de abordarlo desde la arqueología Posprocesual que basa su enfoque en que los procesos culturales están contenidos en significados tanto de una estructura, así como de un proceso (histórico, sistémico o socio-individual) y la cual responderán a un planteamiento dentro de la investigación. Esta postura retoma aspectos de otras teorías como el estructuralismo, la teoría de sistemas y la arqueología contextual entre otras, para dar una explicación que plantee vínculos significativos entre lo material y lo ideal.

No parece posible reaccionar contra este análisis de la contextualidad del conocimiento arqueológico, afirmando que el método permitirá diferenciar entre las diversas interpretaciones del pasado. El positivismo, las Teorías del

Alcance medio independientes, del análisis materialista[...] todos ellos aparecen ligados a supuestos sociales específicos de la actualidad: el método también es ideológico.<sup>10</sup>

Para este caso, se sugiere la existencia de un paradigma (modelo o patrón) en relación a la existencia del culto a Huehuetéotl en Cantona. Esto es la forma en cómo es concebido el concepto (fuego-culto-deidad-Huehuetéotl) y establecer la relación que guarda con la imagen, mediante el análisis interpretativo de la iconografía de la imagen de la deidad, nos permitirá aproximarnos a una explicación de su presencia.

Dentro del exuberante panteón mesoamericano, encontramos que los dioses creados por el imaginario del hombre surgieron a partir de la necesidad de explicación frente a fenómenos de diversos tipos que les rodeaba y ante los cuales imperaba una necesidad de controlarlos, justificarlos, repetirlos (en el sentido ritual) y hasta apropiarse de ellos. Es posible que el hombre ante la imperiosa inexistencia de creencias fundamentadas en el principio de lo que serán sus bases religiosas, comience a concebir -en el sentido ideológico y estético- y transformar las materias primas, en elementos que le serán relevantes para la creación material y conceptual de sus dioses.

Silvia Limón Olvera aborda en dos textos: *El Dios del Fuego y la Regeneración de Mundo y el Fuego Sagrado*, un extenso estudio referente a la concepción, función y simbolismo del fuego en la cosmovisión mesoamericana. Limón detalla las cualidades, las manifestaciones, la inserción dentro de los mitos de la significación del fuego y su representación en imagen (y conceptos) de esta deidad desde su origen. La significancia binaria se manifiesta en distintos aspectos pues como dice la autora,

[...]para los nahuas el fuego representó el aspecto masculino y fecundador del mundo[...] este sistema binario también se expresó simbólicamente a través de los colores pues el rojo y amarillo representaban al fuego y a la parte masculina del cosmos.<sup>11</sup>

Como se ve, Limón no refiere un estudio de los contextos en donde hayan sido localizadas estas representaciones.

---

<sup>10</sup> Hodder, I (1988) *Intepretación en Arqueología. Corrientes actuales*. (M. Aubet, Trad.) Barcelona, España: Grupo Editorial Crítica. Grijalbo, p.p. 200-201

<sup>11</sup> Limón, S. (2001b) *Op cit*: p.28.

Las excavaciones de los 30's en Ticomán, en la Cuenca de México, por George Vaillant (1932) arrojan, a través de excavaciones estratigráficas controladas y estudios comparativos de las materias primas, una secuencia ocupacional durante el Preclásico o Formativo para la zona de la Cuenca de México. En la descripción de los materiales localizados, básicamente incensarios y escultura del periodo Zacatenco-medio, se obtiene un fragmento de figurilla (cabeza) el cual fue elaborado en arcilla cruda y muestra rastros de uso; a lo que Vaillant alude puede representar al "Dios Viejo".

Para las excavaciones realizadas en el Arbolillo durante la fase Ticomán, Vaillant menciona que la experiencia en estas representaciones plásticas está más definida, estableciéndose una tradición cultural con elaboración temprana.

Al respecto Carballo (2007) expresa que el origen o surgimiento de culto de esta deidad se da en la región de Puebla-Tlaxcala evidente en contextos habitacionales, donde es más común entender la comunión entre el dios y el hombre. Por ello su evolución es menos marcada y tiene muy pocas modificaciones para periodos posteriores. Caso contrario sería el tema de las representaciones de Tláloc, las cuales tienen [...] un mayor impacto y son manipulados a gran escala por el Estado (rituales públicos del Estado que acentúan visiblemente la vida social, política y económica de la sociedad que los integra.<sup>12</sup>

En cuanto a los comentarios e investigaciones de los autores antes mencionados concuerdo en el caso de Carballo y García Cook/Merino Carrión,<sup>13</sup> quienes manifiestan que tanto el culto como las primeras representaciones se localizan hacia la zona del Valle Poblano-Tlaxcalteca. No sólo es hablar de tradición (culto) como en imagen, que sí bien se localizan algunas representaciones para las fases tardías del Formativo, es en el Clásico donde el culto es más arraigado, más fuerte, y de allí se disemina en todas direcciones a través de las rutas de intercambio, dentro de este corredor comercial donde se distribuyen mercancías; sin embargo, García Cook establece que

---

<sup>12</sup> Carballo (2007) *Op cit* p.p. 64-65.

<sup>13</sup> García Cook A. y Leonor Merino C (1988) Notas sobre la cerámica prehispánica en Tlaxcala. En C. N. MariCarmen Serra Pucho, *Ensayos de Alfarería Prehispánica e historia en Mesoamérica. homenaje a Eduardo Noguera Auza* (págs. 279-289). México: IIA- UNAM y (1991) Explosión Demográfica y los Centros de Ceremoniales. En *Tlaxcala: Una historia Compartida* (Vol. No. 3, págs. 87- 119). México: CNCA.

este origen proviene de zonas localizadas hacia las cercanías del Bajío en específico la región de Chupícuaro,<sup>14</sup> basado en la correlación de los materiales arqueológicos localizados en contextos de la región de Puebla- Tlaxcala y la zona en cuestión.

Expresándolo así: García Cook y Merino Carrión establecen básicamente una secuencia en cuanto las formas de *braseros efígie* para la fase Texoloc (Formativo) de Puebla-Tlaxcala, que daría como resultado una tradición cultural influenciada por Occidente (sobre la base de algunas características de los tipos cerámicos); más no menciona teoría alguna al respecto de los orígenes de dicha deidad

La Cuenca de México en estos tiempos –de 800 a 350 a.n.e– comparte algunos elementos culturales –cerámica, elementos arquitectónicos, entre otros-, con los habitantes del Valle poblano y de Tlaxcala –cultura Texoloc y Texoloc del Valle-, en estos lugares está presente la influencia cultural de Occidente –sobre todo en Tlaxcala- misma que también se presenta a estas en la Cuenca. El dios del fuego o dios viejo, Huehuetéotl también se reproduce en cerámica<sup>15</sup>.

La arqueología Posprocesual nos aporta mayor flexibilidad al permitir la utilización de otros marcos conceptuales (etnoarqueología, teoría de sistemas, estructuralismo, entre otros) para la descripción de los contextos, definición de conceptos claves, uso de diferentes métodos y elaboración de un análisis claro, preciso e interpretativo con respecto al fenómeno a estudiar (cultura material), Hodder expresa que:

[...]tiene diversos aspectos distintivos que hacen que juegue un rol fundamental en el control de la variación de significados” y que “la fijación” de los significados es quizá más manifiesta en los centros de control y en los rituales públicos. En ellos se concentran los diversos ámbitos de la cultura, los elementos opuestos, y se establecen las estructuras dominantes.<sup>16</sup>

Un ejemplo de ello es el aporte que nos da Michael Graulich<sup>17</sup> al retomar los datos obtenidos en las fuentes históricas, principalmente de Sahagún y Durán, así como *Memoriales y la Historia de los indios de la Nueva España* de Motolinía y los códices *Vaticano A*, *Telleriano-Remensis*, *Magliabecchiano*, por mencionar algunos;

<sup>14</sup> García Cook A. (comunicación verbal, dic 2012).

<sup>15</sup> García Cook y Merino, (1991) *Op cit*: 114.

<sup>16</sup> Hodder, (1988) *Op cit*: 180-181.

<sup>17</sup> 1999 A través de la etnohistoria.

donde se describen los sacrificios llevados a cabo por los indígenas en honor al dios del fuego, particularmente durante las fiestas de *Teotleco* “la llegada de los dioses” (12va festividad de las veintenas en relación al calendario mexica), hace referencia a otras deidades relacionadas con el fuego, que interactúan en esta fiesta mediante “rito simpático”<sup>18</sup> por medio del cual se recrea al sacrificio de un pasaje mítico en especial. Se celebra a la madre de los dioses; pero el principal acontecimiento es el “nacimiento” de los dioses masculinos que llegan a la tierra. Graulich hace alusión a otras advocaciones de *Huehuetéotl* como son *Xiuhtecuhtli*, “señor de la turquesa” o “del año”, también le dice “el viejo dios del fuego”, menciona que Tezcatlipoca va *dotado con los atributos del dios del fuego*; que serían otros sus apelativos, este dios es el último en llegar a esta festividad.<sup>19</sup>

Limón sitúa los orígenes de esta deidad asociada al fuego, al principio creador en cuanto a la importancia que tenía dicha energía en relación con su significado," [...]su culto se remonta a tiempos muy lejanos y, por tanto, fue uno de los elementos de la naturaleza más tempranamente deificados.<sup>20</sup> Alfredo López Austin (1985) describe un monolito identificado como el dios del fuego, el cual fue localizado en las excavaciones del Templo Mayor. Propone un método para "deshacer" en secciones los elementos iconográficos presentes en su objeto de estudio para pasar a su análisis de forma particular, grupal y en conjunto, y dar una precisa y clara descripción de los glifos presentes, así como la correlación con los mitos y la descripción presente en los textos y fuentes, el cual adecuándolo al contexto, puede servir de modelo para aplicar en este estudio.

El mito y el rito son respectivamente excelentes formas de verbalización y acción; pero las acompañan y enriquecen imágenes visuales (pictóricas y escultóricas)... hay indicadores cuyos significados se alcanzan sólo con las claves iconográficas...la imagen permite la revisión de los contornos, la

---

<sup>18</sup> Asociación de ideas o semejanzas y es un término acuñado por la escuela animista, utilizado por Frazer (1969), en la distinción de los tipos de ritos y *se fundamentan en la creencia, en la acción del semejante sobre lo semejante, de lo contrario sobre lo contrario y a la inversa* van Gennep. (2008) *Los ritos de paso*. (J. R. Martínez, Trad.) Madrid, España: Alianza: 17.

<sup>19</sup> “En el mito de la ciudad luminosa recabado por Mendieta, 1 600 dioses se encontraron con la tierra, exiliados por haber expulsado del cielo a un pedernal. Simultáneamente “nacían” de la tierra fecundada por la chispa-pedernal. Graulich (1999): 149.

<sup>20</sup> Limón Olvera, (2001b) *Op cit*: 83.

penetración de los sentidos, la relectura total que dará nuevas armas para entender el mito...y rito, y el canto, y el orden de una danza<sup>21</sup>.

Este entendimiento será importante para intentar corroborar que el contexto en donde se localizó al Huehuetéotl, es la representación de un rito asociado al fuego, el cual a su vez, tuvo gran significación entre los habitantes de Cantona e intuir sí en estas manifestaciones es posible encontrar una conexión u origen.

A contraparte, Víctor Turner (1988) menciona que el ritual es una secuencia estereotipada de diversos agentes como objetos, gestos, los cuales suelen determinarse en lugares y tiempo específicos, con la intención de “influir” tanto en la fuerzas naturales como en función del objeto(s) mismo, por quienes llevan a cabo esta manifestación y éstos pueden tener un carácter estacional (relacionado con los ciclos naturales), contingente (ante una situación de crisis) o adivinatorio (relacionado con el arte de adivinar). Por su parte López Austin (1996) concibe al mito como el conjunto de representaciones, convicciones, valores, tendencias, hábitos, propósitos y preferencias dispersos en distintas esferas de acción de los creyentes tal como enuncia Hodder.

Los símbolos de la cultura material, suelen ser más ambiguos que sus homólogos verbales, y lo que puede decirse de ellos suele ser mucho más simple. Los símbolos materiales son también duraderos y menos flexibles.<sup>22</sup>

En este caso partirá de la interpretación o interpretaciones que aporten las imágenes de Huehuetéotl y sus asociaciones que representen con el fuego y sus contextos.

Diferenciar el papel que jugó el elemento como símbolo será determinante en este estudio como dice Limón:

[...] es esencial tomar en cuenta el contexto en que un determinado símbolo aparece, puesto que dependiendo de aquél y de su posición estructural en el mito o en el rito se privilegian uno o varios significados, mientras que otros pasan a un segundo plano.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Lopez Austin (2008) *Op cit*: 124-125.

<sup>22</sup> Hodder I. *Op cit*: 150.

<sup>23</sup> Limón, S. (2001b) *Op cit*: 46-47.

Determinar, como dice Turner, si éste se constituyó como un elemento estructural -símbolo dominante- o elemento variable -símbolo instrumental- en relación con sus representaciones y los contextos del sitio.

El contenido de ciertos símbolos dominantes posee un alto grado de consistencia y constancia a través del sistema simbólico total, ilustrando la proposición que Turner hace de Radcliff-Brown de que "[...]un símbolo recurrente en un ciclo de rituales probablemente tendrá la misma significación en todos ellos."<sup>24</sup> Tales símbolos poseen considerable autonomía con los fines de los rituales en que aparecen. Un símbolo instrumental hay que contemplarlo en términos de su contexto más amplio, es decir, en términos del sistema total de símbolos que constituye un ritual dado. "[...]cada ritual tiene su propia teleología, tiene sus fines explícitos, y los símbolos instrumentales pueden ser considerados como medios para la consecución de esos fines."<sup>25</sup>

## **DISEÑO DE INVESTIGACIÓN: MÉTODOS, TÉCNICAS Y FUENTES DE CONSULTA**

Los métodos y las técnicas aplicadas dentro de la investigación siguen la línea tradicional de las aplicadas en la disciplina arqueológica: ubicación espacio-temporal (mediante el uso de gráficas, mapas, diagramas) de las piezas localizadas en Cantona y sus contextos que se engloben dentro del concepto de deidad vieja del fuego (Huehuetéotl), asociaciones al fuego (braseros o elementos efígie), para determinar si existe una relación en su ubicación, integrados en el contexto base y su correlación con otros posibles elementos culturales. Adaptar este mismo método a elementos similares en contextos externos (de otros sitios) de tal forma que nos permita, mediante esquemas, analizar sus temporalidades y contextos para correlacionar la información de origen.

El fechamiento de los materiales culturales asociados a la escultura del Huehuetéotl se ha realizado mediante el análisis tipológico -ya establecido- para la cerámica a través de una cronología específica en Cantona, la cual ha dado como

---

<sup>24</sup> Turner. (1980) *Op cit*: 34.

<sup>25</sup> Turner *Ibidem*. 1980: 35.

resultado la definición de cinco fases culturales para las temporalidades de asentamientos en el sitio. Para ello se establecieron los siguientes métodos: obtención del material, lavado y marcado, análisis para la clasificación, contrastación con las tipologías establecidas y los materiales asociados.

**Técnicas:** Se elaboró un análisis documental y arqueológico de los elementos asociados a dicha escultura, así mismo de imágenes realizadas para periodos similares que muestren características que los vinculan en cuanto a culto o tradición cultural; y de los contextos en el sitio que contienen información referente para observar si existe un patrón en distribución (por importancia, temporalidad, u otro) utilizando el levantamiento fotogramétrico que se tiene del sitio.

Se elaboraron tablas y gráficas para ubicar y entender las disposiciones espaciales de los elementos localizados a fin de comprender si existía relación entre éstos, así como de esculturas localizadas en otros sitios con temporalidades similares y correlacionamos la información a fin de establecer un patrón tanto en los contextos como en los diseños (elaboración) y otros posibles detalles.

**Fuentes de consulta:** Se revisaron fuentes arqueológicas (informes de excavación en el Archivo Técnico) de la unidad en donde fue localizada la escultura (antecedentes), así como informes y diarios de campo de los contextos donde se ubicaron representaciones de Huehuetéotl con temporalidades similares. Artículos que contenían información referente al tema de estudio tanto del sitio, como los asociados a la deidad y al fuego.

Así mismo se revisaron informes de campo y artículos relacionados con las apariciones –hallazgos- de elementos que simbolizan a dicha deidad para periodos tempranos. También se llevó a cabo la revisión de información relacionada con periodos posteriores para mayor referencia en cuanto a la evolución del patrón de transformación y continuidad de culto.

Finalmente se revisaron y analizaron fuentes documentales primarias: históricas orales y escritas de cronistas; que daban cuenta de las particularidades de dicha deidad

y sus asociaciones, interpretaciones iconográficas como dice López Austin "[...]para analizar la percepción de la representación física de los objetos al simbolismo limítrofe de la escritura."<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Lopez A. (2008) *Ibidem*: 33.

Mesoamérica, al igual que otra superárea donde se fusionaron diversas culturas para dar forma a una nueva y distinta totalidad social, dependió de la existencia de una red general de comercio capaz de ser utilizada para mantener, cualitativamente, una gran afluencia, constante y multidireccional de gente, mercancías e ideas; aspecto que resulta vital para la explicación de sus mecanismos operantes.

Jaime Litvak King  
El centro de México como una parte del sistema general de comunicaciones mesoamericano

## CAPÍTULO I. GENERALIDADES

### 1.1. ANTECEDENTES CULTURALES DURANTE EL FORMATIVO.

#### 1.1.1. Conformación cultural de Mesoamérica.

Mesoamérica es la denominación establecida por Paul Kirchhoff en 1943 (publicada en 1960)<sup>27</sup> para una extensa área o territorio (súper-área) compartida por personas con características culturales y geográficas similares y en ciertos aspectos diferentes;<sup>28</sup> unidos por una historia en común, los cuales contaban con una diversidad de elementos que la integraban en su totalidad.

La sociedad de una misma superárea cultural podía diferir en nivel de desarrollo. Lo importante fue que las relaciones se constituyeron en forma estructural y permanente. En cambio, las meras relaciones comerciales o las simples copias de estilos artísticos entre las tres superárea no bastaron para integrar a sus pueblos en una misma tradición. Por ejemplo el intercambio entre Oasisamérica y Mesoamérica, aunque intenso, no uniformó los fundamentos socioculturales de ambas áreas.<sup>29</sup>

La definición de Kirchhoff dio inicio a la identificación de cinco divisiones lingüísticas y tres grupos de rasgos culturales, los cuales fueron identificados por los

---

<sup>27</sup> Paul Kirchhoff. (1960) Mesoamérica sus límites geográficos. Suplemento de la Revista Tlatoani No. 3.

<sup>28</sup> Estas diferencias se hacían evidentes en algunos grupos los cuales manifestaban variaciones. Las similitudes se daba mediante relaciones culturales, al ser adoptadas. Esto eran porque las características propias del grupo que las portaba, mostraban rasgos compartidos. Dice López Austin: *...la complejidad de las sociedades interrelacionadas fue muy heterogénea, tanto en la división del devenir milenario como en la existencia simultánea de sociedades de distinto desarrollo. [...] los vínculos que se establecieron entre dichas sociedades fueron muy diversos y mutables las relaciones sociales que dieron origen a Mesoamérica no pueden reducirse a un tipo permanente y ubicuo* : 28. Así mismo comenta en relación al concepto de la tradición religiosa mesoamericana que veremos más ampliamente en el capítulo II *[...] incluye formas de pensamiento y culto muy diferente entre sí, pero integradas en una misma corriente histórica*: 419. Los mitos del tlacuache.

<sup>29</sup> López Austin y López Luján, 2001 *El pasado indígena de México*. México: Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México: 17.

españoles en su arribo a América. Kirchhoff enumera así mismo algunos rasgos característicos, integrados a tres grupos entre los que destacaban los relacionados con actividades agrícolas: uso de bastón plantador (coa), cultivo de chíá, maguey, cacao, sistema constructivo específico para la siembra (chinampas). Otros más, se enmarcaban en el uso de elementos o adornos, característicos de sus atavíos; el empleo de otros más, basados en sistemas constructivos domésticos y ceremoniales, similitudes en elementos básicos de su religión como la medición de tiempo y creación de un sistema calendárico compuesto de dos conceptos -ritual y agrícola- por mencionar algunos.

Désiré Charnay (siglo XIX) y Othón de Mendizábal<sup>30</sup> establecen tiempo antes que Kirchhoff, ciertas características homogéneas pertenecientes a diversos grupos culturales, para lo cual establecieron sus jerarquías con base en patrones culturales y delimitaciones geográficas.

Desiré Charnay, a mediados del siglo pasado, veía cierta homogeneidad cultural entre el norte y el sur de México, entre la meseta central y tierra caliente. Decía que estábamos ante una misma civilización, una misma religión y símbolos y dioses similares.<sup>31</sup>

Como bien apunta Matos, los elementos tomados por Kirchhoff sólo especifican algunos rasgos característicos fundamentales de ciertas culturas ya que no existe sistematización en los atributos.

De los elementos mencionados podemos observar que no están agrupados de manera sistemática, sino que se mencionan elementos fundamentales para la economía como podrían ser las chinampas[...] No hay una jerarquización de los mismos. Muchos de los rasgos mencionados son en realidad derivados de un determinado tipo de sociedad que no se especifica.<sup>32</sup>

Las discusiones, desde la implementación del concepto, han traído una serie de diferencias en torno a su delimitación geográfica, nosotros consideraremos los siguientes conceptos para delimitarla a nivel general: temporalidad (proceso de

---

<sup>30</sup> López Austin y Leonardo López. *Op cit*: 55.

<sup>31</sup> Matos M. 1994 Mesoamérica. En L. M. Luján. México: INAH- UNAM- Porrúa: 51.

<sup>32</sup> Matos M. *Op cit*: 56.

desarrollo de las sociedades con elementos comunes compartidos), espacialidad<sup>33</sup> (escenario natural o extensión territorial compartida) y cultura (entendida como los procesos u organización de significantes –actos, ideas, objetos- creados por el hombre, en relación a su desarrollo<sup>34</sup>), pudiendo ver que estos conceptos que se complementan.



Imagen 1. Mapa geográfico de Mesoamérica.<sup>35</sup>

Esto integra las características generales de la definición, entre las cuales se incluyen -para periodos posteriores-, elementos característicos y compartidos de otras macroregiones como Aridoamérica y/o Oasisamérica y la Mesoamérica Septentrional.

<sup>33</sup> Conceptos de temporalidad y espacio Matos los toma de Julio César Olive: Estructura y dinámica de Mesoamérica.

<sup>34</sup> Este concepto deriva del concepto expuestos por G. Childe y L. Binford, el cual fue retomado de un texto de C. Reynoso al referir el concepto de cultura y la cual se considera acorde con este apartado, si bien no reproduce exactamente lo descrito resume las características básicas aplicadas al momento.

<sup>35</sup> <https://www.google.com.mx/search?q=mesoamerica&hl=es&rlz=1T4MXGBFamerica-latina%252F%3B1284%3B1>

Dichas definiciones caracterizan los elementos que se propusieron para crear estas categorías, considero importante recordar que no existe otro denominador asertivo en la actualidad que defina a esta gran área cultural en el siglo XVI.

### **1.1.2. El Formativo en el Centro de México: formación de las estructuras jerárquicas en las sociedades incipientes.**

El espacio temporal es una característica que integra los estudios de las culturas desarrolladas durante las fases de avance de las sociedades. El tiempo para el México prehispánico, ha sido dividido a partir de la aparición de evidencia de tipo humano; desde sus inicios hasta la llegada de los españoles -en la conquista- para el estudio del progreso en Mesoamérica.

Se enmarcarán algunos aspectos generales característicos de esta fase, tales como temporalidad, espacialidad e ideología para entender las formas de pensar y actuar, tal como la cosmovisión (visión de concebir al mundo) en sus aspectos básicos o como le diría López Austin el *núcleo duro*<sup>36</sup> de la religión.

Aspectos y conceptos que permearon la ideología con base en una fundamentación religiosa, económica, social (como una representación del sistema de creencias existente en este sitio) de los pobladores de Cantona y las zonas a tomar en cuenta en esta investigación, encuadrados dentro del sistema de la cosmovisión mesoamericana.

Así mismo, basándonos en estos datos, conectaremos esta concepción y comprenderemos la aparición de la imagen de Huehuetéotl en Cantona, el rol que desempeñó y lo imperativo de esta deidad en este punto Mesoamérica.

Una de las primeras formas de ocupación del territorio mesoamericano es analizada por Vaillant (1935), quien menciona la existencia de: culturas primitivas, medias y civilizaciones completamente independientes. Steward, Willey y Phillips (1955) integrarán otros conceptos para ampliar o integrar estos horizontes culturales

---

<sup>36</sup> Este concepto será abordado de forma más clara y específica en el capítulo II.

evolutivos, incluyendo los de Lítico Antiguo, Arcaico, Preformativo, Formativo, Clásico y Postclásico. Si bien otros autores como Caso, Bernal, Armillas y Piña Chan manejan términos similares, sus expresiones están basados en características evolutivas, esencialmente por los procesos de consumo desde cazadores-recolectores, al surgimiento y desarrollo agrícola (véase Tabla 1).

<i>Spinden</i> 1917	<i>Bernal</i> 1955	<i>Caso</i> 1955	<i>Vaillant</i> 1944	<i>Steward</i> 1948	<i>Phillips</i> <i>y Willey</i> 1955	<i>Piña Chan</i> 1967	
						Periodos	Horizontes
Prearcaico	Prehistórico	Prehistórico	Culturas Primitivas	Preagrícola	Lítica antigua	Lítico	Primitivo
	Salvajismo	Primitivo					
Arcaico	Carámico de la época arcaica	Arcaico	Culturas medias	Principios de agricultura básica	Arcaica	Protoagrícola	
Post-arcaico	Del crecimiento	Formativo		Evolutivo básico	Preformativo	Protopre-clásico	
			Evolutivo regional	Formativo	Pre-clásico inferior Pre-clásico medio Pre-clásico superior	Formativo	
	Clásico Histórico	Clásico Tolteca Histórico	Civilizaciones Completamente independientes	Floreciente regional	Clásico Postclásico	Proto-clásico temprano Clásico tardío Proto-postclásico	Evolutivo
				Imperio y conquista		postclásico temprano postclásico tardío	

**Tabla 1. Cuadro Cronológico de Mesoamérica (Matos 1994: 38.)**

Así, vemos que para Mesoamérica las primeras manifestaciones de actividad humana se dan hacia la época precerámica. José Luis Lorenzo definió a este largo periodo como la Etapa Lítica y lo subdividió en tres horizontes: Arqueolítico<sup>37</sup>;- Cenolítico (inferior y superior) y Protoneolítico con evidencia de restos humanos ligados a actividades de subsistencia. Es desde el Arqueolítico (El Cedral, San Luis Potosí; Tlapacoya, Edo. de México y Caulalpan, Puebla), evidente la presencia humana, así como algunas manifestaciones “tecnológicas incipientes” en la elaboración de instrumentos/ herramientas que facilitaran sus actividades.

<sup>37</sup> Arqueolítico? al 14,000 a.P ( ? al 12,000 a.C.); Cenolítico inferior 14,000 al 9,000 a.P. (12,000 al 7,000 a.C.); y Cenolítico superior 9,000 al 7,000 a.P. (7,000 al 5,000 a.C.); y Protoneolítico 7,000 al 4,500 a.P (5,000 al 2,500 a.C.).

Durante el Cenolítico inferior con una temporalidad ocupacional de 5,000 años aprox., la evidencia arqueológica registra éstas y otras actividades cada vez más desarrolladas en *más de 40 localidades de la República Mexicana*<sup>38</sup> –algunos de estos hallazgos han sido localizados en la Cd de México (Línea de STC-metro), Estado de México (Tlapacoya, Santa María Astahuacán) o Tehuacán, Puebla- por mencionar algunos. Teniendo cada vez más certeza de desarrollo para periodos posteriores de ocupación.

El periodo u horizonte Formativo o Preclásico abarca una ocupación de más de dos mil años, ubicando su “inicio” hacia el 4,500 a.P. (2,500 a.C.) y teniendo como límite hacia el año 2,200 a.P. 200/300 d.C.).<sup>39</sup>

La evidencia y desarrollo humanos no solamente se basan en investigaciones arqueológicas y semejanzas etnológicas. Un ejemplo, son los estudios de Johanna Faulhaber (1994), quién estableció una comparativa humana fundamentada en datos antro-po-biológicos de las sociedades prehispánicas, en la cual comenzó a esbozar algunos aspectos paleodemográficos de estas poblaciones. Este estudio se centró en establecer características biológicas, de medición y análisis en restos óseos, así como otros de tipo social y cultural asentados en este periodo para entender y conformar a ciertas poblaciones en sus fases más tardías.

Dentro del aspecto geográfico, la Cuenca de México se localiza hacia el extremo sur del Altiplano Central. Griselda Sarmiento la describe así:

Su superficie abarca una extensión de 7,856 km<sup>2</sup> [...] La cuenca de México es una planicie elevada rodeada por varias cadenas montañosas... y una serie de montañas discontinuas al norte. La altura de la planicie de la cuenca en el centro es de 2,235 msnm (aproximadamente) y hay algunas elevaciones que llegan a tener una altura de 2,760 m. [...] es una unidad hidrográfica de aproximadamente 700 km<sup>2</sup> de extensión formada por la unión de las aguas de cinco lagos[...] la zona está atravesada por varios ríos, algunos perennes (por la presencia de manantiales) y otros intermitentes, con agua sólo en época de lluvia.<sup>40</sup>

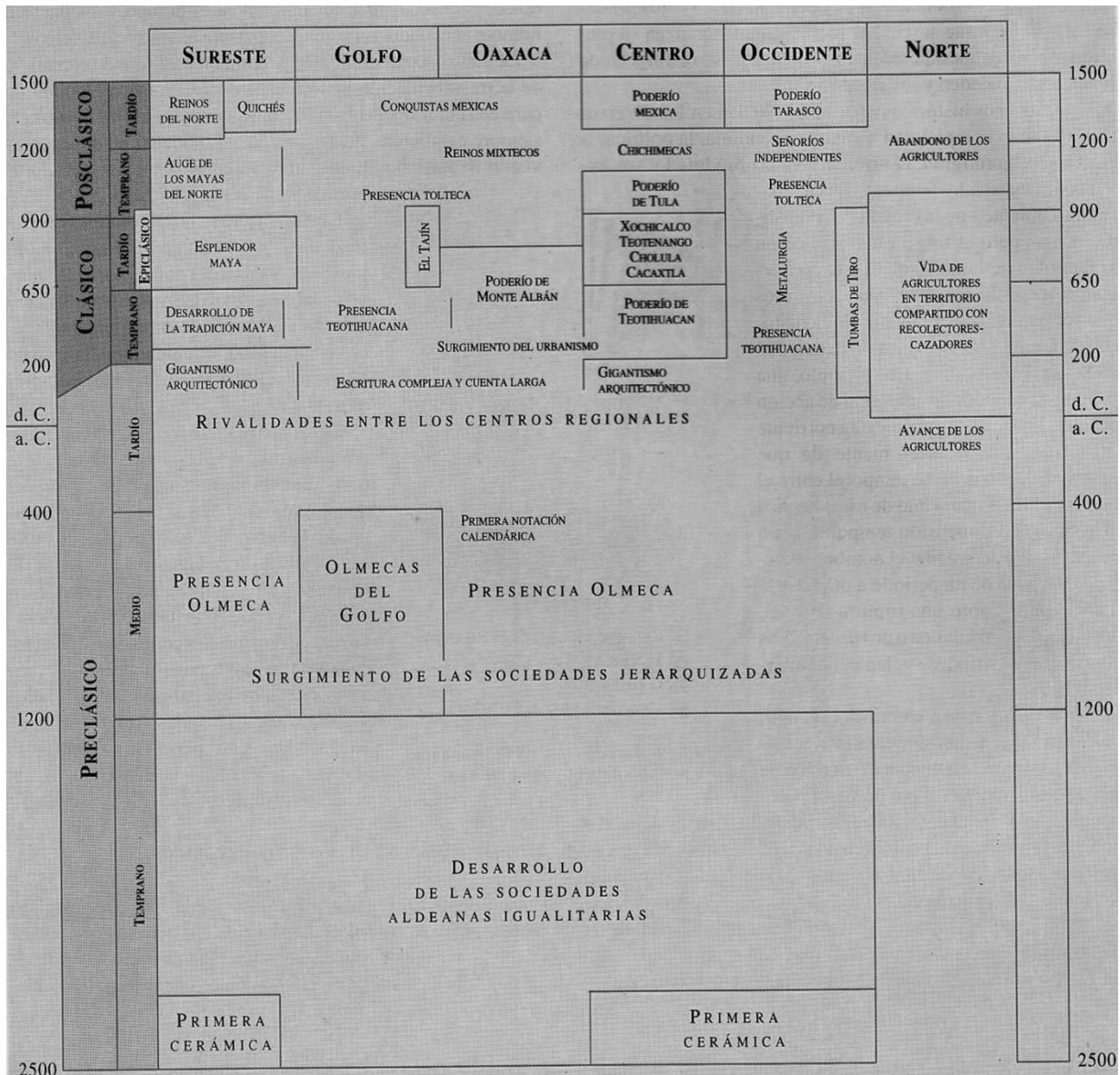
---

<sup>38</sup> López Austin y López Luján. *Op cit*: 20.

<sup>39</sup> Tomado de Sanders, Parsons y Santley. (1979). *The Basin of Mexico. Ecological Process Evolution of a Civilization*. New York, San Francisco, Londres: Academic Press.

<sup>40</sup> Sarmiento, 1994. *Los señoríos y estados militaristas*. 261-262.

Durante el Formativo Medio (1150 al 650 a.C.), periodo Zacatenco medio y Ticomán de Vaillant, o Zacatenco de Niederberger, básicamente en la zona del Centro de México, se incrementa significativamente la población. Teniendo entre la variedad de sitios asentados: pequeñas aldeas, macroaldeas y villas con una clara diferenciación y organización en sus sistemas constructivos:



**Tabla 2. Cuadro Cronológico del periodo Formativo Tardío. (López Austin Alfredo y Leonardo López Luján. 2000:16)<sup>41</sup>**

<sup>41</sup> La periodización de la historia mesoamericana. *Arqueología Mexicana*, Vol. VIII (No. 43): 16.

Incluso se habla de un patrón de asentamiento que consiste en una serie de sitios agrupados alrededor de una comunidad mayor, fenómeno que se repetirá en otras fases del Formativo, y es uno de los indicadores más importantes de los llamados “centros de poder”.<sup>42</sup>

En la región de Puebla-Tlaxcala durante la fase Tlatempa (1200-800 a.n.e) en donde se evidencia un rápido crecimiento poblacional al observar que se multiplica el número de asentamientos localizados en sitios de esta temporalidad.

Este incremento de la población es debido tanto como resultado de la evolución interna como por el constante arribo de más gente proveniente de otros lugares; grupos procedentes del sur y quizá del este.<sup>43</sup>

Los asentamientos de estas fases se caracterizan por ser considerados centros primarios (algunas Villas y Pueblos), pues en torno a ellos, es que giran otros con base en la economía y la política imperante del momento. López Austin y López Luján mencionan distintas hipótesis para determinar el surgimiento de la diferenciación social, enmarcadas en causas distintas.

El acceso diferencial a los recursos naturales, originado por el incremento demográfico; el desarrollo tecnológico; el conocimiento de fenómenos naturales básicos para la producción agrícola; la coordinación de las obras hidráulicas comunales; el control del intercambio regional y la redistribución de los productos alóctonos, o el manejo de la sobrenaturaleza.<sup>44</sup>

Una propuesta derivada de un estudio de caso que confirmaría el incremento poblacional en estas zonas del Altiplano Central es que las condiciones medioambientales permitieron un mejor y mayor desarrollo de los cultivos y la economía de subsistencia, definido este periodo como parte final del “óptimo climático”.

Estudios polínicos, climáticos y geomorfológicos llevados a cabo por la FAIC<sup>45</sup> entre 1960 y 1980 en la región del Valle de Puebla y Tlaxcala, así como de la Cuenca de Oriental, dieron a conocer -mediante estudios procedentes de muestras de análisis polínicos y de formación de suelos, climatología, vegetación, morfología entre otros-, el comportamiento climático de los últimos 40 000 años. Éste se manifestó mediante

---

<sup>42</sup> Sarmiento G. *Op cit*: 268-269.

<sup>43</sup> García, Cook y Merino Carrión. 1991 Explosión Demografica y los Centros de Ceremoniales. En *Tlaxcala: Una historia Compartida* (Vol. No. 3, págs. 87- 119). México: CNCA: 71.

<sup>44</sup> López Austin y López Luján. *Op cit*: 82.

<sup>45</sup> FAIC: Fundación Alemana para la Investigación Científica en México.

cambios paulatinos en el ambiente por variaciones en las condiciones de humedad alternado con periodos cálidos y secos, “formando las condiciones más diversas entre ellas”<sup>46</sup> en fases denominadas *morrenas (M)*.

Durante la fase *M-IV* (en cuyo periodo los glaciares alcanzaron su punto máximo), las zonas más elevadas presentaron descensos e incrementos significativos, “Este nuevo periodo condujo a un desplazamiento de las especies cálidas de la altiplanicie y vuelven a dominar los pinos encinos y abetos” (García Cook y Merino Carrión 1991: 40), lo que trajo consigo, mejoras en las condiciones de medio ambiente con incremento de mantos acuíferos y niveles de agua en lagunas, ríos, arroyos, manantiales, inundando y por tanto fertilizando zonas actualmente desecadas.<sup>47</sup>

De esta manera, entre 1000 a.n.e. y 500 d.n.e. (3000-1500 a.P.) el clima al parecer fue frío y húmedo: alcanzando un máximo con el avance glacial de la Morrena *M-IV* poco antes del cambio frío y húmedo del inicio de nuestra era (2000 a.P.): “Las cuencas de Apan y Oriental estuvieron, supuestamente, de nuevo cubiertas de lagunas. También los ríos Atoyac y Zahuapan inundaron las llanuras de la cuenca de Puebla. A partir del inicio de nuestra era, poco a poco el clima se tornará más seco y cálido, alcanzando su óptimo térmico entre los años 900-1200 d.n.e.”<sup>48</sup>

Es muy probable que estos cambios climáticos no sólo afectaran a esta región, siendo beneficiado todo el Altiplano Central de estas condiciones medioambientales.

Debemos considerar relacionado con las condiciones ambientales el importante papel que el Valle de México desempeñó en Mesoamérica, al parecer desde tiempos de la etapa Formativa. Esta importancia parecería fuera de lugar al considerar la situación geográfica del Valle, próximo a la frontera de la civilización... Indudablemente la razón de su importancia se debe al carácter lacustre de esa gran cuenca.<sup>49</sup>

Algo similar sucede dentro de la Cuenca de México y un ejemplo de ello son los sitios de Tlapacoya y Tlatilco, los cuales sobresalen al ser abandonado Coapexco,

---

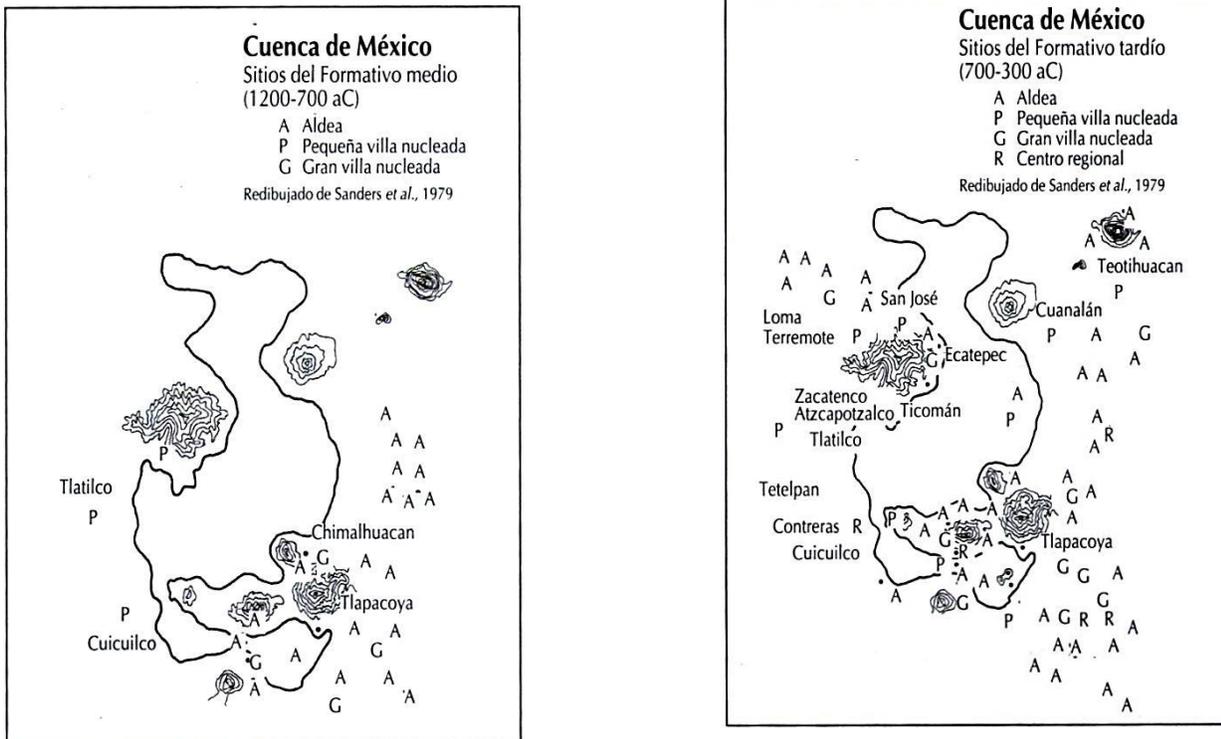
<sup>46</sup>. Cita de García Cook. 1991 Tlaxcala: 38. tomado de Willem Lauer. *Medio ambiente y desarrollo cultural en la región de Puebla-Tlaxcala.... Comunicaciones No. 16 FAIC 1979.*

<sup>47</sup> Tomado de García Cook, A y Mónica Zamora R. (2010) Revista de Arqueología No. 45., que retoma a su vez los resultados de los estudios de: Lauer (1979). Heide, Heide y Heide -Weise (1973). Klaus (1973), Ohngemach (1973) entre otros: 47.

<sup>48</sup> *Ídem.*

<sup>49</sup> Armillas, 1989 Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica. En Jesús Monjarás Ruiz/ Rosa Brambila /Emma Pérez Rocha (recopiladores), *Mesoamérica y el centro de México* (págs. 25-40). México: Colección Biblioteca del INAH: 27

surgiendo también algunas grandes villas nucleadas en la zona de Chalco-Xochimilco.<sup>50</sup>



**Imagen 2. Mapas de la Cuenca de México durante el Formativo medio y tardío. (Sarmiento 1994: 270-271)<sup>51</sup>**

Por tanto, para este periodo se asentarán las primeras sociedades con una estratificación social mejor definida. También se vislumbran indicios<sup>52</sup> de los primeros intercambios de materias primas: se van enriqueciendo las técnicas de cultivo y existe cada vez de forma paulatina un claro desarrollo de elementos culturales. Un ejemplo que toma Sarmiento es el sitio de Ticomán, el cual debido a su ubicación geográfica debió de especializarse en la explotación de sal: “Sitios como éste y la expansión de otros asentamientos... con otras posibilidades de explotación de recursos, han servido como evidencia a las hipótesis que hablan de la integración de un sistema redistributivo,

<sup>50</sup> *Ibidem*: 269.

<sup>51</sup> En este mapa de la Cuenca de México que presenta Sarmiento para los periodos medio y tardío del Formativo puede apreciarse la conformación territorial alrededor de los grandes depósitos lacustres, el crecimiento significativo en las riberas y la estratificación de los asentamientos.

<sup>52</sup> El desarrollo en otros campos tecnológicos y la creciente especialización en la producción fomentarían el intercambio de materias primas, productos e ideas entre aldeas y regiones. López A. y López Luján. El pasado indígena: 81.

con centros de intercambio muy marcados”,<sup>53</sup> así mismo es evidente durante este periodo, que comienza a definirse un incipiente sistema simbólico.

Ejemplo de los alcances que tuvo la disseminación de la cultura en estas zonas es el manejo, cultivo y usos de algunos elementos básicos para la subsistencia del hombre.

El uso del algodón en las culturas arcaicas de los valles de Morelos, Guerrero o el sur de Puebla. Es oportuno hacer notar que ello coincide con la distribución de ciertos tipos de figurillas de terracota (los diferentes tipos D de la clasificación de Vaillant.<sup>54</sup>

Otro claro ejemplo es el uso y distribución de elementos similares dentro de las formas alfareras, el uso de técnicas y motivos hacen clara estas relaciones comerciales y de intercambio; sin embargos también son evidentes formas y motivos propios de ciertos grupos con una producción netamente local. “Hay unas semejanzas genéricas entre las cerámicas del horizonte Arcaico, y, en algunos tipos, semejanzas específicas; pero estas similitudes no son evidencia de comercio. Parecen ser, más bien, emergencias locales del mismo patrón básico común.”<sup>55</sup>

Aquí es notable como la parte simbólica muestra un rápido desarrollo, por tanto surgirán sitios con semejanzas en sus formas de interpretación pero con variantes locales.

Hacia el Formativo Tardío (700 al 200 a.C.) surgen los primeros centros de poder (Tlapacoya y Cuicuilco), iniciando su desarrollo económico basado en la explotación, manufactura y distribución de materia primas básicamente la obsidiana. En Cantona existe ya un comercio de obsidiana con grupos asentados en el SE. Los sistemas agrícolas mantienen un desarrollo tecnológico mejor establecido en métodos de irrigación y chinampero (agricultura intensiva). También en esta fase, es cuando empiezan a encontrarse las primeras manifestaciones de creencias dentro de estructuras ceremoniales, las cuales serán punto clave para el sustento ideológico de estas sociedades mesoamericanas.

---

<sup>53</sup> Sarmiento G. *Op cit*: 269.

<sup>54</sup> Armillas, *Op cit*: 28.

<sup>55</sup> *ibidem*: 30.

Los centros regionales, además de ser la cabeza de un sistema de intercambio local y regional, y de representar los primeros centros de poder, se destacaron por una arquitectura religiosa importante. El caso más claro de ello es Cuicuilco en el que, hay representaciones del Dios Viejo del Fuego, y antecedentes de *Tláloc* y *Xipe*. El culto ya no es de carácter doméstico, hecho que coincide con la presencia de una fuerte jerarquía social.<sup>56</sup>

Durante este periodo es visible el crecimiento de centros regionales, villas nucleadas, pequeñas villas nucleadas y aldeas<sup>57</sup> en toda la periferia de la Cuenca de México: Tlatilco, Azcapotzalco, Ticomán. Loma- Terromote, Zacatenco al norte y noroeste de la misma.

Las comunidades ribereñas explotan recursos agrícolas y lacustres que intercambian por madera, maguey y venado de las zonas altas. Con este patrón de explotación regional se infiere que los centros regionales se convirtieron en centros de redistribución de bienes. Más allá de la cuenca de México, el intercambio prosigue sobre todo con Oaxaca y tal vez con sitios del estado de Morelos.<sup>58</sup>

Es evidente por tanto, que el fortalecimiento en una economía mixta, irá exigiendo una mayor explotación de los recursos naturales, aunado a una serie de factores económicos (producción de elementos utilitarios, tecnológicos y funcionales), comercio interno y foráneo, excedente económico, que serán determinantes para consolidar a estos grupos como centros de control político y económico.

Gradualmente algunas aldeas mayores se van conformando en pequeños centros ceremoniales, los cuales incorporan a su órbita a ciertas aldeas vecinas; algunos centros ceremoniales crecen y se transforman en verdaderos centros urbanos o ciudades, los cuales aglutinan a otros centros y aldeas vecinas; y en ellos florecen las artes y los conocimientos, las artesanías y el comercio, la religión y otros aspectos culturales cada vez más complejos.<sup>59</sup>

Dentro de las incipientes formas de pensar, que serán la base donde se cimentarán sus creencias religiosas, está la observación de entorno, al cual comienzan a darle forma al plantearse explicaciones sobre estos fenómenos.

---

<sup>56</sup> Sarmiento, *Op cit*: 272.

<sup>57</sup> Esta clasificación de los tipos de asentamientos puede verse más explícitamente en los trabajos de García Cook y Merino Carrión (1976 y 1977), y donde se caracterizan por la especialización, distribución y número poblacional – cantidad de habitantes- en la zona de Tlaxcala- Puebla.

<sup>58</sup> *Ibidem*: 271-272.

<sup>59</sup> Armillas, *Op cit*: 63

La imagen del dios del fuego –el señor del tiempo y el hogar y la permanencia de lo fugitivo, a quien con razón los aztecas llamaban Huehuetéotl, el dios viejo- que aparece a final de esta fase, es más bien que excepción, augurio de tiempos nuevos.<sup>60</sup>

Para la región de Tlaxcala durante la fase Tlatempa, menciona García Cook (1991) que dentro de las formas elaboradas en arcilla, es notoria la presencia de unos objetos tanto antropomorfos y zoomorfos a modo de tapaderas de braseros, que recuerdan (pues manifiesta que eso representan) a los tejones; por ello se les relaciona con algún tipo de culto agrícola (o a la fertilidad) *culto al tejón*<sup>61</sup> o a algún animal incipiente.

Armillas refuerza esta idea comparándolo con la presencia de las figurillas femeninas localizadas en la cuenca de México.

Las ideas religiosas de los mesoamericanos durante la fase Formativa se manifiestan característicamente en el culto a la fertilidad, probablemente indicado por las figurillas femeninas de terracota. Estas ideas habrían de cristalizar más tarde en el culto a la Diosa Madre, la diosa de la tierra. También las figurillas bicéfalas y sobretodo las máscaras dobles –de la vida y de la muerte, parecen contener el germen de una idea religiosa muy importante en los tiempos posteriores, el principio dual<sup>62</sup>

Existen diversos autores que abordan el tema de creencia, ritual y culto a animales que consideran “sagrados” y cuyos rasgos son afines al totemismo. Algunos de ellos refieren un vínculo entre los rasgos dominantes del totemismo en su determinación religiosa. Levi-Strauss, van Gennep, Boas, Frazer, Taylor<sup>63</sup> y Jensen entre otros. Éste último refiere que este tipo de “culto” esté ligado a la concepción del hombre con la naturaleza y lo sobrenatural, aunado a patrones de parentesco cuyas uniones de clanes estén emparentados (aunque no consanguíneamente) con un ancestro en común.

El punto de partida en todos los estudios sobre el totemismo lo constituye un fenómeno sociológico, que ha sido comprobado de forma análoga, con

---

<sup>60</sup> *ibidem*: 30

<sup>61</sup> García Cook y Merino Carrión. (1991). *Op cit*: 78

<sup>62</sup> Armillas *Op cit*: 30.

<sup>63</sup> Lévi-Strauss, Claude. *El Totemismo en la Actualidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965. Frazer, J. G. (1969). *La Rama Dorada* (Cuarta reimpresión en español ed.). México: Fondo de Cultura Económica. Boas, Franz. "The Origin of Totemism". *American Anthropologist*, XVIII, (1916): 319-326.

pequeñas variaciones, en numerosos pueblos esparcidos por toda la Tierra. Cada unión lleva su propio nombre, que está tomado del mundo de la naturaleza circundante, predominando los nombres de animales. Con el animal en cuestión... los miembros del clan se sienten asimismo emparentados. Lo consideran en particular como su antepasado, o creen que el fundador antropomorfo de su clan se ha transformado en dicho animal.<sup>64</sup>

Es probable que sean estas formas de creencias parte de los principios culturales de las sociedades incipientes y refuercen los patrones simbólicos y cognitivos de continuidad como una idea inicial de su cosmovisión. Estos mitos o cultos a entidades anímicas o animales (animismo/totemismo) fueron expresadas por comunidades que comenzaban a desarrollar un sistema de creencias el cual posteriormente pasó a “crear” el *núcleo duro*<sup>65</sup> de la cosmovisión mesoamericana.

Para finales de ese periodo (Tlatempa) y principios de la fase Texoloc (800 -350 a.n.e.) desde el 750 a.n.e. el culto religioso se intensifica en Tlaxcala y se conoce ya a *Huehuetéotl* (plasmado en braseros) y *Tláloc* manifestándose más significativamente para periodos posteriores “Hacia el final de este periodo y en transición con el siguiente están presentes los braseros *Huehuetéotl*...-llamados así por llevar una imagen representada de este dios- “. <sup>66</sup>

Es por esto que podemos deducir, que durante este periodo el sistema de creencias comienza a tomar forma y se inicia el desarrollo de un culto basado en la naturaleza y los fenómenos que le rodean, y que tendrá su periodo de apogeo en etapas posteriores, logrando diseminarse a lo largo y ancho del vasto territorio mesoamericano.

### **1.1.3. Preclásico o Formativo en la mitad norte de la Cuenca de Oriental, sus áreas afines**

La Cuenca de Oriental abarca las inmediaciones de la zona este y norte del cerro de la Malinche en su extremo SW, hacia el sur a los límites de Ciudad Serdán atravesando por el centro del Pico de Orizaba, para llegar al extremo este, en línea recta hacia el

---

<sup>64</sup> Jensen, 1966. *Mito y Culto entre los pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica: 171.

<sup>65</sup> Esta idea del *núcleo duro* de la cosmovisión mesoamericana se abordará de forma más extensa en el Capítulo II de este trabajo de investigación.

<sup>66</sup> García Cook y Merino Carrión. *Op cit*: 80.

Cofre de Perote, pasando por los Jalapazco de Guadalupe Victoria y limitando al norte en la zona de los humeros. Queda comprendido entre las coordenadas 18°55'30" a 19°42'30" latitud norte y 98°02'30" a 97°08'30" longitud oeste.

Los estudios en esta área desarrollados en sus inicios por José Luis Lorenzo a partir de 1955, estuvieron centrados en determinar patrones de comportamiento humano desde sus primeras etapas de ocupación, basados en la relación del medio ambiente en donde se desarrolló. Mediante los resultados obtenidos es que se llevan a cabo investigaciones relacionadas con la geología del área, que derivarán en un proyecto de prospección arqueológica por José Pérez entre 1978 al 1980

Así mismo aquellas investigaciones llevadas a cabo en la mitad norte de la Cuenca de Oriental, se centraron en zonas y actividades más específicas, entre los que destacaron las exploraciones en los de yacimientos de obsidiana de la región realizados por Horacio Ferríz (1985), y de Oyameles- Zaragoza- y Guadalupe Victoria por R. Cobean (2002).

Los arqueológicos por Diana López y Daniel Molina, ya en Cantona (1980), y los de A. Guevara (1990) en el sitio de Cuauhyehualulco (Municipio. de San Salvador el Seco, Puebla). Dando a últimas fechas las investigaciones llevadas a cabo por Leonor Merino y García Cook, en específico en el área norte de la Cuenca de Oriental (1997-2011).<sup>67</sup>

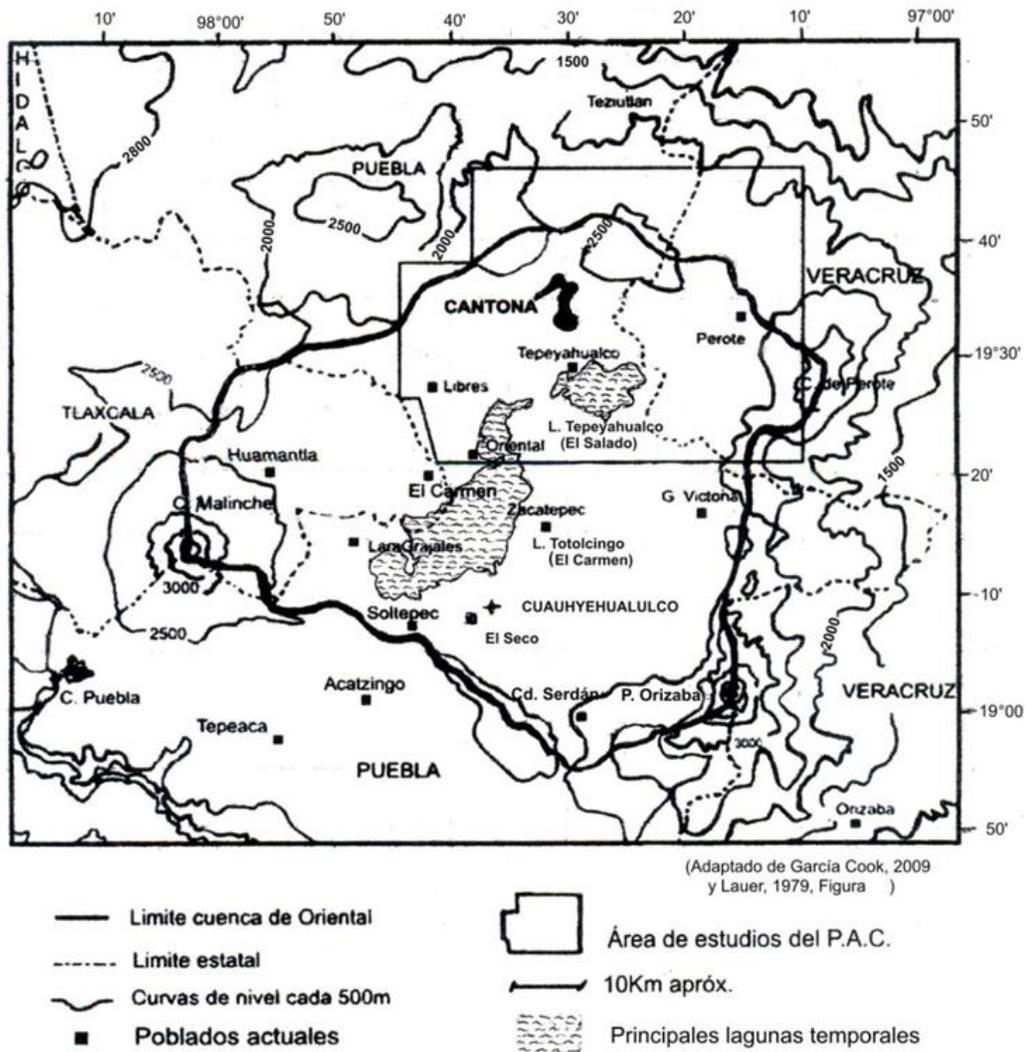
Las características geográficas actuales que comparte esta área es el tipo de vegetación semidesértica, con zonas de coníferas en porciones arriba de los 2,500 msnm. Según los estudios paleoambientales de Lauer (1970), las investigaciones en la variabilidad que ha padecido esta amplia región contrastan con las evidencias de la actualidad, ya que las condiciones imperantes mantenían una constante medioambiental.

Esto se traduce que, para esos periodos presentaban mayores porciones de terreno con vegetación, mejor humedad y climas más favorables, lo que trajo consigo una mejor y mayor distribución de microclimas propicios para el desarrollo cultural,

---

<sup>67</sup> Datos retomados de García Cook, (2009) Revista de Arqueología No.40: 116-119.

fauna más variada y abundante, suelos más productivos y menos procesos erosivos, entre otros.



**Imagen 3. Ubicación de la Cuenca de Oriental (Revista de Arqueología No. 45: 35)<sup>68</sup>**

Lo relevante en este estudio de esta área (1750 km<sup>2</sup> cubiertos a la fecha), basado en investigación de análisis de documentación, prospección y de estudios comparativos de materiales culturales, con base en una tipología establecida para esta región; es que ha permitido conocer y definir los periodos ocupacionales del área, detallando una secuencia cultural que correspondería de los periodos Formativo medio al Postclásico temprano.

<sup>68</sup> García Cook, A. y Mónica Zamora R. (2010).

De esta manera y para el norte de la Cuenca de Oriental hemos establecido una secuencia cultural que por el momento-y con base en los materiales de los asentamientos en estos 860 km<sup>2</sup>-sólo cubre parte de la ocupación de los grupos sedentarios [...] que habitaron en la superficie oeste de la región de estudio; las fases las hemos nombrado con denominaciones de cerros o poblaciones actuales a la región.<sup>69</sup>

Las fases a describir en este estudio se centrarán en aquellas correspondientes a los periodos tempranos, que irían del 900 a.C. al 200/300 d.C. y serían contemporáneos a las tres primeras fases ocupacionales de Cantona que corresponderían a Pre Cantona- Cantona I y Cantona II temprano.<sup>70</sup>

Para la fase Sotolaco (900 a 600 a.C.) en el área, comienza a ser evidente la presencia de asentamientos humanos aun cuando se vislumbra la existencia de materiales más tempranos, a la fecha no se cuenta con información que defina bien un periodo anterior.

A Sotolaco la integran por el momento 88 asentamientos<sup>71</sup>: 67 de carácter totalmente rural -64 aldeas y microaldeas concentradas y tres aldeas dispersas- un pueblo y 19 villas o asentamientos protourbanos, así como un fortín. La población inferida que habitó esta fase, calculada hacia el 750 a.n.e., es de 28 581 habitantes [...] Una de las villas, el sitio 134, con 40 ha, podría ser considerada como pueblo, por la complejidad que presenta el asentamiento: calles construidas y senderos adaptados [...], silos y un pequeño centro cívico religioso.<sup>72</sup>

A grandes rasgos, los grupos asentados en esta fase, se ubican en la periferia norte y más cargados al centro y sur de Cantona. Su sistema constructivo está conformado por amplias zonas de terraceo en las laderas de los cerros o elevaciones naturales, con zonas empedradas y calles que comienzan a dar cuenta de la amplia red de comunicaciones hacia el final de esta fase.

En los terrenos de menos pendientes fueron construidas otras terrazas para colocar sus casas-habitación, así como otras terrazas o plataformas de nivelación donde se levantaron estructuras arquitectónicas con carácter cívico - religiosos. También se cuenta con tres sitios cuyos asentamientos tiene

---

<sup>69</sup> García Cook, (2009) EL Formativo en la mitad norte de la Cuenca de Oriental. *Arqueología, México, INAH*. (No. 40): 120.

<sup>70</sup> Véase cuadro cronológico para Cantona y la Cuenca norte de Oriental.

<sup>71</sup> Para la actualidad (2012), se ha incrementado esta cifra ya que se ha continuado con la prospección arqueológica en los trabajos de investigación tanto del PAC como del PNCO (comunicación verbal 01/04/2013, García Cook).

<sup>72</sup> García Cook. (2004). Cantona: ubicación temporal y generalidades. *Arqueología, México, INAH*. (No. 33): 121

talleres para la producción de artefactos de obsidiana ubicados cerca de cerro Pizarro, aunque con obsidiana de mala calidad.<sup>73</sup>

### Las Fases Culturales:

Áreas Tiempo	Cantona	Norte Cuenca de Oriental	Áreas Tiempo
1100	-----	?	1000
900	Cantona IV		
600	Cantona III	Xaltepec	
300	Cantona II	Alchichica	1500
d.n.e. - 0 - a.n.e.	Tarde	Payuca	2000
300	Cantona I Temprano	Tezontepec	
600	Pre Cantona	Sotolaco	2500
900	-----	-----	3000

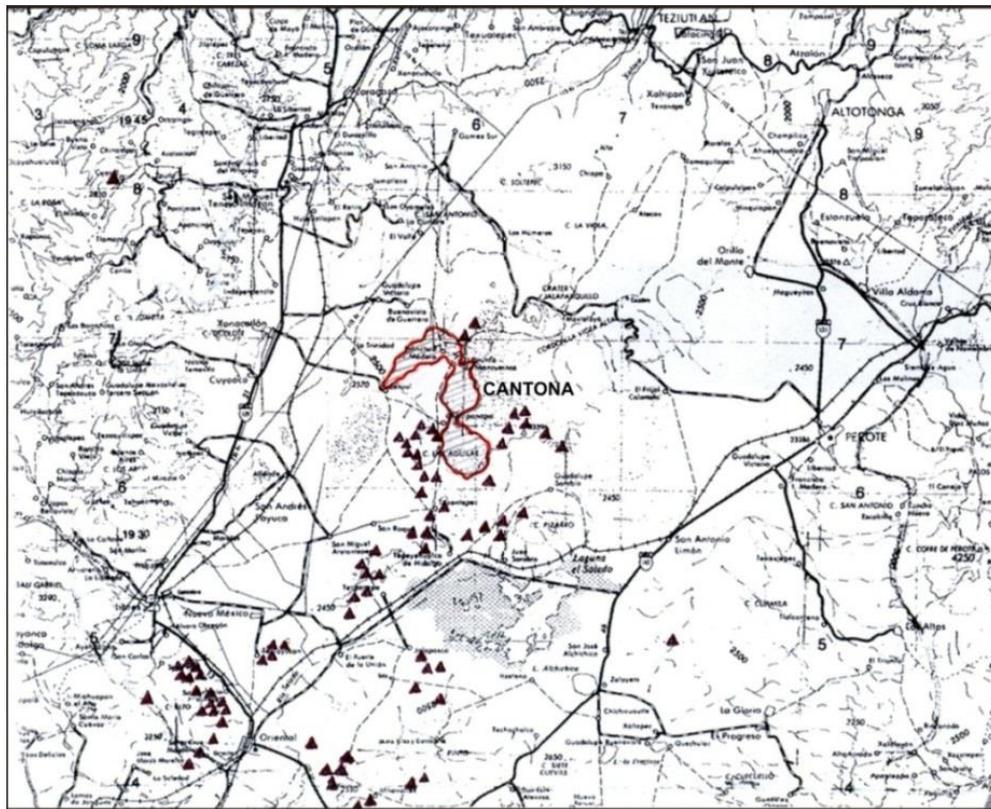
**Imagen 4. Fases culturales de Cantona y la mitad norte de la Cuenca de Oriental (García Cook, 2009: 121).**

La fase Tezontepec que va del 600 al 300 a.C. correspondería a la fase temprana de Cantona o *Cantona I*; la población en las inmediaciones del sitio (sobre todo al centro y sur de ésta) se incrementa notablemente: “[...] no sólo por el incremento demográfico normal de sus antepasados Sotolaco, sino también por el arribo de otros grupos humanos a la región, por ello las cifras respectivas casi se duplican.”<sup>74</sup> García Cook plantea que, aproximadamente en 300 años no sólo existió un crecimiento poblacional de casi al doble respecto la fase anterior, sino que además es

<sup>73</sup> García Cook, (2009): 122.

<sup>74</sup> *Ibidem*: 129.

evidente la multiplicación en elementos culturales, tecnológicos e ideológicos, bajo el mando de Cantona, consolidada como centro macrorregional. Por tanto con esta fase da inicio en el área un apogeo regional contando con un estimado de 158 asentamientos, entre los cuales se localizan “[...] 35 asentamientos con características de villas, además de un pueblo, un pueblo grande y cuatro fortines u observatorios militares.”<sup>75</sup>



**Imagen 5. Ubicación de asentamientos Sotolaco localizados hasta el 2008. (Revista de Arqueología No.40: 127)<sup>76</sup>**

Dos sitios de esta fase presentan elementos arquitectónicos que demuestran el grado de complejidad alcanzado para este momento, destacando en uno de éstos, una amplia avenida con dirección este-oeste y teniendo como punto de llegada un complejo arquitectónico con cancha de juego de pelota, plaza y pirámide (mismos que ya están integrados como sistema de distribución de los espacios ceremoniales en Cantona) y a sus lados presentan unidades tipo casa-habitación.

<sup>75</sup> *Ibidem*: 130.

<sup>76</sup> García Cook. Revista de Arqueología No.40: 127.

Con lo anterior hemos ofrecido una idea del comportamiento y avances culturales alcanzados en la parte oeste de la Cuenca de Oriental durante la fase Tezontepec, lapso en que se mantuvieron fuertes contactos con Tlaxcala en la fase cultural Texoloc tardía e inicio de la fase Tezoquipan –Texoloc de Valle y Tezoquipan de Valle o Protocholula-, evidenciados por el material cerámico localizado en algunos sitios de esa región vecina o relacionados con las mencionadas fases culturales. Igualmente se han observado elementos culturales del Valle de Tehuacán y del Golfo Central, así como de otros que proceden de “Occidente” o de la región del Bajío.<sup>77</sup>

Para estos momentos Cantona ya “comercia” objetos de obsidiana con grupos asentados al Sur y SE de México (Ferriz 1985, García Cook *et al* 2010, y García Cook en prensa). Podemos entonces observar que el desarrollo para estas dos primeras fases ocupacionales en el norte de la Cuenca de Oriental enmarcan la conformación cultural y social de Cantona como *centro rector*, al integrar al medio, elementos distintos que le ganan el apelativo de ciudad-estado para periodos poco más tardíos (desde el 200 d.n.e).

## **1.2. HISTORIOGRAFÍA DE CANTONA.**

### **1.2.1. Antecedentes y migraciones en Cantona: nacimiento de una ciudad- estado**

Cantona es el nombre que recibió esta ciudad por Henry de Saussure en 1858. Más de un siglo después (1993), es llevado a cabo un proyecto arqueológico para su investigación conservando el nombre con que su descubridor le bautizó.

Definidas cinco fases ocupacionales para el sitio (aproximadamente 1,600 años continuos), Cantona tuvo su primer máximo apogeo hacia el Formativo Tardío y Clásico Temprano mesoamericanos (300 a.n.e. al 550 -600 d.n.e.) llegando a contar con un área máxima de ocupación de 1,453 ha., y una población de cerca de 90 mil habitantes para su segundo apogeo (hacia el Clásico Medio-Tardío).

Se estima que hacia sus inicios, esta ciudad tuvo un desarrollo cultural básicamente de tipo religioso (Cantona I tardío y II) y conforme se da un rápido crecimiento de la ciudad, al tener el control absoluto de la obsidiana de los yacimientos

---

<sup>77</sup> García Cook, *Op cit*: 135.

de la zona de Oyameles-Zaragoza (Puebla), Cantona se volvió una ciudad-estado de tipo militarista, ya que la ciudad cuenta con “un amplio número de estructuras arquitectónicas de carácter defensivo[...]”<sup>78</sup> Hacia la fase Cantona III (700-750 d.n.e.) “comienzan a clausurarse y a reducirse algunas secciones de ciertas vías –de circulación-. Es también cuando se incrementa notablemente el número de postas militares[...] lo cual muestra cierta inestabilidad socio-política en Cantona.”<sup>79</sup>

Ubicada geográficamente hacia la porción norte de la Cuenca de Oriental entre las cotas 2480 y 2609 msnm., Cantona se localiza dentro de los municipios de Tepeyahualco, del hoy estado Hidalgo, y Cuyuaco, Puebla. Asentada geológicamente sobre un *malpaís* o pedregal (derrame andesítico-basáltico) que se formó hacia el *Pleistoceno superior y rodeada de depósitos aluviales* (Reyes Cortés, 1979), cuya referencia en cuanto a ubicación les valió no sólo como estrategia al construir el asentamiento, sino que implicó la transformación del terreno para adaptarla a sus necesidades.

Sus coordenadas geográficas son 19°31'30" a 19°37'30" de latitud norte y de 97°28'15" a 97°31'30" de longitud oeste...El clima de la región es templado seco, Cwb de Koeppen con una precipitación de escasos 700 mm anuales, con temperatura media anual de 16°C y la presencia de 20 a 40 días con heladas. En esta región, con una vegetación semidesértica en la mayor parte y con algunas coníferas arriba de los 2500 msnm se encuentran también afloramientos de obsidiana...abundantes rocas volcánicas, aunque también algunas calizas de origen sedimentario y bancos de arcillas.<sup>80</sup>

Los grupos que comienzan el poblamiento de la zona de Puebla y Tlaxcala durante las fases Tlatempa y Texoloc, y Texoloc de Valle; así como de la fase *Zacatenco* a Ticomán de la Cuenca de México, los cuales corresponderían a las fases Pre-Cantona o, Cantona I, y Sotolaco y Tezontepec del norte de la Cuenca de Oriental, respectivamente; continúan algunos, su desplazamiento hacia lugares en la periferia debido a que estos asentamientos ya están explotando zonas hacia el centro.

---

<sup>78</sup> García Cook y Yadira Martínez. (2008) Las vías de circulación internas en Cantona. *Arqueología, México*. INAH.(No. 38): 131.

<sup>79</sup> *Ibidem*: 156.

<sup>80</sup> García Cook y Merino Carrión, (1996) *Proyecto Arqueológico Cantona. Informe General: 1993-1996*. FNA-INAH-CNCA: 9-10.

...podemos darnos cuenta que desde el inicio de la ocupación humana sedentaria en Cantona (1000 a.n.e.) y al menos hasta el final del siglo V d.n.e. en la Cuenca de Oriental [...] existió un clima frío y húmedo y, por tanto, con flora y fauna diferente a la actual. La presencia de una gran laguna – Tepeyahualco o El Salado y Totolcingo o El Carmen, unidas- hacia el centro de la cuenca facilitaron la presencia de una fauna acuática importante.<sup>81</sup>

Son múltiples las actividades culturales que se especializan durante estas fases y que paulatinamente serán parte de la economía y modos de subsistencia de estos grupos en crecimiento.

Por lo visto, hasta el momento podemos darnos cuenta que la sociedad va siendo más compleja, el número de artesanos se incrementa –ceramistas, albañiles, talladores de piedra, etcétera- los sacerdotes crecen en importancia y, al parecer, existe ya una nueva clase especializada: el comerciante.<sup>82</sup>

Proveniente de la región de Tlaxcala es palpable como las ideas fundamentadas en un sistema de creencia que tienen un “inicio” en esta área, migra y se disemina hacia zonas menos pobladas o quizá rumbo a aquellas que incrementan su complejidad social, haciéndose evidente en el material arqueológico.

Los ritos y los cultos se incrementan también pudiéndose constatar tanto por las características de sus plataformas o estructuras piramidales, como por la existencia de un mayor número de figurillas, la presencia de los incensarios o tapas- brasero y braseros con representaciones antropomorfas y zoomorfas, los llamados tejones por su apariencia inicial, y por las representaciones claras del dios Huehuetéotl.<sup>83</sup>

Con base en los estudios del Proyecto Norte de la Cuenca de Oriental (PNCO)<sup>84</sup> y del proyecto Cantona desde sus inicios, es clara la presencia de grupos que si bien apenas comienzan a asentarse en la parte del malpaís, después ocuparán la ciudad, la cual no cuentan aún con los elementos culturales que posteriormente serán característicos de Cantona: completa asimetría en sus construcciones, complejas vías de comunicación en los espacios urbanos y ceremoniales, uso y construcción de elementos defensivos (muros periféricos, fosos, postas, fortines, etc.), producción en masa de navajas prismáticas de obsidiana con talleres dentro de la ciudad (estatales,

---

<sup>81</sup> García Cook y Zamora Rivera, (2010) Sobre una laja grabada de Cantona: ubicación temporal y ambiental. *Arqueología. México. INAH.* (No. 45): 47.

<sup>82</sup> García Cook y Merino Carrión *Op cit*: 81.

<sup>83</sup> *Ibíd.*

<sup>84</sup> Proyecto Norte de la Cuenca de Oriental: PNCO en adelante.

locales y familiares), creación de caminos pavimentados que los comunican con sitios periféricos o yacimientos de materias primas, ausencia de cementantes o recubrimientos de estructuras entre otros.

La conformación de la ciudad dependerá de las características y necesidades de cada momento dado que sean más demandantes; por tanto es notorio el incremento de asentamientos “protourbanos” con una organización cada vez más marcada: formación de aldeas nucleadas, microaldeas concentradas, aldeas dispersas, que al paso del tiempo crecerán y se convertirán en pueblos, villas, pueblos grandes, fortines. Estos grupos comenzarán a ocupar cada vez más espacios cercanos al malpaís -y dentro de éste, en Cantona- pues es evidente en los materiales cerámicos la presencia de asentamientos dentro de la ciudad con temporalidad similar.

Para la fase Tezontepec del norte de la Cuenca de Oriental, Cantona se observa ya como un asentamiento con una estratificación social mejor definida. La ciudad cuenta desde sus inicios con tres canchas cerradas de juegos de pelota y otros elementos arquitectónicos que la irán conformando como un pueblo grande.

En algunas estructuras elevadas o pirámides puede apreciarse el uso de talud-paramento vertical en el primer cuerpo de las mismas. Otros edificios, estructuras de 11 x 14 x 5 m de altura, cuentan con tumbas. También debemos mencionar que se multiplica la presencia de silos, depósitos para granos fabricados al interior de patios o bajo el arroyo de las calles.<sup>85</sup>

Y hacia el final de esta fase Cantona I –al inicio de nuestra era- Cantona tiene ya 16 canchas de juego de pelota además de múltiples plazas cívico –religiosas.

Por tanto, podemos ver que si bien el número de grupos asentados en las periferias de la ciudad crece, comienza a existir una dependencia de Cantona, pues a partir de la fase Cantona I (600 a.n.e al 50 d.n.e.) ya se cuenta no sólo con canchas de juegos de pelota, sino también con construcciones de tipo defensivo (muros de contención o murallas y postas o puestos militares), así como los talleres que comenzarán a perfilarla para su época de apogeo como una ciudad militarizada, aunque este proceso se irá dando de forma gradual.

---

<sup>85</sup> García Cook, (2009): 134.

### 1.2.2. La integración de la ciudad en sus etapas iniciales.

Como hemos visto los grupos que van poblando la porción norte de la Cuenca de Oriental, inician la distribución de esta región de forma dispersa pero ordenada conforme las demandas de subsistencia lo van requiriendo. Los habitantes de Cantona para la fase Cantona I ya tienen control sobre grupos de asentamientos en la periferia, correspondiente a aldeas y villas, concentrándose estos asentamientos hacia el oriente y poniente de la unidad sur (donde se ubica la Acrópolis o centro cívico religioso principal de Cantona).

Durante este periodo el asentamiento en Cantona, tiene ya una categoría de un “Pueblo Grande”, el mayor y al parecer, más importante de la cuenca de Oriental, asentamiento que al menos para su etapa tardía, está conectado mediante caminos construidos con algunas villas y aldeas ubicadas en las inmediaciones.<sup>86</sup>

Es ya desde esta fase, que se empieza a organizar lo que posteriormente será una ciudad-estado con elementos que vienen fluyendo de áreas cercanas, los cuales se mueven a través de caminos periféricos y darán forma a la traza de la ciudad y sus rutas de intercambio; vías que no sólo se localizan al interior en una amplia y compleja red de comunicación, pues existe en su interior un entramado de flujo con accesos y bloqueos, que son controlados o modificados por el estado conforme a sus intereses en distintos periodos:

Cantona también contó con caminos que comunicaban la ciudad con asentamientos en su periferia, cuyas rutas de circulación, construidas o no, para conectar poblaciones alejadas, además de caminos que llevan tanto a campos de cultivo como a yacimientos o canteras de materias primas. Por el momento conocemos 17, 16 de ellos construidos sobre lava y sólo uno que sale de cantona, cruza el estrecho valle de aluvión y conecta con el cerro de las Águilas, hacia un área de explotación de “cantera” o piedra de toba volcánica.<sup>87</sup>

Así como éste, existen otros indicadores que facilitarán el entendimiento del crecimiento poblacional y la conformación social y económica de Cantona. La información que va saliendo a la luz, conforme los avances en las investigaciones del

---

<sup>86</sup> García Cook y Yadira Martínez. (2008): 132.

<sup>87</sup> *Ibidem*: 155.

sitio, nos amplía este espectro de posibilidades interpretativas, pudiendo entender el crecimiento de la ciudad y su complejidad cultural.

### **1.2.3. La Acrópolis o centro cívico-religioso principal de Cantona: sus características.**

Para su investigación, el sitio arqueológico de Cantona fue subdividido en tres concentraciones o unidades principales (por el director del proyecto). La Unidad Norte que abarca una superficie de 567 ha., la Unidad Central que cubre una superficie de 335 ha. Y la Unidad Sur que comprende una superficie de 528 ha., la cual al parecer es la unidad más urbanizada

Dentro de la traza urbana de la ciudad se cuenta con la identificación de unidades habitacionales populares, terrazas con habitaciones de élite, calles, calzadas, avenidas, accesos:

Son precisamente las vías de circulación interna o calles uno de los principales elementos culturales que definen una ciudad. La presencia de este elemento cultural, además de las estructuras arquitectónicas mayores, tanto de carácter cívico-religioso y/o administrativo como las correspondientes a unidades habitacionales de elite o populares, y las áreas de carácter económico—talleres, silos, depósitos, mercados- son elementos que nos permiten distinguir el grado de importancia del asentamiento que los contiene, así como la influencia y control socio-político y económico que pueda tener en el área o región en que se ubique.<sup>88</sup>

La Unidad Sur es el área donde se concentra la mayor parte de la investigación de campo (exploración, excavación, restauración y habilitación para la visita pública), así mismo es la menos dañada por diversos agentes como: pastoreo y crecimiento poblacional, pero sí es el área más saqueada (alrededor de 3000 saqueos al inicio de proyecto en 1993) por ser el espacio donde se ubica la Acrópolis o área cívico-religiosa principal.

---

<sup>88</sup> García Cook y Yadira Martínez. *Op cit*: 128.

Acrópolis proviene del griego *akros* traducido como extremo, extremidad, y *polis* o ciudad, dando a entender al punto ubicado en la porción más elevada de una ciudad, “Sitio más elevado y fortificado en las ciudades antiguas.”<sup>89</sup> Así conformada se encuentra la Acrópolis o centro cívico religioso principal de Cantona

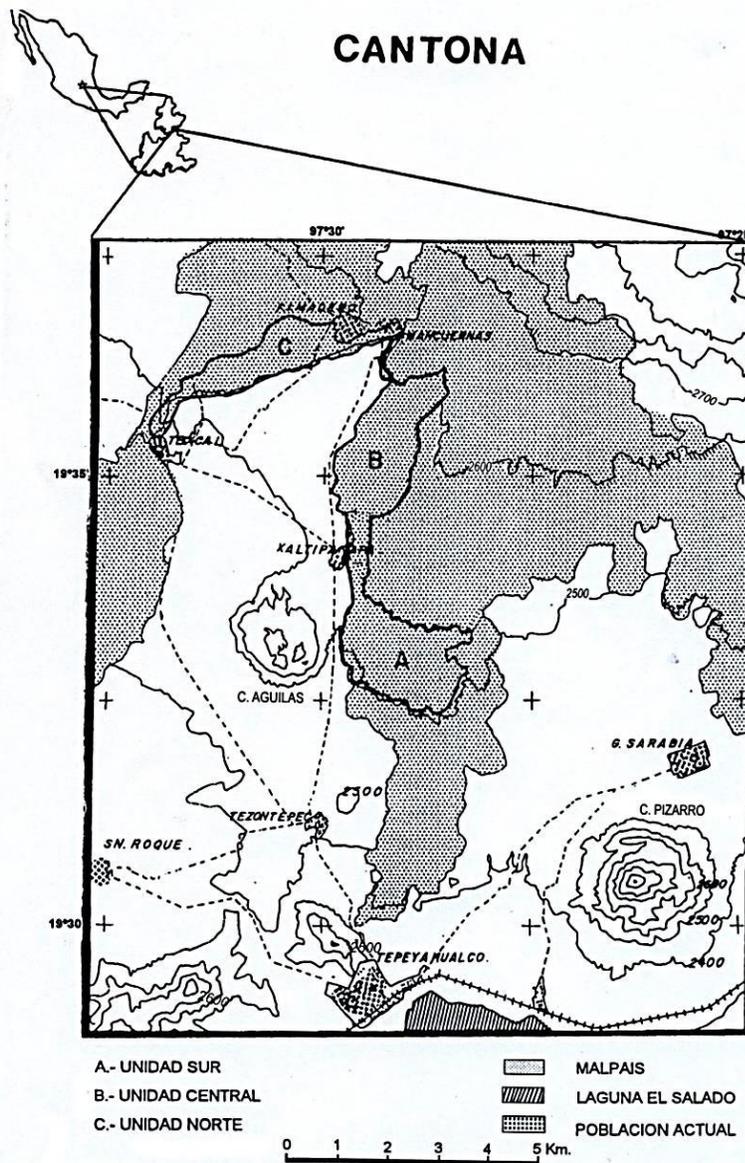


Imagen 6. Cantona y sus unidades de estudio. (Revista de Arqueología No.45: 37).<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Tomado de diccionario “pequeño Larousse ilustrado (1987) García Pelayo y Gross R. Larousse, México.

<sup>90</sup> Tomado de García Cook y Zamora Rivera.

Situada en una especie de meseta formada por tres coladas de lava - consecutivas- que crearon el malpaís; ésta se localiza en el detallado de las hojas 37, 38, así como la 33 y 34 del plano general, elaborado con base en la restitución fotogramétrica del sitio. Abarca una extensión aproximada de 80 ha. En ella se concentra la mayor parte de las estructuras ceremoniales o religiosas y las de carácter administrativo de Cantona.

Entre los conjuntos característicos de esta área se ubican 12 juegos de pelota (dos con orientación norte- sur y diez orientadas este-oeste), ubicados en la Acrópolis el CJP7<sup>91</sup> que es el más grande y el CJP23 el más pequeño (*micro juego*). El Palacio y su conjunto administrativo denominado “Las Concubinas”, La Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra”, La Plaza Oriente, por mencionar algunos.

Se accede a ella a través de diez entradas o accesos por sus cuatro puntos cardinales [...] tres al sur, dos o tres al oeste, dos al norte y dos al oriente. En estos accesos se ratifica, y en buena medida, lo fortificado del asentamiento.<sup>92</sup>

En su interior cuenta con vías de comunicación tipo calzadas (camino de mayor longitud), calles, pasillos, cerradas, que no sólo sirven para comunicar, sino que cumplen también la función de división o delimitación estructural “la mayoría de calles o vías de circulación al interior de la ciudad, si no la totalidad, sirvieron para dividir tanto las unidades habitacionales como las cívico-religiosas”.<sup>93</sup>

#### **1.2.4. "La Plaza Central o Plaza de la Fertilización de la Tierra" (Unidad 9).**

Dentro de la Acrópolis misma se localiza la Unidad 9, “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra”, conjunto arquitectónico de tipo ceremonial localizado hacia el centro-sur.

Está delimitada por una pirámide, que en este caso se ubica al poniente. Y tiene en sus otros tres lados amplias y altas plataformas superpuestas, así como acceso escalonado en la parte media de uno de los lados, en este caso ubicado al centro del lado oriente. La unidad en sí ocupa un espacio de media hectárea (100 x 50 m. aprox.) y tiene una alineación oeste-este. Ocupa la mitad oriente la plaza y el poniente la pirámide. En general se trata de un

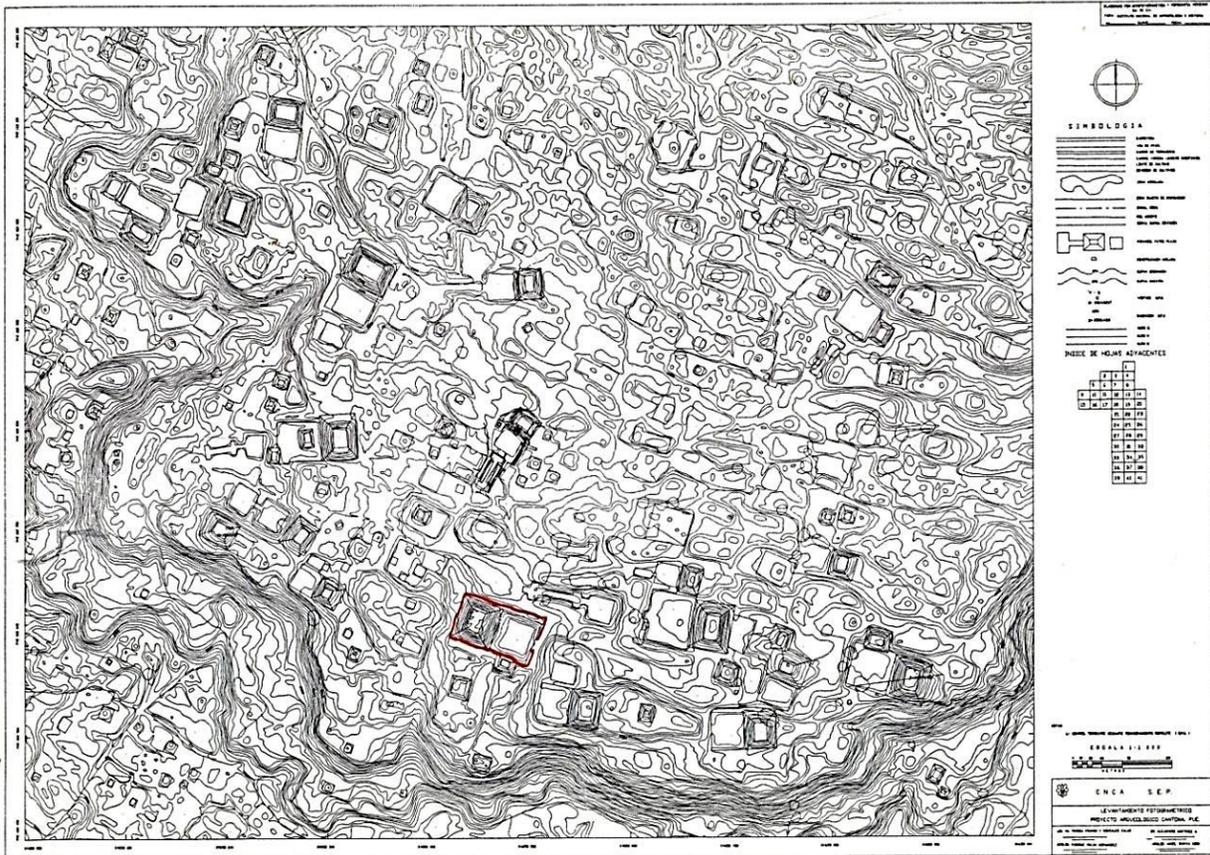
<sup>91</sup> CJP#. Contracción de conjunto juego de pelota y el número consecuente para su ubicación.

<sup>92</sup> García Cook y Merino Carrión. *Op cit*: 21

<sup>93</sup> García Cook y Martínez Calleja. *Op cit*: 136

conjunto cerrado, cuyo único acceso es el que está presente en el centro-orientado de la unidad”<sup>94</sup>.

Colinda en sus puntos cardinales con: la calzada B. Merino Carrión y el CJP7 al norte; al sur con la Unidad 110 (juego de pelota 22) y el Patio 533; al oriente con el Palacio y una calle que viene de un acceso sur y al sur-poniente con la unidad 108 y el patio 531.



**Imagen 7. Acrópolis o centro cívico-religioso principal de Cantona. Ubicación de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra en color rojo. (Plano proporcionado por el director del proyecto)**

La Plaza de la Fertilización de la Tierra, fue explorada desde 1993-94 casi en su totalidad; entre sus hallazgos más significativos se tienen dos contextos con entierros, uno de ellos en las escalinatas de la estructura principal y otro con presencia de abundantes elementos culturales en la cima de la pirámide.

<sup>94</sup> García Cook y Merino Carrión. 1996: 200.

Hasta ese momento se tenían localizadas en estos contextos, once esculturas fálicas<sup>95</sup>; nueve sobre las escalinatas, una más sobre la cima de la pirámide en una especie de saqueo y otra más *in situ* en una “gran cista” asociada a escáfulas de venado a manera de ofrenda.

A partir de los resultados de estas primeras temporadas es que se tienen al menos 14 muestras de carbón,<sup>96</sup> lo que ha dado como resultado un fechamiento preciso basado en análisis de C<sup>14</sup>. La temporalidad de la Plaza Central tuvo lugar hacia el final de Cantona I y todo Cantona II (del 150-100 a.n.e al 550-600 d.n.e.) dejando de funcionar como espacio religioso. Este tiempo de “uso” correspondería a la etapa ceremonial más importante del asentamiento.

### **1.3. CONSIDERACIONES DE LA COSMOGONÍA MESOAMERICANA DESDE SUS ORÍGENES.**

#### **1.3.1. Circunspección en torno al concepto de religión en Mesoamérica.**

El estudio de la religión en cualquiera de las manifestaciones culturales mundiales parte de la consideración de ciertos fenómenos como resultado de un hecho o proceso de las actividades humanas y las variedades en sus prácticas, creencias y actitudes frente a ellos.

Cada cultura da un sentido al fenómeno religioso y tiende a “separar” la relación que tiene con situaciones o elementos sobrenaturales o elementales, entre abstracto o concreto dándoles un carácter de sagrados o profanos, Eliade les llama *hierofanías* a estas manifestaciones que el hombre observa, interpreta y recrea desde sus etapas iniciales de existencia ante un pensamiento que tomará un sentido de religioso.

La vida religiosa de cualquier grupo humano en su fase etnográfica contiene siempre un cierto número de elementos teóricos (símbolos, ideogramas, mitos cosmogónicos y genealógicos, etc.). [...] estas verdades son consideradas por

---

<sup>95</sup> Esculturas fálico-*fungiformes*, les denomina Jorge Villanueva pp. 227, relacionadas con prácticas chamánicas y autosacrificio del pene: 224.

<sup>96</sup> Tomado de Arqueología No. 33: 93 cuadro 1 fechamientos por C<sup>14</sup> de Cantona.

el hombre como hierofanías [...] con ayuda de estas <<verdades>>, el hombre se defiende contra lo insignificante, contra la nada, en una palabra se sale de la esfera de lo profano. La mayoría de los actos que el hombre de las culturas arcaicas ejecuta no son, en su mente, sino la repetición de un gesto primordial ejecutado al principio de los tiempos por un ser divino o por una figura mítica.<sup>97</sup>

Es posible que el hombre ante la imperiosa inexistencia de creencias fundamentadas en el principio de lo que será sus bases religiosas, comience a concebir -en el sentido ideológico y estético- y transformar las materias primas, en elementos que le serán relevantes para la creación material y conceptual de sus dioses. Bastaría este enunciado en la conceptualización que tiene Durkheim sobre la religión y en donde sostiene que ésta es producto de la sociedad, al ser la religión parte de un fenómeno social<sup>98</sup>. Por consiguiente lo ideológico y estético pasa a ser parte del producto de una sociedad, al igual que las transformaciones de las materias primas que nutren ese sistema ideológico. Pero como establece Laura Ibarra no sólo se trata de “confirmar el origen social de los fenómenos, sino de reconstruir los procesos en los que éstos surgen y a través de los cuales, por consiguiente, pueden ser explicados.”<sup>99</sup>

Las ideas religiosas imperantes en el México antiguo (básicamente durante el Formativo) se centran en los elementos naturales o sobrenaturales que les rodean y sobre los cuales pueden tener cierto control.

Durkheim menciona que para afirmar que un hecho pueda ser entendido como sobrenatural, es necesario tener una percepción de que existe un orden natural de las cosas, traducido a que los fenómenos del universo están relacionados entre sí a partir de relaciones necesarias denominadas leyes

Lo sobrenatural no supone en lo absoluto lo imprevisto. Lo nuevo forma parte de la naturaleza lo mismo que su contrario. Si constatamos que en general los fenómenos se suceden siguiendo un orden determinado, del mismo modo observamos que este orden no es jamás más que aproximado, no es idéntico así mismo sucesivamente, que conlleva a toda suerte de excepciones. Para que poseamos la idea de lo sobrenatural no basta con que seamos testigos de

---

<sup>97</sup> Eliade, M. (1974) *Tratado de Historia de las Religiones I*. España: Ediciones Cristiandad: 58-59.

<sup>98</sup> Durkheim, E. (2001) *Las formas elementales de la vida religiosa*. (R. Ramos, Trad.) México: Ediciones Coyoacán: 357.

<sup>99</sup> Ibarra L. (1999). El origen de algunos dioses prehispánicos. Una explicación desde la teoría histórico-genética. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 29: 277.

acontecimientos imprevistos, es preciso que se los conciba como imposibles, inconciliables con un orden que, con razón o sin ella, nos parece necesariamente implicado en la naturaleza de las cosas.<sup>100</sup>

Así, cada elemento y el universo en su totalidad son seccionados para entender cada unidad que lo conforma y entender la relación existente como un todo y la correspondencia que tiene con el ser humano y sus acciones.

Unos de estos primeros fenómenos que adquieren un sentido de concepción “mágica” son los elementos de la naturaleza, “la teoría de los cuatro elementos la encontramos en Europa desde los primeros planteamientos de los filósofos presocráticos.”<sup>101</sup> No por ello también, las primeras manifestaciones religiosas mesoamericanas se centran en dos entidades anímicas primordiales para la subsistencia basadas en los elementos fuego y agua.

Entre los vestigios arqueológicos de los primeros pueblos sedentarios, sobre todo en las figurillas de cerámica de los antiguos agricultores, se encuentra una asombrosa semejanza que puede responder a la existencia de muy viejas creencias similares.<sup>102</sup>

*A este respecto Piña Chan completa esta idea:*

Y desde el punto de vista religioso o de sus creencia, la sociedad de aquellos días ha de haber tenido un culto a las fuerzas de la naturaleza ligadas a la agricultura, a la tierra y al agua [...] las figurillas, por otra parte revelan algunos datos más, y así, éstas representan generalmente a mujeres, lo cual podría indicar la existencia de clanes matrilineales o el culto a la fertilidad.<sup>103</sup>

López Austin presenta un replanteamiento, en sus estudios mediante investigaciones etnográficas y plantea la división de la tradición religiosa mesoamericana en dos grandes épocas: la cosmovisión mesoamericana y la cosmovisión indígena colonial, divididas cada una a su vez en distintas etapas tomando cada una la división por etapas de formación y desarrollo de las sociedades dependiendo de la cronología mesoamericana

---

<sup>100</sup> Durkheim, E. (2001): 25

<sup>101</sup> Ardevol, P.y Munilla, G.(coords). 2003. *Antropología de la religión: una aproximación al interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: UOC: 20.

<sup>102</sup> López Austin y López Luján 2001. *El pasado indígena de México*: 237.

<sup>103</sup> Piña Chan, R. (1989). Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino. En Jesús Monjarás-Ruiz/ Rosa Brambila /Emma Pérez Rocha (compiladores), *Mesoamérica y el centro de México* (págs. 41-80). México: Colección Biblioteca del INAH: 59.

## Tradición mesoamericana

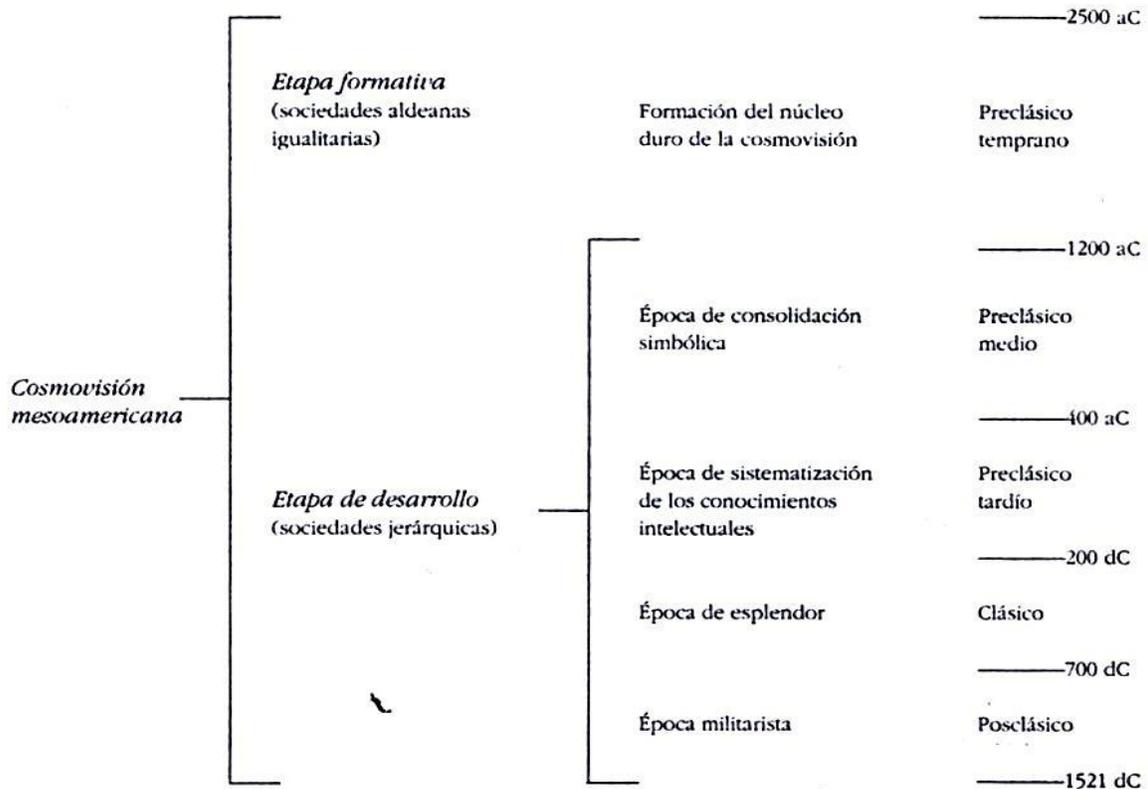


Tabla 3. Cuadro de la Tradición Religiosa Mesoamericana (López A. 1994; 423).

Lo cual permite entender las fases “evolutivas” de ésta y centrar este estudio dentro de la primera fase (Cosmovisión mesoamericana, véase tabla 3) en su etapa del desarrollo de las sociedades jerarquizadas, ubicada en la época de sistematización de los conocimientos intelectuales y no como una etapa inicial.

### 1.3.2. El origen del universo mesoamericano.

Los mitos de origen tiene como fin la explicación mítica del inicio de las creencias y concepciones que fundamentarán las bases de una determinada religión. El origen del universo pasa a formar parte de las grandes interrogantes no sólo desde tiempos antiguos, sino que en la actualidad esta pregunta aún no es bien entendida por el ser humano en general.

Mercedes de la Garza establece dos formas fundamentales de concebir la idea de origen del cosmos. Una de ellas se basa en la concepción de un inicio y un fin. La otra circunda la idea de ser el resultado de un movimiento invariable cíclico, el cual se renueva y decae de forma constante e infinita. En estas formas de concebir la cosmogonía del creacionismo se inserta una mano divina o la intervención de deidades que son los que deciden el rumbo de este movimiento continuo.

Los hombres antiguos recurrieron a una explicación sobrenatural, así surge el mito cosmogónico, que es una historia sagrada, el relato del primer acontecimiento, que tuvo lugar en el tiempo primordial y cuyos principales protagonistas son los dioses.<sup>104</sup>

Mircea Eliade lo describe de forma constante en *El mito del eterno retorno*, en donde todo tiene un devenir cíclico, formando arquetipos que son “comunes” en distintas sociedades y los cuales se repiten de forma constante.

En el detalle de su comportamiento consciente, el “primitivo”, el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros. Esa repetición consciente de hazañas paradigmáticas determinadas denuncia una ontología original. El producto bruto de la Naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su realidad, su identidad, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El acto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial.<sup>105</sup>

Para el caso de la visión del universo en Mesoamérica, el cosmos está formado por dos clases de sustancias (generando pares de oposiciones) quedando, cada ser, catalogado en una clase perteneciente a un sistema dual de opuestos masculino/femenino, cálido/frío, seco/húmedo, iluminado/oscuro, fuerte/ débil... así pues es posible entender los procesos cósmicos de los que devendrá su conformación y la constitución de las deidades que regirán a los hombres. Y a su vez resultará en el ciclo que se manifestará en el curso de la vida, día y la noche, época de secas/ lluvias, vida/ muerte. En el plano divino, los dioses serán concebidos como pares generadores de acciones conjuntas.

---

<sup>104</sup> de la. Garza, M. (1990): 60.

<sup>105</sup> Eliade M. 2001. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (1a edición. ed.). (R. Anaya, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Emecé, Editores: 8.

Hay una forma de concebir el cosmos, el creacionismo, que supone que todas las especies de este mundo permanecen invariables desde un momento en que fueron hechas por una potencia divina. Quiénes aceptan esta idea, intentan explicarse la naturaleza de los seres mundanos partir de los procesos por los que fueron creados: su formación indica las características que mantiene desde el tiempo prístino.<sup>106</sup>

El escenario de este origen se sitúa en la bóveda celeste, el firmamento y la tierra fundamentalmente, pero en tiempos primigenios cuando reinaba un caos inestable.

La bóveda celeste es por excelencia lo otro frente a lo poco que el hombre y su espacio vital representan. Las regiones superiores inaccesibles al hombre, las zonas siderales, adquieren los prestigios divinos de lo trascendente, de la realidad absoluta, de la perennidad. Estas regiones son la morada de los dioses del cosmos.<sup>107</sup>

La visión del cosmos deberá incluir todos los aspectos fundamentales del ser humano, puesto que éste se localiza inserto en todo cuanto es, existe y existirá, Andrés Medina cita un texto de Griaule y Dieterlen quienes establecen:

El hombre es la imagen, no solamente del primer principio de la creación, sino así mismo del universo existente [...] Dado que la condición de una persona refleja la condición del universo, todo lo que afecta a uno de ambos tiene repercusiones en el otro; es decir, de algún modo pueden ser concebidas todas las acciones del hombre y todas sus circunstancias como estrechamente ligadas al funcionamiento de las cosas en general.<sup>108</sup>

Por tanto, esta visión del mundo redundará y afectará todo quehacer y toda acción en distintos ámbitos del hombre. “Participa de la coherencia de los distintos sistemas e instituciones sociales por que nace del ejercicio del ser humano dentro de los marcos de dichos sistemas e instituciones”<sup>109</sup> Y así veremos que en el ser humano existe esta imperiosa necesidad de sobrevivencia, de acción y existencia ante el principio de creación de quienes depende la existencia del cosmos: los dioses.

---

<sup>106</sup> López Austin y Luis Millones. (2008). *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religión y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Era: 39.

<sup>107</sup> Eliade, M. *Op cit* (1974): 66.

<sup>108</sup> Medina, (2003): 106.

<sup>109</sup> López A., 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica: 15.

### 1.3.3. La ubicación del Eje cósmico, en la religión mesoamericana.

La estructura del mundo a diferencia de la formación de éste y el universo, tuvo una división en estratos para situar los planos y sus soportes. Planos que serán los escenarios de acción del hombre, los dioses y todo lo que pueda existir en él.

En distintas obras<sup>110</sup> López A. refiere que los flujos que conforman el cosmos, dentro de la composición del universo, son formados por el tiempo; éste se localiza inserto dentro de los planos celestes y su forma. Así, el tiempo por donde transitan estos dioses se localiza dentro de los cuatro postes y el centro.

He sostenido que los antiguos nahuas creían que las fuerzas divinas bajaban por los cuatro árboles o postes extremos del mundo [...] turnándose en un movimiento levógiro –en sentido contrario a las agujas del reloj- sobre la superficie de la tierra.<sup>111</sup>

Estos sectores se ubican de forma vertical, en *Tamoanchan* y *Tlalocan* López Austin lo describe así:

Una vez creados la tierra y el cielo a partir del cuerpo de *Cipactli*, y con ellos constituida la gran división entre la parte femenina y masculina del cosmos, los cuatro postes –o árboles o dioses u hombres- se convirtieron en los caminos de los dioses.<sup>112</sup> La parte alta del primer sector se ubicaba el cielo conformado por nueve pisos o estratos de tiempo eterno. La parte intermedia o la superficie de la tierra determinada por el tiempo de trascurso temporal conformada por cuatro estratos. Y la parte inferior o inframundo determinada por nueve lugares de muerte y al igual que el cielo de eterno presente.

El ámbito intermedio que correspondía a la superficie terrestre, era concebido[...] como un rectángulo dividido por cuatro partes, cuyas esquinas estaban determinadas por los solsticios, es decir por los puntos extremos norte y sur de los horizontes oriente y poniente.<sup>113</sup>

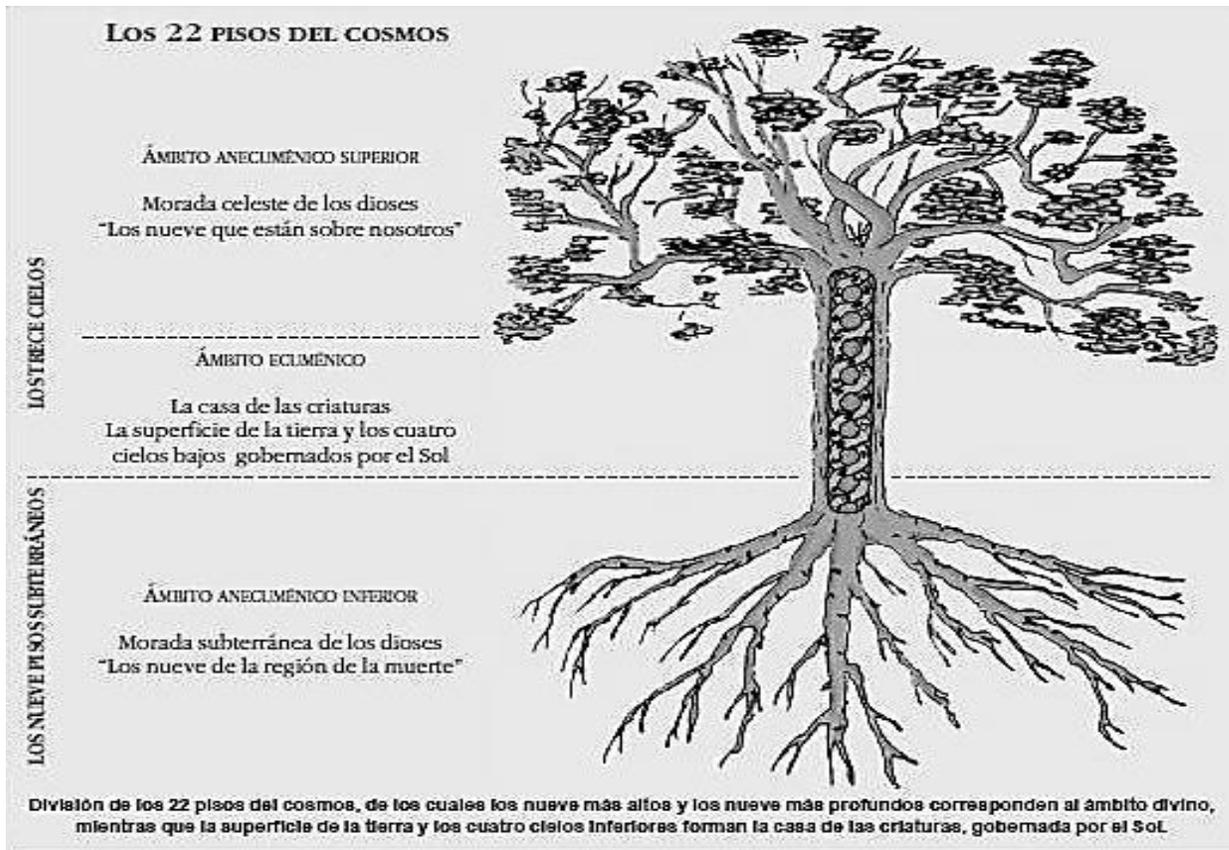
---

<sup>110</sup> Cuerpo humano e ideología, los mitos del tlacuache,....

<sup>111</sup> López A. (1990). *Los mitos del tlacuache*. Caminos de la mitología mesoamericana. México: Alianza Editorial: 79.

<sup>112</sup> López A. *Op cit.* (1994): 19.

<sup>113</sup> Limón, O. (2001b). *El Fuego Sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales* (Vol. 428. Colección Científica. Serie historicas). México: INAH-UNAM. 77.



**Imagen 8. Los 22 pisos del cosmos (lunes 11-03-2013).**

<https://www.google.com.mx/search?q=%C3%A1rbol+cosmico+mesoamericana&hl=es&rlz>.

Al centro se ubicaba la montaña sagrada o árbol sagrado, por tanto eje rector, ombligo o *axis mundi*. Este eje vertical permitía la unión entre los cielos y el inframundo.

Tamoanchan es el gran árbol cósmico que hunde sus raíces en el Inframundo y extiende su follaje en el cielo. La niebla cubre su base. Las flores coronan sus ramas. Sus dos troncos torcidos unos sobre otro en forma helicoidal, son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo. Es cuatro como conjunto de postes que separan el Cielo del Inframundo. Es cinco en totalidad.<sup>114</sup>

Este punto, el centro (árbol o montaña) constituye un sitio importante y a su vez privilegiado en la ideología antigua mexicana, pues es el punto en donde se genera la vida, la existencia y es el punto donde inicia en manos de los dioses el orden del mundo. La descripción de este punto o sitio será fundamental tenerla presente, pues no sólo describe el centro rector del movimiento cósmico mesoamericano, sino también por

<sup>114</sup> López A. (1994) *Op cit*: 225.

ser el lugar donde se ubica la “casa” o morada de *Huehuetéotl*, como lo abordaremos más adelante.

#### **1.3.4. El origen de los dioses mesoamericanos.**

Dentro del exuberante panteón mesoamericano, encontramos que los dioses creados por el imaginario del hombre surgieron a partir de la necesidad de explicación frente a fenómenos de diversos tipos que les rodeaba y ante los cuales imperaba una necesidad de controlarlos, repetirlos (en el sentido ritual) y apropiarse de ellos.

Dentro de la visión mesoamericana el origen proviene del devenir de las fuerzas naturales del universo, del movimiento dual y constante de todo cuanto existe, existió y existirá pues su naturaleza está fuera de un tiempo determinado.

Los dioses pertenecen al otro tiempo y al otro espacio, antecedentes y causas del tiempo y del espacio mundano. Están en el allá- entonces, pero también en el aquí- ahora, ya que forman parte de todas las criaturas; están dentro de cada ser que se encuentre sobre la superficie de la tierra, en el espacio de los meteoros y en los cielos de los astros.<sup>115</sup>

Laura Ibarra (1999) establece que el origen de los dioses (para los mexicas) no proviene de la naturaleza cognitiva y del análisis de los fenómenos naturales, sino que parte esencial radica en razones de índole social y emocional y expresa al menos dos tipos de razones para afirmar que; es tanto la interpretación subjetivista como parte de un proceso basado en construcciones mentales, y cita algunas explicaciones de Durkheim<sup>116</sup>:

La religión es una cuestión eminentemente social. Las ideas religiosas son ideas colectivas que expresan realidades colectivas: los ritos son comportamientos que sólo pueden surgir en el seno de los grupos y que deben servir para mantener o restablecer ciertos estados psíquicos del grupo.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> López A. y Luis Millones. *Op cit*: 47 y 49.

<sup>116</sup> Y de Freud: *...es muy posible que la religión y la neurosis compulsiva tengan un origen y una estructura afectiva similar... la explicación subjetivista de los fenómenos –en la que una deidad o una fuerza como la subjetividad es considerada como causa- descansa, ante todo, en las estructuras cognitivas que se han construido en las primeras fases de la ontogénesis.* (Ibarra, 1999: 276).

<sup>117</sup> Durkheim, *Las formas elementales...*: 28. Tomado de Ibarra L. (1999): 277

Y no se dista de esta idea; sin embargo, es imprescindible que el hombre comprendiera -en su muy particular forma de pensar- por medio de la observación, las causas y consecuencias de estas manifestaciones naturales y como dice López Austin “pretendió compenetrarse con él por medio de la interlocución. Proyectando para ello sus propios atributos psíquicos y sociales, antropomorfizando el cosmos con la intención de comprenderlo, de actuar con él, de ser comprendido.”<sup>118</sup>

Su naturaleza radica en la proporción de la fuerza binaria, la oposición y combinación de las mismas, pues en ellos radica la luz y la obscuridad. Por tanto su origen reside en este movimiento cíclico natural. Jensen establece que estas deidades son conocidas como *deidades dema*, pues su característica más obvia mora en su actuación temporal. “Su única actitud activa se sitúa en el tiempo originario remotísimo o más exactamente, al final del tiempo originario.”<sup>119</sup>

Así una vez creados, establecieron su morada en los rumbos del universo, radicando no sólo en los cuatro postes que sostenían el cielo y afianzaban el inframundo, sino que uno de ellos, Huehuetéotl, implantó su refugio en el centro, el árbol central, el *axis mundi*.

“Los antiguos nahuas hablaron de tres clases de pisos cósmicos...Todos ellos eran traspasados en su centro por el Eje cósmico, habitado por el dios viejo del fuego.”<sup>120</sup> Y cita la descripción su hogar según el *Códice Florentino*:

[...] la madre de los dioses, el padre de los dioses, que está tendido en el lugar del ombligo de la tierra, que permanecen metidos en el lugar del encierro de piedras de turquesa, que está almenándose con agua de pájaros (color) turquesa, el dios anciano, *Ayamictlan*, *Xiuhtecuhtli*.<sup>121</sup>

Los dioses por tanto una vez creados serán quienes decidan el rumbo que el hombre deberá de seguir. La multiplicidad de éstos se manifestó en la universalidad de lo que se deseaba representar, pues tenían un dios por casi todas las cosas. La concepción mesoamericana de la religión es poco más compleja, pues debemos de

---

<sup>118</sup> López A y Luis Millones. *Op cit*: 47

<sup>119</sup> Jensen, (1960). *Mito y Culto entre los pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica: 110

<sup>120</sup> López Austin y Luis Millones. *Op cit* 2008: 54

<sup>121</sup> *Ibid.* Quien lo retoma de: Sahagún, *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 71v 72r. la traducción del náhuatl al español es de López Austin.

sumarle la visión y repartición del tiempo, la taxonomía de las cosas, la diversidad entre los mitos y las variables en los rituales, las personificaciones y manifestaciones de los dioses y el sentido mismo del ser humanos serán parte fundamental del pensamiento religioso entre los habitantes de Mesoamérica.

## **Conclusiones de Capítulo I.**

La información presentada en este trabajo de investigación refiere a los antecedentes ideológicos, que de forma muy general se infiere existieron en una parte importante del territorio mesoamericano, macro-región donde distintos grupos asentados se caracterizaron por las generalidades y particularidades con que aportaron al desarrollo del imaginario religioso.

Estos antecedentes remiten al Preclásico o Formativo, nombre otorgado a la fase u horizonte que abarcó una temporalidad de más de dos mil años; primer periodo definido para el desarrollo del hombre en Mesoamérica, aquí comienzan a verse las primeras manifestaciones “culturales” que lo diferencian del rango de arcaico o primitivo. Fueron aquellos aspectos y conceptos que lo marcaron y permearon su ideología, la cual fue desarrollando para poder entender y explicar toda aquello que le era confuso y posteriormente organizar las bases de lo que pasaría a ser parte de su fundamentación religiosa.

Las ideas religiosas imperantes del momento y el rápido desarrollo poblacional se refleja en los distintos aspectos sociales de los habitantes de estas distintas regiones conjugadas en la zona central del Altiplano Central, uno de ellos es mediante el intercambio objetos utilitarios. Hacia el año 1000 que correspondería a la fase Tzompantepec para Puebla y Tlaxcala, Zacatenco de la Cuenca de México se localizan asentamientos mayores en dimensiones y población, los cuales se van a diferenciar por presentar en su conformación social, arquitectura ya con carácter cívico-religioso.

*Los dioses tienen sus leyes. Y en el mito de creación, tras los sucesos con los que vibran las venas de los dioses, tras la aventura que llena de realidades la extensa realidad de valles, montes lagos y desiertos, hay regularidades. Ahí está la verdad... pasos con los que nace el tiempo: primero, existen por separado los dos elementos complementarios, el de arriba y el de abajo; segundo, ambos se unen en un tronco, envolviéndose en giros; tercero, de su fricción brota el nuevo ser; cuarto, el ser se libera y se extiende sobre la faz del mundo. El liberado es una flor, una brasa. ¿No es la imagen de los palos que se frotan para que estalle la chispa y se alimente de la yesca? El fuego es una flor.*

Alfredo López Austin. Los mitos del tlacuache.

## CAPÍTULO II. HUEHUETÉOTL Y EL CULTO AL FUEGO

### 2.1. CONCEPTUALIZACIONES DE MITO, MITO DE ORIGEN, RITO Y SÍMBOLO

#### 2.1.1. Características de los mitos

Existen dos aspectos relevantes dentro de las concepciones religiosas manifestadas en ideas, involucradas como sus significantes: el mito y el rito.

Entiéndase por mito a aquellas manifestaciones expresadas vía oral por diversos grupos sociales, que encierran una serie de acontecimientos los cuales tienen que ver con sus orígenes; así mismo explican las acciones, concepciones, ideas, valores, del actuar propio del hombre en relación con las manifestaciones sobrenaturales que los gobiernan.

Mircea Eliade señala que los mitos son expresiones narrativas, historias verdaderas. "Una historia de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar, significativa"<sup>122</sup> de acontecimientos sucedidos en un tiempo primigenio, integran *arquetipos* -modelos divinos- los cuales son repetibles por el hombre para recrear estos acontecimientos. Estos arquetipos constituyen símbolos o *hierofanías*<sup>123</sup> son esenciales para reproducir los mitos en función de la estructura religiosa de las sociedades que los manifiestan.

---

<sup>122</sup> Eliade M. (1985) Mito y realidad: 20

<sup>123</sup> Entendido como manifestaciones religiosas/sagradas.

Una piedra será sagrada por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, posee maná, conmemora un acto mítico, etcétera. Esa fuerza puede estar en su substancia o en su forma; transmisible por medio de hierofanía o de ritual.<sup>124</sup>

López Austin concibe al mito como el conjunto de representaciones, convicciones, valores y tendencias, también proveen de hábitos, propósitos y preferencias, todo ello disperso en distintas esferas de acción de los creyentes.

El mito y el rito son respectivamente excelentes formas de verbalización y acción; pero las acompañan y enriquecen imágenes visuales (pictóricas y escultóricas) [...] hay indicadores cuyos significados se alcanzan sólo con las claves iconográficas [...] la imagen permite la revisión de los contornos, la penetración de los sentidos, la relectura total que dará nuevas armas para entender el mito [...] y rito, y el canto, y el orden de una danza.<sup>125</sup>

El *Estructuralismo* (tomado como enfoque metodológico), se establece que los mitos son parte esencial dentro de las estructuras del pensamiento humano que lo organiza en virtud de la función estructuradora del espíritu; sin embargo el mito o las manifestaciones míticas van más allá de la organización del pensamiento.

Para esta investigación, *el método fenomenológico* de Eliade es acorde para la explicación de paradigma a estudiar, ya que éste se basa en la interacción dinámica del hecho y de la esencia, de la encarnación metodológica concreta y de su estructura (la imagen de Huehuetéotl, su presencia dentro del material arqueológico, su contexto y su origen dentro del mito). Eliade manifiesta algunos elementos esenciales que integran al mito, más en este método únicamente faltaría la parte transmisora, la cual pasa a formar parte esencial para su desarrollo.

Los mitos manejan un discurso histórico unido al lenguaje, expresa Levi Strauss:

El mito integra la lengua; por el habla se le conoce, pertenece el discurso. La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la historia relatada. El mito es lenguaje, pero lenguaje

---

<sup>124</sup> Eliade M. (2001) *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (1a edición. ed.). (R. Anaya, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Emecé, Editores: 7

<sup>125</sup> López Austin y Luis Millones. (2008). *Op cit*: 124-125.

que opera en un nivel muy elevado [...] El mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje.<sup>126</sup>

Se fundamenta en las disciplinas que integran sus enunciados epistemológicos en tres aspectos básicos:

- a. El espacio en donde se desarrolla: su carácter de sacralidad.
- b. La estructura social donde se manifiesta: su carácter operante.
- c. El tiempo donde se origina, lo cual es correspondido al momento de inicio o primigenio de las manifestaciones religiosas de los grupos sociales que los originan: su carácter esencial.

En la concepción mesoamericana, estos espacios están bien definidos pues sus características desde sus primeras manifestaciones los determinan de forma inequívoca.

Eliade por su parte los ve como arquetipos principales que maneja el hombre desde la visión ontológica arcaica. Se centra en al menos tres principios o elementos fundamentados: la imagen; el continuo simulacro o devenir de la creación humana y la oposición binaria de los complementos.<sup>127</sup>

Los arquetipos que cabrían dentro de esta ontología serían:

- a. Los elementos cuya realidad está en función de la repetición (cíclica o continua) de la imitación de lo que sería un prototipo de paraíso o arquetipo celeste, cosmogonía
- b. *Los elementos físicos en donde la realidad se ubica como el centro supra-terrestre, el cual los asimila o absorbe transformándolos en el “centro del mundo” (axis mundi), este arquetipo se centra en las ciudades, templos, cerros, casas tributarios de ese mismo centro.*
- c. El ritual (rituales o actos profanos) significativo que posee el sentido que se les da, ya que repiten un pasaje mítico planteado *ab origine* por sus

---

<sup>126</sup> Lévi-Strauss, C. (1974). *Antropología estructural* (2a reimpresión 1995 ed.). Madrid, España: Paidós: 231-233-232.

<sup>127</sup> López Austin lo describe como parte de la taxonomía o *clasificación de las primeras actividades intelectuales de nuestra existencia*. López Austin, Alfredo y Luis Millones. (2008). *Dioses del Norte, dioses del Sur*: 34.

antepasados (dioses e incluso héroes), esto es que recrea algunos actos sagrados y los transforma en sacralizados.<sup>128</sup>

Podemos dilucidar entonces que el mito, pasará a ser una expresión narrativa – ya sea de forma escrita u oral- que expresa una historia desde su origen; es decir, desde la creación misma de su entorno y su naturaleza. Estos mitos estarán cargados de símbolos, de la sociedad que los crea y considera sagrados. Contienen entre sus características activas: un espacio donde surgen y se desarrollan; un tiempo en el cual inician, se desenvuelven y; actores quienes pasarán a ser sus dioses como entidades de veneración, éstos pueden ser animales, elementos animistas, componentes pertenecientes a la naturaleza u hombres con características especiales.

Algunas de las características y particularidades de los mitos es su poder unificador y cohesivo, puesto que tienden a crear lazos y vínculos entre los miembros de una comunidad, y al tener alguna característica compartida, los une y pasa a crear un vínculo de identificación entre los miembros de la comunidad, se transforman en determinada sociedad.

Alrededor del mito, la gente se unifica en grupo, nación, comunidad, clase, partido, o secta [...] el mito es la representación interna del grupo, una representación acrítica de la unidad, de la visión del mundo, de las intenciones y emociones que comparten los miembros del grupo; es un acto que los coloca dentro de una unidad social.<sup>129</sup>

Los mitos fundamentan sus celebraciones como parte de sus prácticas religiosas y estarán representadas en las festividades que refuercen sus actividades económicas. Dentro de la cosmovisión mesoamericana lo vemos de forma clara en las representaciones, en los ritos asociados a festividades como un fuerte vínculo con actividades agrícolas (*Izcalli*, *Ochpaniztli*, *Quecholli*, entre otras) que son fundamento de subsistencia de la comunidad. Por tanto la fusión se encontrará entre el lazo que el hombre crea con su entorno natural y su entorno cultural, situada de forma narrativa en un momento del tiempo inicial (el origen).

---

<sup>128</sup> Tomado de Mircea Eliade, El mito del eterno retorno 200: 8.

<sup>129</sup> Krader L. (2003). *Mito e Ideología*. (M. Cervantes, Trad.) México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e historia: 162.

Para Cassirer, los mitos al igual que los ritos constituyen la enseñanza inicial [...]“el hombre arcaico”, por que integra tanto el *orden* en su iniciación, como posteriormente pasa a ser la evolución de su capacidad de *concentración*<sup>130</sup> .

Propone al mito como una categoría del espíritu humano, con atributos de autonomía y energía unitaria. Si el mito está estrechamente ligado a las tradiciones del pueblo que lo ha producido no se le puede tratar entonces como global u homogéneo [...] el mito tiene una relación estrecha con las tradiciones y experiencias concretas de los grupos humanos sociales particulares.<sup>131</sup>

Ante el amplio poder de ductilidad y maleabilidad en el discurso que narran, los mitos pueden mantener periodos amplios de duración con variantes en su composición. Su estructura dentro del tiempo se mantiene gracias a sus largos procesos de permanencia

El mito, hecho histórico con elementos importantes de muy larga duración, debe estudiarse como conjunto de núcleos duros, pero también de partes lábiles, como complejo de variantes; como expresión de belleza; como fuente de una variada gama de posibilidades de sentidos, y como emanador y receptor de funciones.<sup>132</sup>

A lo largo de la historia de las religiones podremos encontrar, mitos que evoquen diferentes tipos de creaciones o establezcan diversos criterios dentro de la idea de vida del ser humano. Su variedad radica en las distintas formas de entender estas concepciones, encontrando tipos tan variados como los mitos cosmogónicos, teogónicos, antropogénicos, etiológicos, por mencionar algunos; su similitud radica en explicar el origen o existencia del “algo” que es ajeno a la racionalidad humana. Sólo los mitos escatológicos anuncian o predicen el final de la existencia.

Para efectos de esta investigación nos centraremos en aquellos que manifiestan, dentro de la concepción religiosa mesoamericana, la presencia u origen de la deidad asociada al fuego, pues es en este punto donde se sitúa Huehuetéotl, donde surge, adquiere forma y sentido su existencia.

---

<sup>130</sup> Cassirer, E. (1992). *Antropología filosófica*, Ed. F.C.E., México: 142.

<sup>131</sup> Krader. *Op cit*: 166-167.

<sup>132</sup> López Austin. (1990) *Los mitos del tlacuache*: 416-417

### 2.1.2. Los mitos de origen y sus agentes, en la cosmovisión mesoamericana

Como vimos en el apartado anterior, los mitos se insertan en las explicaciones y manifestaciones de un mundo que aconteció; es decir, en sus etapas primigenias. Estas expresiones narrarán los hechos sucedidos *ab origine*.

Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados <<antes de la creación del mundo>> o <<durante las primeras edades>> o en todo caso <<hace mucho tiempo>>. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro.<sup>133</sup>

Para entender la existencia de un origen dentro del pensamiento de los antiguos habitantes de Mesoamérica, es necesario entender la existencia de seres y sustancias naturales y sobrenaturales, sagradas y profanas, su conformación y sus características:

López Austin las describe en diversos textos:<sup>134</sup>

- a. El tiempo y el espacio como una sustancia divina, en la cual los dioses surgieron a partir de esta sustancia después de un tiempo de “nada”, y dentro de la cual se integraban una serie de normas o leyes que regirían el quehacer y proceder de todo cuanto existía.<sup>135</sup>
- b. La materia de su constitución determinada por un sistema de creencias basado en la dualidad de las cosas “materia ligera y materia pesada”. Integrada en una concepción binaria de complementos y opuestos, los cuales se repelían pero a la vez se complementaban, no existía uno sin su contraparte.<sup>136</sup>

Estos elementos esenciales son parte principal e inicial de todo ser, constituirán su todo pues de ello están hechos; por tanto, una vez comprendida la forma en que estaba constituido el universo y sus integrantes es posible comprender sus orígenes. “En el ciclo absoluto se comprendería la vuelta de este mundo como retorno de las

---

<sup>133</sup> Levi- Strauss, (1974). *Antropología estructural* (2a reimpresión 1995 ed.). Madrid, España: Paidós: 232

<sup>134</sup> López A. Los mitos del tlacuache, Tamoanchan y Tlalocan, Dioses del norte y dioses del sur, La cosmovisión mesoamericana, entre otros.

<sup>135</sup> López Austin. La cosmovisión mesoamericana: 477-478.

<sup>136</sup> *Ibíd*: 478.

posibilidades de su existencia, y la de otros mundos intermedios tan recurrente como éste”<sup>137</sup>

Los mitos de origen, menciona Eliade, pasan a formar parte de la estructura y son equiparables a los mitos cosmogónicos; al ser la creación del Mundo la creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación.<sup>138</sup> Generalmente todo mito que hable o explique un origen, tienden a copiar este modelo, pues todo elemento (aparición) implica una existencia.

Todo mito de origen narra y justifica una «situación nueva» —nueva en el sentido de que no estaba desde el principio del Mundo—. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido.

Esta es la razón por la cual ciertos mitos de origen comienzan por el esquema de una cosmogonía.<sup>139</sup>

Este tipo de mitos dará cuenta de las características en que está conformado el universo de la sociedad que los crea, y a partir de ellos se explicarán su historia, los orígenes de sus dioses, sus creencias y forma de actuar.

Las sociedades que comienzan un desarrollo paulatino jerarquizado presentan entre sus manifestaciones religiosas elementos que integraran una clara diferenciación de un culto a una manifestación religiosa basada en pensamientos míticos y rituales.

Los antiguos cazadores-recolectores atribuían a fuerzas sobrenaturales específicas y particularizadas los cambios de las estaciones y la aparición de los recursos a lo largo de sus recorridos circulares. Esto pudo haber sido el germen de la concepción religiosa para posteriores épocas agrícolas.<sup>140</sup>

El carácter operante está claramente diferenciado de aquellas sociedades durante la etapa Formativa de las comunidades aldeanas igualitarias (Preclásico Temprano o antes quizá) y las sociedades en etapas posteriores; para las fases de desarrollo de las manifestaciones religiosas o “núcleo duro”,<sup>141</sup> las representaciones de

---

<sup>137</sup> López A.(1990) *Op cit*: 185.

<sup>138</sup> Eliade M. (1985). *Mito y Realidad* (19-13).

<sup>139</sup> *Ibíd.*

<sup>140</sup> López Austin y López Luján. (2001): 28.

<sup>141</sup> Tal y como lo establecen López Austin y López Luján es entendido como un “complejo sistémico de elementos culturales articulados entre sí; sumamente resistentes al cambio; que actúan como estructurantes del acervo

figurillas asociadas a la fertilidad son muestra de ello, sin que éstas adquirieran un carácter netamente religioso, sino como manifestaciones incipientes de concepciones que posteriormente develarán un sentido religioso.

En los vestigios arqueológicos de los primeros pueblos sedentarios, sobre todo en las figurillas de cerámica de los antiguos agricultores, se encuentra una asombrosa semejanza que puede responder a la existencia de muy viejas creencias similares posiblemente.<sup>142</sup>

Los mitos de origen darán forma y conformarán el universo del hombre asentados en una “historia que no existe”, por tanto pasan a ser los que den inicio a la creación. López Austin en *Los mitos del tlacuache*,<sup>143</sup> describe claramente de forma gráfica el universo del hombre; encontrando por un extremo los tiempos dentro de la concepción religiosa y dentro del “otro tiempo se ubicaría el periodo de intrascendencia divina (tiempo de ocio) el cual pasará por un periodo *liminar* dentro del cual no existía nada, pero esa misma nada estaba constituida por la materia de la que está compuesto el mismo universo, los dioses, el hombre y todo cuanto será creado.

Dentro del periodo de trascendencia divina se ubicaría entonces la vida de los dioses, sus aventuras míticas y la muerte de los mismos como parte de su proceso de transformación. La resurrección de los dioses se pasará por un proceso transitorio dentro del nacimiento del sol y el tiempo del hombre. Este periodo es fácilmente asequible de visualizar en el mito del nacimiento del Quinto Sol. El cual pasará a dar origen al hombre y a los seres que habitarán en su tiempo.

Al aterrizar esta forma de pensamiento al devenir del hombre dentro de sus procesos culturales y sociales tenemos entonces que el tiempo mítico difiere del tiempo exacto.

Debemos tomar en cuenta que la vida cotidiana del hombre (ya la del recolector-cazador, ya la del sedentario) es posible en la medida en que distribuye el trabajo específico con base en un adecuado conocimiento de las transformaciones estacionales. El origen del calendario no es el ocio, sino el

---

tradicional; que permiten que nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural, y que no forman una unidad discreta.” López A. y López L. Monte Sagrado... (2009): 27. López A. 1990, López A. y López Luján, (2001). López A. y Luis Millones (2008).

<sup>142</sup> López Austin y López Luján. *Op cit*: 27.

<sup>143</sup> López Austin (1990). *Los mitos del tlacuache*: 68, Cuadro 2: los tiempos y los tránsitos de creación.

trabajo. El origen está en el manejo del tiempo propio, el tiempo social, que se ajusta al tiempo de los otros seres de este mundo.<sup>144</sup>

<b>EL OTRO TIEMPO</b>		<b>EL TIEMPO DEL HOMBRE</b>	
<b>INTRASCENDENCIA DIVINA</b>	<b>TRASCENDENCIA DIVINA</b>		
		<b>NACIMIENTO DEL SOL</b>	
Ocio divino	1° Vida feliz de los dioses		
	2° Aventura mítica		
	3° Muerte de los dioses (principio de su transformación)		
		4° Resurrección de los dioses (fin de su transformación de los seres del tiempo)	
			Existencia de los seres del tiempo del hombre

**Tabla 4.. Los tiempos y los tránsitos de la creación o Tiempo divino y tiempo mundano en la cosmovisión mesoamericana, (López Austin 1990: 68 y López A. y Luis Millones 2008: 40).**

Como el tiempo donde sucede el origen y transcurso de los devenires de las historias del hombre, de los dioses y de todo lo creado, se ubica el sitio o espacio que será el escenario donde acontecerán estos eventos. No todo el espacio será un sitio específico; es decir, no es necesario que “exista” en términos físicos, ya que existirá como una ecúmene o sección que es habitada en un momento determinado. La comunicación puede ocurrir en el habitáculo del hombre “[...] hay tránsitos a otro espacio, traspasos de los límites de la ecúmene. Este otro espacio que no es del hombre, es el espacio del mito.”<sup>145</sup>

Por tanto, también los espacios sagrados y sus manifestaciones determinaran la función a desarrollar de estas expresiones “narrativas”. Este momento y este lugar serán imprescindibles para que el mito pueda ser llevado a cabo y posteriormente

<sup>144</sup> López Austin. (1990) *Op cit*: 69

<sup>145</sup> Lopez A. (1990) *Op cit*: 779

durante el rito pueda ser recreado simulando las características que lo integran en, ahora sí, un espacio determinado específicamente para esta función.

Paul Wheatley en el texto *City as Symbol* expone una visión ortogenética de la distribución de las ciudades sagradas en relación con los mitos de creación, las cuales pasan a tomar el papel del centro rector, de poder, el *axis mundi* y conformar el mapa conceptual del movimiento social, religioso, político etc., imperante en estas ciudades con una clara estratificación social.

[...] las capitales representativas del mundo tradicional eran los *axis mundi* (ejes del mundo) donde era posible llevar a cabo una transición ontológica entre los mundos, enclaves sagrados por excelencia, en la cual el hombre podía proclamar el conocimiento que compartía con los dioses y dramatizar la verdad cósmica que le había sido revelada. Como tal, no fueron más a menudo las veces que construyó en su imaginación el centro del mundo con la cosmogonía como modelo paradigmático, estos espacios del simbolismo sagrado fueron intrínsecamente hostiles en el continuo espacio profano. Eran teatros o espacios para la realización de los rituales y ceremonias que garantizaban la liberación del hombre de los terrores del mundo natural.<sup>146</sup>

Tendríamos entonces un prototipo terrenal asumiendo que sería la recreación del espacio sacro reproducido por el hombre. “[...] en el tránsito del mito a la leyenda, surgió la idea de una ciudad prototípica que era maravillosa [...]”<sup>147</sup>. Al hablar del sitio arqueológico de Tula mencionan:

[...] fue considerada un sitio cargado de fuerza divina. [...]es muy probable que en su propio tiempo hubiese cumplido la función de ciudad sagrada, replica mundana de la Tollan anecuménica, como lo fueron Cholula y otras urbes en su momento.<sup>148</sup>

Para periodos tardíos tenemos claramente Teotihuacán, Tula y Templo Mayor como sitios que recrean en sus espacios los espacios míticos, para periodos tempranos

---

<sup>146</sup> Wheatley P. (1971) *City as a Symbol*. In short, the representative capitals of the traditional world were axes mundi where it was possible to effect an ontological transition between worlds, quintessentially sacred enclaves within which man could proclaim the knowledge that he shared with the gods and dramatize the cosmic truth that had been revealed to him. As such they were more often than not constructed as **imagines mundi** with the cosmogony as paradigmatic model, islands of sacred symbolism in the intrinsically hostile continuum of profane space. They were theaters for the performance of the rituals and ceremonies which guaranteed man’s liberation from the terrors of the natural world: 16

<sup>147</sup> López Luján Leonardo y López Austin Alfredo. (s.f.). Los Mexicas en Tula y Tula en México-Tenochtitlán: 39

<sup>148</sup> López Luján Leonardo y López Austin Alfredo. *Op cit*: 40.

quizá las civilizaciones que dan cuenta de ello sería Cuicuilco y probablemente Cantona, dadas las dimensiones y complejidades de los asentamientos.

*La relación de Michoacán* evoca en una breve sección del texto, el vínculo que tenía el dios *Curicaueri* o *Curicaveri* como “dios del fuego” entre los tarascos, considerado como una de las deidades más antiguas de esta zona de Mesoamérica, *Curicaveri* es fundador de todos los demás dioses dentro del panteón en Occidente.

Relacionado también con el Sol a quien consideraban su personificación: “El fuego es, junto con el padre sol, la principal figura entre las ceremonias religiosas”.<sup>149</sup> Cada día al ocaso, moría (como sol viejo, el abuelo) “[...] llamado tayaud (nuestro padre). Este padre-sol es una personificación del astro, igual que el Abuelo Fuego es una personificación del fuego”.<sup>150</sup> Renacía como sol nuevo al amanecer (como joven, el nieto), en la tarde cuando su poder era mayor pasaba a ser la fuerza concentradora de energía, (como adulto, el hijo), a quienes se inmolaba sangre, tabaco y mantas, juntos constituían una especie de trinidad ígnea y cuya representación consistía en tres estrellas.<sup>151</sup> Menciona que en la ideología huichola, toda ceremonia dedicada al astro rey, debe de ser tomada con sumo cuidado, por el alto poder que este confería, pues no podía tocar la tierra puesto que quemaría todo lo que tocaba, campos de cultivo, casa, causando daño y catástrofes.<sup>152</sup>

Los mitos de origen o cosmogónicos localizados en la literatura prehispánica mesoamericana, (fuentes) evocan la ubicación y “nacimiento” del “Dios Viejo del Fuego” o “Dios del Fuego” en cualesquiera de sus advocaciones, como uno de los principales agentes dentro del proceso de creación de la humanidad. El don de la dualidad, de la ubicuidad y de la transformación son elementos recurrentes dentro de la concepción de la deidad y la unión con su elemento, cuya fuerza y representación no sólo se ve inmiscuida en la portadora de la unión dentro del núcleo familiar; sino que forma parte tangente de él: es semilla de fecundación, unido a la fuerza de su contraparte femenina;

---

<sup>149</sup> Zingg, 1982: 505. Tomado de E. Williams (1992): 65.

<sup>150</sup> Lumholtz 1981: 54. Tomado de Williams *Op cit*: 65-66.

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> Zingg, *Op cit* 508.

es el tata, padre y progenitor tanto de dioses como de hombres, en la antigua concepción religiosa mesoamericana del Formativo.

### 2.1.3. Ritos y símbolos: sus manifestaciones

Otra de las manifestaciones arquetípicas de la religión es el rito, el cual será desglosado según el punto de vista algunos autores y estableceremos como apropiados los elementos acordes para dar una interpretación en esta investigación.

Turner (1980, 1988), establece una clara diferenciación del rito con base en sus estudios sobre los Ndembu del noroeste de África (Zambia), y lo define como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica, y relacionada con las creencias en seres o fuerzas místicas”.<sup>153</sup> Menciona también que el ritual es una secuencia estereotipada de diversos agentes como objetos, gestos, los cuales suelen determinarse en lugares y tiempo específicos, con la intención de “influir” tanto en la fuerzas naturales como en función del objeto(s) mismo, por quienes llevan a cabo esta manifestación y éstos, pueden tener un carácter estacional (relacionado con los ciclos naturales), contingente (ante una situación de crisis) o adivinatorio (relacionado con el arte de adivinar).<sup>154</sup>

Van Gennep a su vez los catalogó en dos tipos: *ritos simpáticos* y *ritos de contagio*. Estos pueden tener entre otras particularidades una clasificación animista o dinamista, ser positivos o negativos, directos e indirectos<sup>155</sup>. Una parte importante en esta investigación será intentar determinar qué tipo de rito fue el llevado a cabo en el contexto donde se localizó el *Huehuetéotl* de “la Plaza Central”, con base en la

---

<sup>153</sup> Turner, 1980. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. México: Siglo XXI: 21.

<sup>154</sup> Turner 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. (B. G. Ríos, Trad.) Madrid, España: Altea-Taurus-Alfaguara: 24.

<sup>155</sup> van Gennep 2008. *Los ritos de paso*: 21-23 Esta doble corriente ha permitido constatar que junto a ritos simpáticos y ritos con base animista existen grupos de ritos de base dinamista (impersonal) y ritos de contagio, fundándose estos últimos en la materialidad y de la transmisibilidad, por contacto o a distancia, de las cualidades naturales o adquiridas. Los ritos simpáticos no son necesariamente animistas, ni los ritos de contagio necesariamente dinamistas, se trata de cuatro categorías independientes entre sí, pero que han sido agrupadas por parejas de dos escuelas que estudian fenómenos mágico- religiosos desde un punto de vista diferente

evidencia arqueológica, y poder establecer en que categoría podría quedar incluido, para determinar si existe un vínculo con el mito de origen.

Por su parte Frazer (1969) refuerza esta postura y destaca que uno de estos ritos: el “rito simpático” (en cuanto a la asociación de ideas o semejanzas y es un término acuñado por la escuela animista, útil en la distinción de los tipos de ritos), “[...]se fundamentan en la creencia, en la acción del semejante sobre lo semejante, de lo contrario sobre lo contrario y a la inversa[...]”<sup>156</sup> por medio del cual se recrea al sacrificio de un pasaje mítico en especial.

Giobellina menciona y diferencia el mito del rito y los articula, retomando los postulados de Levi-Strauss y Mary Douglas argumentando que,

el mito es la operación original por el cual el flujo del pensamiento humano de esta experiencia es articulado por un esquema ideacional. Mientras que el rito por el contrario es la ilusión incumplible de retomar a la continuidad lo vivido, esto es la repetición constante de un hecho.<sup>157</sup>

En tanto Mauss y Turner hablan que el rito pasará a ser aquella expresión que dará vida activa al mito.

Las características de los ritos y sus expresiones o rituales se centran en el vínculo que une a éste con los mitos, ya que serán los ritos y sus recreaciones – rituales- el nexo que los ligue dentro de las prácticas religiosas. Durkheim establece que: “los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas”.<sup>158</sup> Éstos muestran el porqué de las acciones y su reproducción deberá de obedecer a estas normas para continuar con los preceptos de la religión que los creó.

Los agentes o elementos vinculados en los mitos y los ritos, son los símbolos. Silvia Limón establece una definición del símbolo tomada Turner y Geertz en donde considera al símbolo como “[...] cualquier objeto, acto hecho cualidad, relación,

---

<sup>156</sup> van Gennep. *Op cit*: 17.

<sup>157</sup> Giobellina B. (1981). Mito: Rito:: Lévi- Strauss: Mary Douglas. *Revista Española de Antropología Americana* (No. 11), 245-257. Recuperado el 2012-2013, de *Revistas Científicas Complutenses*: [www.revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/252141981](http://www.revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/252141981): 246.

<sup>158</sup> Durkheim E. *Op cit* Las formas elementales...: 88.

acontecimiento o gesto que representa o remite al algún aspecto de la realidad natural, o sagrada, o bien a su conceptualización ya sea por compartir cualidades análogas o por asociación de hechos y pensamientos”.<sup>159</sup>

Para Eliade, los símbolos –objetos que como les llama- son elementos arquetípicos cuando pasan a figurar como elemento sacro, a lo cual constituye una *hierofanía*, ya que reproduce la forma que acusa por que remite a un origen u acto mítico. *El objeto aparece entonces como un receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le confiere sentido y valor.*<sup>160</sup> Por tanto:

[...] revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos- que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; corresponden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.<sup>161</sup>

Podemos diferenciar que los símbolos estarán insertos dentro de las manifestaciones religiosas del mito y de los ritos, pues serán el puente activo para dar vida a las expresiones narrativas; por tanto, se localizan dentro de las concepciones de lo sagrado y lo profano. Estas dos expresiones de pensamiento y acción religiosa pasan a formar parte de la concepción dual de casi todo pensamiento religioso; Durkheim lo manifiesta como una dicotomía, donde ambos polos se definen mutuamente por oposición recíproca, lo cual es característico del pensamiento mítico, esto es, la estructuración de 'lo conocido' en pares de opuestos. Lo cual resulta una ambigüedad.<sup>162</sup>

Lo puro y lo impuro no son pues dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos tipos de sagrado, uno fasto, el otro nefasto, y no solamente no hay solución de continuidad entre las dos formas opuestas, sino que un mismo objeto puede pasar una a la otra sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de esas transmutaciones.<sup>163</sup>

---

<sup>159</sup> Limón S. 2001 (b). *El Fuego Sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales* (Vol. 428. Colección Científica. Serie históricas). México: INAH-UNAM: 42.

<sup>160</sup> Eliade; 2001. *El mito del eterno*: 7.

<sup>161</sup> Limón O. (2001 b) *Op cit*: 43.

<sup>162</sup> Durkheim 640, 644.

<sup>163</sup> *ibidem* : 644.

Esta oposición de complementos también es manejada por Eliade quien establece lo sagrado y lo profano como “dos modalidades existenciales propias de los seres humanos”,<sup>164</sup> insertas dentro de la cosmovisión mesoamericana.

López Austin describe estas concepciones de forma clara y precisa. Retomando no sólo la postura de Durkheim, quien lo refiere como: las "cosas sagradas/profanas", y Eliade en visión de un "tiempo sagrado/profano"; sin embargo, los trabajos de Marcel Mauss, nos permiten entender el sentido y la importancia social del "tiempo sagrado" en determinadas sociedades.

Mauss define mejor esta visión del tiempo sagrado y el profano con base en algunos ejemplos tomados de su trabajo con grupos de esquimales, y logra distinguir que en fechas determinadas por la comunidad.

[...] la vida de los clanes pasa, de estar presidida por un sentido utilitarista en base al aprovechamiento y administración de los recursos naturales ("tiempo profano", tiempo individual y productivo: verano), a estar bajo la égida de la unión anímica y espiritual en grupal comunión ("tiempo sagrado", tiempo social y lúdico: invierno), como lo prueba la construcción de los kashim o "lugares de reunión" en donde se celebran los rituales (reforzándose así la identidad colectiva, mediante reafirmación grupal)<sup>165</sup>

Recapitulando: los mitos son ideas, formas de conocimiento, creados por sociedades que manifiestan sus creencias, acciones y actores (seres) sobrenaturales en un tiempo mítico. El rito pasa a ser las representaciones continuas de estas creencias que recrean estas ideas y se van enriqueciendo o complejizando al paso del tiempo.

## **2.2. IMPORTANCIA DEL FUEGO EN LAS SOCIEDADES MESOAMERICANAS Y SU MANIFESTACIÓN RELIGIOSA.**

### **2.2.1. Concepción del fuego en el mundo**

Entendemos por **fuego** a aquella reacción química por oxidación (proceso exotérmico) de una materia o combustible, que produce un desprendimiento de llamas (las cuales

---

<sup>164</sup> Eliade... *Lo sagrado y lo profano*: 21.

<sup>165</sup> Mauss, M. (1979). *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales*. En Sociología y Antropología. Madrid: Technos: 359.

emiten luz o luminosidad), calor y gases (también definida como humos). Químicamente, es conceptualizado como una reacción química de oxidación rápida, producida por la evolución de la energía en forma de luz y calor.

El fuego, en las tradiciones antiguas, es uno de los cuatro elementos o formas conocidas de la materia trascendentales para la existencia y supervivencia del ser humano. Al igual que el agua son fundamentales para la creación de vida en la tierra y el universo. No por ello han sido significativos desde los orígenes de toda existencia.

Las interpretaciones del mundo han dependido en todas las sociedades que antes de la nuestra existieron, de los elementos para la supervivencia diaria. No existía otra concepción de la materia, ni atómica ni molecular, ni energética, y se dependía de una experiencia inmediata con el medio y sus recursos: tierra, agua, fuego, aire.<sup>166</sup>

Fuego, flama, llama, materia ígnea, calor, es el elemento de origen que surge y genera a los otros elementos primordiales. En el origen todo era calor, fuego, combustión, energía que salía de las entrañas de la tierra y estallaba al llegar a la superficie.

El fuego surgió de forma primigenia, cuando el planeta comenzaba a formarse, después de él se formó el agua, la tierra, el aire; por tanto, es el elemento primordial. Una vez creado todo, al suceder la aparición del hombre, este elemento fue conocido y reconocido como básico para su subsistencia.

Como toda concepción de las propiedades de los cuatro elementos en la Grecia Antigua, Heráclito, quería ver al fuego no sólo como el principio de la creación del mundo sino como elemento esencial vinculado a la relación de la materia corpórea del hombre –teoría de los humores y fluidos corporales y plasmado por Hipócrates. “[...] promovió una continuación sustancialista, en relación con la medicina del cuerpo, a la teoría de los cuatro elementos. Heráclito establecía al fuego no sólo de forma fundamental como principio creador, sino metafóricamente al establecer que es el elemento originante de todo cuanto existe, puesto que en su consumo y destrucción conlleva un movimiento cíclico regenerativo. “Ningún ser humano ni divino ha hecho

---

<sup>166</sup> González Alcantud y Buxó Rey, (1997). *El fuego. Mitos, ritos y realidades: Coloquio Internacional*. Granada, España: Anthropos: 19.

este mundo, sino que siempre fue, es y será fuego vivo que se enciende con medida y con medida se apaga.<sup>167</sup> El fuego interior, el calor, estarán asociados por largo tiempo a procesos fisiológicos como el ardor estomacal y el sexual.”<sup>168</sup>

No sólo eso, Durkheim comenta sobre *Psysical Religion* de Max Müller, donde éste determina que la naturaleza ofreció al hombre “variados espectáculos”, y éstos al parecer cumplieron la función de despertar en el hombre mismo la idea religiosa: “[...] a la primera mirada que los hombres dirigieron al mundo nada les pareció menos natural que la naturaleza...”<sup>169</sup> y continúa diciendo:

[...] este vasto dominio abierto a los sentimientos de sorpresa y de temor... dio el primer impulso al pensamiento religioso y al lenguaje religioso... y para ilustrar su pensamiento lo aplica a una fuerza natural que ocupa un gran espacio en la religión védica, al fuego.<sup>170</sup>

El hombre lo vio, lo conoció, aprendió a producirlo y finalmente se lo apropió; Silvia Limón es muy clara al describir la importancia del fuego desde sus orígenes y el vínculo sagrado con la fuente de energía calorífica.

El fuego constituyó un elemento deificado que tuvo un sitio privilegiado en la cosmovisión mexicana [...] al asociarlo con acciones tales como la purificación, la transformación y la regeneración, todas ellas dadas en el preciso momento de la transición, fue el encargado de propiciar los cambios en el mundo, por lo que el fuego como elemento sacralizado, definía y enlazaba los diversos ciclos y procesos sociales, naturales, rituales y míticos.<sup>171</sup>

Al inicio de todo, fue fundamental para alumbrar y calentar las viviendas; para cocinar los alimentos y éstos (al menos los cárnicos) no fueran dañinos al hombre; fue útil, también, para ahuyentar a las bestias; para protección. El hombre aprende a crearlo (reproducirlo de manera mecánica) y lo adapta a su estilo de vida. También le teme, quizá sea una de las razones básicas por la cual, lo venera.

El proceso de humanización se encuentra enlazado no sólo a la conquista sino también con el manejo del fuego. El control del fuego fue la precondition para la

---

<sup>167</sup> Láscaris Constantino. <http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista>. Heráclito sobre la Naturaleza.pdf

<sup>168</sup> *Ibidem*: 11.

<sup>169</sup> Durkheim (2001). *Las formas elementales de la vida....* quien cita un texto de Max Müller, *Psysical Religion*: 119-121, 304.

<sup>170</sup> Durkheim, *ibidem*: 105.

<sup>171</sup> Limón O. (2001b) Op cit: 51.

domesticación de los animales y plantas, constituyó el predominio humano sobre otros mamíferos.<sup>172</sup> En, *Lo crudo y lo cocido*, Levy-Strauss establece marcadas diferencias entre los alimentos cocidos y hervidos, manifiesta una clara especialización al referir que los primeros son parte del resultado natural de acciones propias de grupos naturales o en íntima interacción con la naturaleza (dando a entender la precondition humana en sus fases más primitivas o incipientes). Mientras que aquellos alimentos que se presentan hervidos, conllevan una especialización en el uso y manejo del fuego, pasando a ser este un operador mítico y ritual de primera magnitud.<sup>173</sup>

Directamente sometido a la acción del fuego, el alimento asado está con este último en una relación de conjunción no mediatizada, en tanto que el alimento hervido resulta de un doble proceso de medicación: por el agua en la que está sumergido, y por el recipiente que contiene una y otro. Por partida doble, por consiguiente, puede ponerse lo asado del lado de la naturaleza, lo hervido requiere del empleo de un recipiente que es un objeto cultural ejerce su mediación entre el hombre y el mundo, y porque la cocción por ebullición ejerce también ella una mediación, por el agua, entre el alimento que el hombre se incorpora y aquel otro elemento del mundo físico: el fuego.<sup>174</sup>



**Imagen 9. Códice Florentino.**

Conforme se van especializando las actividades del hombre, éste le encuentra diversos usos y aplicaciones: sirve para cocer el barro, transformando las arcillas y hacerlas más resistentes; por tanto el fuego cumple la función unificadora no sólo en el plano molecular, sino también entre la materia prima y el hombre, argumentando que es

<sup>172</sup> Goudsblom, (1992): 44. Tomado de González A. y Buxó Rey *Op cit*: 11-12.

<sup>173</sup> *Ibíd.*

<sup>174</sup> Levy- Strauss (1976): 418.

cuando el hombre comienza a transformar sus materias primas con la aparición de la cerámica que adquiere un nivel más alto en la escala de la evolución social y cultural.

El fuego está presente en diversos lugares y son los hogares de las casas uno de los sitios básicos para mantenerlo, pues las actividades cotidianas se concentraban en sus inicios en estos puntos:

Toda actividad estaba totalmente centrada en él: en medio de la pieza común, dentro de las tres piedras que constituían el hogar o en innumerables braceros e incensarios, que participaban noche y día de la vida de todo grupo social.<sup>175</sup>

De los templos, de las calles, de las ceremonias de inicio de ciclo y fin de ellos “[...] el uso del fuego en sociedades arcaicas preagrícolas y agrícola, está omnipresente en la supervivencia y las conquistas.”<sup>176</sup>

El enfrentamiento entre la cosmogonía del fuego y la cosmología del sol, entre el caos y el logos, entre el fuego heracliano y la regularidad de las trayectoria... tanto una oposición como una identidad oculta. A fin de cuentas el universo tal como hoy lo conocemos es una gigantesca combustión, un fuego múltiple, catastrófico, histórico, mientras el fuego en su aleatoria agitación, es un creador de orden, un fuego hesiódico, genésico, constructor”.<sup>177</sup>

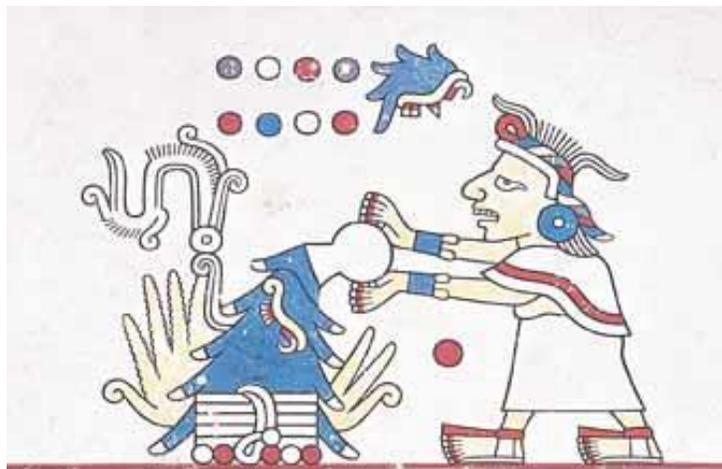


Imagen 10. Códice Laud lám. 46.

Como vemos rige, gobierna, crea, destruye, forma, alimenta tanto en sentido metafórico como efectivo. El fuego es principio, origen, pero también significó miedo, destrucción, quiebre, ruptura, muerte:

<sup>175</sup> Séjourné, (1964). La Simbólica del Fuego. *Cuadernos Americanos*, CXXXV (4): 149.

<sup>176</sup> González Alcantud y Buxó R. *Op cit*: 13.

<sup>177</sup> *Ibidem*: 16.

Cuando el pecado original provocó la ruptura entre el cielo y la tierra, los creadores y lo creado, los elementos ligeros y los elementos pesados, entre la materia y lo que anima, ocurrió el primer nacimiento, el primer encendido del fuego, la aparición de Venus, es decir la chispa robada a la pareja suprema, que aseguró la primera mediación entre el cielo y la tierra, la vida y la muerte.<sup>178</sup>

La Biblia en múltiples pasajes manifiesta la destrucción de su creación –el hombre- por medio del fuego, utilizado como arma accionaria de ejemplo y castigo. Las ciudades de Sodoma y Gomorra son alcanzadas mediante una lluvia de fuego<sup>179</sup>, utilizando al elemento como arquetipo de aplicación de justicia. Al elemento se le asocia también como la manifestación física del ser supremo –Dios- quien se exterioriza y expresa para transmitir su palabra<sup>180</sup>. El Apocalipsis,<sup>181</sup> como mito escatológico establece que al ser destruida la humanidad, el fuego se manifestará de múltiples formas para causar temor, entre los mortales que sobrevivan antes del juicio final, no sin antes olvidar que en el castigo del infierno estarían los enjuiciados, condenados al fuego eterno.



**Imagen 11. Paso de cometa, Códice Durán.**

Sus manifestaciones fueron cotidianas ya que le observaba al caer un rayo y descargar su energía en alguna fuente susceptible de incendiarse; en las

<sup>178</sup> Graulich, (1999), pág. 256).

<sup>179</sup> Desde el Deuteronomio del Antiguo Testamento como diversos libros del nuevo testamento

<sup>180</sup> Véase Abraham y la zarza ardiente

<sup>181</sup> Apocalipsis de San Juan

manifestaciones cósmicas (al paso de los cometas); en la llamarada de incendios en épocas de secas; en el estruendo que causaron algunos volcanes al hacer erupción.

El fuego y sus manifestaciones, cualesquiera que fueran, constituyó un elemento dominante y dominado, que lo mismo podía causar grandes beneficios como devastación y temor en el todo el *orbe*.

Dentro de la visión mesoamericana, durante los periodos Formativo Medio y Tardío, es muy probable que esta imagen de temor y poder, ante los eventos destructivos de volcanes y la acción del fuego en unión con éstos, no sólo la tuvieran los habitantes de Cuicuilco, Copilco y zonas cercanas al Xitle. “Cuicuilco padeció los estragos de los conos volcánicos del sur de la Cuenca de México: temblores de tierra, ruidos provenientes del interior del volcán y, finalmente, las cenizas y los ríos de lava que corren para cubrir tierras de cultivo, casas y el centro ceremonial.”<sup>182</sup> Fueron escenario y símbolo de poder, para los habitantes de las regiones de Puebla-Tlaxcala, las constantes fumarolas y emisiones piroclásticas del Popocatepetl; de tal modo que también lo fueron para aquellos grupos cercanos al Pico de Orizaba para la zona del Golfo; el volcán de Colima o el Seboruco, las fumarolas existentes en la Sierra Madre Occidental y lo accidentado de la geografía en áreas circunvecinas para los habitantes de la región del Bajío.

En el área alrededor del volcán de Colima, los gases y material incandescente que a veces eran violentamente expulsados, deben de haber sido un espectáculo impresionante para los habitantes prehispánicos del área, quienes interpretaban este fenómeno como manifestaciones de enojo del dios del fuego<sup>183</sup>

Así como en las zonas serranas del nudo Mixteco y la accidentada sierra Madre del Sur en Chiapas y la Oaxaca zapoteca y mixteca.

---

<sup>182</sup> Matos M. (2002). Huehuetéotl-Xiuhtecuhtli en el centro de México. *Arqueología Mexicana*, X(56): 59

<sup>183</sup> Williams. (1992): 64-65

## 2.2.2. Ritualidad y simbolismo: el caso del elemento ígneo

Para describir la relación del ser humano con el fuego y la importancia que tuvo éste en las religiones mesoamericanas, es necesario enunciar los aspectos relevantes de las religiones antiguas y los elementos naturales.

El ser humano por antonomasia toma aquellos elementos que le son significativos y los transforma, adapta y apropia, hasta convertirlos en conceptos que le ayudarán a entender y explicar su función, uso y distribución. Posteriormente para elaborar su religión, añade normas, preceptos que regirán su vida y lo que gira en torno a ella.

Laura Ibarra establece los riesgos de tomar a la ligera las investigaciones en torno a los conceptos insertos en las religiones y retoma algunas palabras de Durkheim, quien, según ella, lo manifiesta de forma clara al expresar con base en el estudio de las religiones primitivas:

[...] si nos ocupamos entonces del estudio de las religiones primitivas, lo hacemos con el convencimiento de que éstas dependen de la realidad y la manifiestan [...] hay que llegar a la realidad que se encuentra detrás del símbolo que está representada y le otorga significado.<sup>184</sup>

Vemos que estas formas y sus significados comienzan a desarrollarse en la razón del ser humano y adquieren un concepto cada vez más claro en las estructuras mentales de la razón misma, conforme se van materializando, comienzan a ser repetidas, expresadas y plasmadas en sus sistemas de creencias.

Las formas de pensamiento que se han formado en la praxis con la acción, continúan unidas a la estructura de la acción en la esfera de la interpretación de la realidad. Por esto las vinculaciones causales en la organización interna de los fenómenos en el pensamiento prehispánico son conceptualizadas a través de las categorías de la acción.<sup>185</sup>

Al adoptar el fuego como elemento simbólico es que comienza a darse la manifestación ritual y por ende se integran elementos para sacralizarlo, que con el paso de repetición se convirtieron en características significativas del mismo.

---

<sup>184</sup> Ibarra. *Op cit*: 276.

<sup>185</sup> *Ibidem*: 293.

Para poder determinar cómo fueron esos conceptos es necesario detectar, en primera instancia, la presencia del fuego en los ritos. Para ello hay que señalar que existieron diversos objetos que lo representaron y, por consiguiente, fueron símbolos de la deidad [...] cuando estos objetos estuvieron presentes en los rituales significó que el fuego participó en ellos.<sup>186</sup>

Cuando el elemento –fuego- va adquiriendo mayor significación, su presencia se vuelve indispensable dentro de la transmisión de la idea en estas narraciones. Vemos entonces que puede aparecer como eje purificador de los actos o “pecados del hombre”, el cual deberá ser redimido por medio del fuego. Como en el misterio mesiánico de la tradición judeocristiana, donde el elemento ígneo adquiere un estatus benevolente al transitar por un periodo “liminar.”<sup>187</sup>

Silvia Limón menciona que el mismo Turner “[...] atribuye a la fase liminar el carácter de salvador, debido a que en ella el individuo busca “trascender los límites de su estado anterior”<sup>188</sup> y esto es claro en al Apocalipsis en donde *Cristo vendrá y purificará al Mundo por medio del fuego*. Aparece tanto en el *Talmud* como en *La Biblia*, este último contiene más de 500 citas donde aparece el fuego como símbolo dominante e instrumental en distintas manifestaciones, pero siempre como un elemento *sacro*.

En la literatura, Dante, describe en *La Divina Comedia*, su paso por el purgatorio hacia el paraíso, donde deberá atravesar por un proceso de purificación: limpieza del alma mediante un rito con fuego.

Luego se hundió en el fuego que le salva...  
Luego, “Más no se avanza, si no muerde  
almas santas, el fuego: entrad en él  
y escuchad bien el canto de ese lado”...  
Por protegerme alcé las manos juntas  
en vivo imaginando, ver el fuego,  
humanos cuerpos que quemar he visto...  
Cree ciertamente que si en lo profundo

---

<sup>186</sup> Limón. *Op. Cit*: 54.

<sup>187</sup> Turner retoma este término acuñado por van Gennep y establece que un periodo liminar (limen o margen) sería una especie de “limbo” una etapa intermedia en los ritos de paso en donde el estado del sujeto del rito (o pasajero) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero. *La selva de los símbolos*. (1980): 104.

<sup>188</sup> Limón Silvia, (2001b), *El fuego sagrado...*: 67

en esta llama aunque mil años estuvieras,  
no te podría quitar ni un pelo.<sup>189</sup>



Imagen 12. El Purgatorio. Purificación por fuego (Grabado de Gustave Doré 1976).

Para el caso de Mesoamérica (al menos en lo que registran las fuentes para los mexicas), el fuego también cumple un papel de purificador cuando las víctimas (cautivos) son inmoladas. Estas adquieren un estatus de liminalidad pues pasaran por el “trance” rumbo a la consagración de la deidad (se vuelven objetos sacros).

Turner define al periodo liminar como una especie de “limbo” en el que se observa un empobrecimiento estructural pero, al mismo tiempo, se da un enriquecimiento simbólico, pues en él confluye lo más sagrado y lo más humano de ahí que los conciba como potencialidad pura.<sup>190</sup>

En “La Leyenda de los Soles” refiere – Limón S.- que los dioses *Nanahuatzin* y *Tecuciztécatl* se convierten en soles en un rito por *acción de fuego que conmemoraba la creación*<sup>191</sup>. Atraviesan por un periodo de transición –*liminalidad*- en su transformación al arrojarse en la hoguera. A este respecto Yólotl González menciona que el fuego fue usado como un rito simpático en donde la inmolación de las víctimas durante las festividades de *Xócotl Huetzi* y *Teotleco*, era una recreación del pasaje donde se

---

<sup>189</sup> Canto XXVII, El Purgatorio. Dante A. La Divina Comedia, versión de (1976). *La Divina Comedia. Purgatorio*. (Texto original y traducción, prologo y notas de autor de Ángel Crespo) España: Seix Barral. Con ilustraciones de Gustave Doré.

<sup>190</sup> Limón, *Op cit*: 67

<sup>191</sup> *ibidem*: 64

sacrifican los dioses *Nanahuatzin* y *Tecuciztécatl* para dar vida al quinto sol<sup>192</sup>. Por su parte Graulich comenta al respecto que este dato no sólo rememoraría esta fecha sino también una asociación con la resurrección de *Quetzalcóatl* en Venus como lucero de la mañana: “Los sacrificios por el fuego evocan, ciertamente, el sacrificio de *Nanáhuatl*, pero en igual medida, el de Quetzalcóatl cuando al final de su vida se convirtió en Venus”<sup>193</sup> durante la fiesta de Teotleco o “llegada de los dioses”

Séjourné, en *La simbólica del fuego* (1964), localiza distintas formas de sacralizarlo, denotando algunas citas un posible vínculo con prácticas mágicas

Puede no encontrarse razonable el hecho de ofrecer el primer bocado de fuego del hogar, o esperar oráculos de sus flamas, bien sea rociadas de agua de vida, bien por el lenguaje de sus centellas:

“Quando estaban al Fuego, temían, que venia alguno á inquietarlos[...]<sup>194</sup>

Describe su presencia y uso como testigo de juramento, como intermediario de expiación (instrumento de penitencia), como símbolo de veneración. El fuego era testigo, participe en actos domésticos y personales; como anfitrión en actos de casamientos, en nacimientos; como remedio o unión entre el elemento y la formación física del recién nacido. Dentro de los procesos mortuorios, se ve claramente al ser medio de “destrucción” o transformación en la costumbre de incineración, como fuente de abastecimiento, entre otros usos y costumbres.<sup>195</sup>

El fuego es localizado también en algunos mitos de tipo escatológico, donde la humanidad será destruida por los elementos que el hombre venera, y es el fuego el elemento destructivo más empleado. Eliade menciona algunos paradigmas de estos tipos de mitos: y pone el ejemplo de que entre los Guaraní de Mato Grosso:

---

<sup>192</sup> En el mes anterior de *Ochpaniztli*, *Xócotl Huetzi* y *Teotleco* se llevaban a cabo sacrificios en los cuales se arrojaban víctimas al fuego, en una especie de rito simpático de rehacer la inmolación de *Nanahuatzin* en la hoguera para surgir como el sol. González Torres (1985) *El culto a los astros entre los mexicas*: 75.

<sup>193</sup> Graulich (1999), *Ritos Aztecas: Las fiestas de las veintenas*: 152.

<sup>194</sup> Séjourné retoma los datos de Seler (Códice Borgia, Fondo de Cultura Económica, México 1963, Tomo I, 116 y de Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana* Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, (1943), tomo II: 84.

<sup>195</sup> Séjourné *Op cit*: 149.

Concedores de que la Tierra será destruida por el fuego y por el agua, partieron en busca del «país sin pecado». [...] los Choktaw creen que el Mundo será destruido por el fuego, pero los espíritus retornarán, los huesos se recubrirán de carne y los resucitados habitarán de nuevo sus antiguos territorios. Según el Mahâbharata y los Purânas, el horizonte se inflamará, siete o doce soles aparecerán en el firmamento y secarán los mares, quemarán la Tierra. El fuego Samvartaka (el Fuego del incendio cósmico) destruirá el Universo por completo.<sup>196</sup>

Estas manifestaciones van siendo modificadas al paso del tiempo, se llenan, se enriquecen, se adaptan al tiempo y a la sociedad que las participa. No olvidemos que las descripciones que hacen los cronistas se basan en las visiones de que fueron testigos y participes de ellas y éstas se remontan a periodos tardíos y la conquista. Ibarra señala una cita de Seler, refiriéndose a esta mítica deidad y su asociación con el fuego: El dios del fuego...

Es en esencia idéntico a la antigua deidad, al Señor de la Vida,... pues el fuego era para los antiguos mexicanos la energía, el calor, la imagen del crecimiento, de la renovación, la sustitución de la antigua generación por la nueva. Esto significa también Izcalli, el nombre con que se denomina su fiesta.<sup>197</sup>

Las deidades, se transforman en seres divinos, sujetos de acción y participación entre las sociedades que plasmaron estas creencias, para lo cual retomamos la descripción que hace Laura Ibarra, en el caso concreto del concepto del fuego y su significancia, para la religión azteca (que es lo más cercano en cuanto a expresiones de pensamiento se tiene registro), en donde establece una idea ligada a la lógica de su pensamiento.

Según los aztecas, el fuego contiene un principio activo del cual el mundo ha surgido y a través del cual se sigue manteniendo vivo. Conforme a esta idea, los aztecas temen que el mundo llegue a su fin cuando la acción vivificante del fuego, después de 52 años, se agote. A través de una dramática ceremonia, los antiguos mexicanos procuran renovar la fuerza de esta materia primordial, evitando con ello el caos y el fin del universo.<sup>198</sup>

Resaltando la concepción creadora de la materia y la deidad desde el inicio de los tiempos (la creación del mundo), es aquí donde deberá iniciar la concepción de este elemento en deidad como aquella representada en el Dios Viejo del Fuego.

---

<sup>196</sup> Eliade, M. (1985) *Op cit*: 27-28.

<sup>197</sup> Seler, citado por Ibarra, L. (1999), *Op cit*: 280.

<sup>198</sup> *Ibidem*: 279.

En una concepción de la causalidad que se sustenta en la estructura de la acción, el principio es pensado tanto en forma material como subjetiva pues en el inicio de la acción coinciden tanto la fuerza creadora de la subjetividad como la corporeidad misma del sujeto. En el pensamiento prehispánico el fuego es precisamente ese material en el que está contenido el principio activo.<sup>199</sup>

Al llevar a cabo el estudio descriptivo de la escultura proveniente de Occidente, E. Williams menciona la importancia que tuvo el fuego entre los antiguos habitantes de esta región. Mediante una clasificación formal, el análisis iconográfico y estilístico - basándose en la evidencia arqueológica y etnohistórica-, interpreta y “reconoce” no sólo la imagen de Huehuetéotl, sino sus advocaciones o desdoblamientos (sinónimos les llama él): reconociendo así a *Xiuhtecuhtli*, *Ometéotl* para el panteón mesoamericano.

Braseros antropomorfos: puede entenderse como la representación de una deidad del fuego o del fuego como elemento sagrado. Estas figuras se han interpretado braseros ligados con el dios del fuego con base en los estudios de von Winning (1977) y de López Austin (1987), quienes han aislado los atributos iconográficos diagnósticos del fuego en los periodos Clásico y Postclásico, respectivamente. Los braseros antropomorfos presentes en esta colección también pueden ligarse con ideas de fertilidad agrícola. Esto se puede comprender si pensamos en la obvia asociación del sol y del fuego en la mente indígena. El primero siempre relacionado con el principio generativo de la creación [...]<sup>200</sup>

También ahonda acerca del concepto que tiene el brasero y demás elementos característicos de la deidad no sólo como símbolo, sino dentro de la concepción que se tenía del elemento para estos grupos. Y remite de nueva cuenta a la visión que se tenía de elementos y su importancia debido a la visión que tuvieron de la constante actividad del volcán de Colima. Para ello en periodos del Posclásico se tenían templos especiales donde se veneraba a una deidad-ancestro asociada al fuego. Para los huicholes el fuego es *Tatevali* (o *Tatahuarí*) lo cual significa “nuestro abuelo”. Menciona que entre estos -los huicholes- se ha creado un complejo sistema religioso alrededor del fuego y en todas las ceremonias que se llevan a cabo, el fuego es un elemento infaltable; al

---

<sup>199</sup> *Ibíd.*: 280.

<sup>200</sup> Williams, E. (1992). *Las Piedras Sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán: 64 y 71.

encenderlo los chamanes le hablan y el ritual o rituales diversos que llevan a cabo son en su derredor.<sup>201</sup>

Vemos entonces que diversas sociedades y grupos alrededor del todo el planeta tienen entre sus primeras concepciones religiosas al elemento ígneo como agente activo al cual evocan en distintos rituales, lo plasman como símbolo de veneración o de respeto (también ante el temor de su esfera de acción) y lo insertan en sus mitos para determinar la importancia de éste en su ideología mística.

### **2.2.3. Los mitos de creación y ritos donde aparece el fuego como agente activo**

En diversas narraciones alrededor del mundo existen mitos de diversos tipos en donde el fuego aparece como agente activo (símbolo dominante) y como símbolo instrumental. Teniendo un papel preponderante dentro de ellos, pues no solamente se le presenta como alegoría, sino además cumple un papel importante dentro de mitos y ritos, participando como elemento indispensable para que inicie o concluya el origen de todo cuanto existe.

Dentro de la concepción religiosa mesoamericana, hemos localizado al menos tres mitos en donde el fuego en cualquiera de sus manifestaciones aparece de forma clara como agente activo y a su vez como símbolo adjunto. Puede ser una hoguera, como fuerza calórica, vapor, llama, Así mismo está presente como símbolo dominante e instrumental (de forma constante) dentro de innumerables ritos.

Uno de los mitos de origen más comúnmente conocido es el de *La creación del Quinto Sol...* en donde se realiza una gran hoguera allá en Teotihuacán, para convocar a los dioses y decidir qué hacer para la creación de sol ante el inminente cataclismo que sufren por la falta de éste...

Y llegada la medianoche todos los dioses se pusieron en derredor

del hogar que se llamaba teutexcalli; en este lugar ardió el fuego cuatro días.

---

<sup>201</sup> *Ibidem*: 65

Ordenáronse los dichos dioses en dos rences, unos de la una parte del fuego,

otros de otra parte, y luego los dos sobredichos se pusieron delante del fuego,

las caras hazia el fuego en medio de los rences de los dioses los cuales

todos estaban levantados. Y luego hablaron los dioses y dijeron a Tecuciztécatl:

“¡Ea, pues, Tecuciztécatl, entra tú en el fuego!”

Y él luego acometió para echarse en el fuego.

Y como el fuego era grande y estaba muy encendido, como sintió el gran calor del fuego,

hubo miedo; no osó echarse en el fuego, bolvióse atrás<sup>202</sup>.

Las entidades animistas al igual que los dioses están constituidas de una fuerza principal que se define como *tona*, Yólotl González menciona al respecto acerca del sol. “A su vez, el sol –principal fuente de tona o calor vital del que ha sido cargado el personificador, o sea Nanahuatzin mediante el fuego- es adorado como personaje sol, además que comparte atributos con muchos dioses.”<sup>203</sup>

Otro de ellos, es el mito del *origen de fuego*; en *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, López Austin refiere algunas modalidades del mismo mito, el cual dependiendo el grupo social que lo “reproduce”, varía su contenido, nosotros únicamente expondremos una de ellas.

Dicen que esta era una vieja que consiguió detener la lumbre cuando apenas se desprendió de algunas estrellas o planetas. Ella no tuvo miedo y fue a traerla donde se cayó la lumbre y así la detuvo por mucho tiempo, hasta que llegó un tiempo en que todos pensaron que esa lumbre iba a ser para todos y no para la vieja nada más y entonces se iban las gentes a la casa de la vieja a pedir lumbre; pero la vieja se puso brava y no quería dar a ninguno. Y así corrió el tiempo y corría la voz de que aquella vieja ya consiguió detener la lumbre, pero no la quería regalar.

Entonces intervino el Tlacuache y dijo a los asistentes:

.-Yo, tlacuache, me comprometo a regalar la lumbre, si no me van a comer ustedes.

---

<sup>202</sup> Sahagún: Historia General de las cosas de la Nueva España. L VII, cap. 2 de La LUNA.

<sup>203</sup> González, Y. (1975) *El culto a los astros entre los mexicanos*. (S. d. Pública, Ed.) México: Sep. Setentas: 17.

Entonces hubo una burla muy grande al pobre animal, pero éste, muy sereno, contestó así:

-No me sigan burlando, porque la burla es para ustedes mismos, no es para mí, así que esta misma tarde verán ustedes cumplidas mis promesas.

Al caer la tarde del mismo día, pasó el Tlacuache visitando casa por casa diciendo que iba a traer la lumbre hasta donde está la vieja, pero que los demás recogieran cuanto puedan. Y así llegó hasta la casa de la vieja y le hablo así:

-Buenas tardes, Señora Lumbre, ¡qué frío hace! Yo quisiera estar un rato junto a la lumbre y calentarme, porque me muero de frío.

La vieja creyó que era cierto que tenía frío el Tlacuache y le admitió acercase a la lumbre al Tlacuache; pero éste, muy astuto, se fue arrimando más y más hasta poder meterse en la lumbre, metiendo su cola y así poder llevar. Pues una vez ardiendo su cola se fue corriendo a repartir la lumbre hasta donde pudo alcanzar.

Y fue por eso que hasta ahora los tlacuaches tiene la cola pelada.<sup>204</sup>

En las variantes de este relato existen tres elementos en común que posteriormente serán relevantes para esta investigación. El animal, el anciano (a) y el fuego. En una variante perteneciente a un Mito Cora<sup>205</sup> es un anciano el que custodiaba el fuego, el tlacuache muere y una anciana (*nuestra madre –la diosa de la tierra-*)<sup>206</sup> apaga con su leche un incendio provocado por la acción del anciano contra el tlacuache.

Lo relevante es estos mitos y sus variantes no sólo son los actores que intervienen en ellos, sino también los hechos como parte de la creación de los elementos naturales que pasaran a ser objetos de veneración y culto -deificados-

Y uno de los mitos teogónico o cosmogónico sustancial dentro de esta investigación lo menciona M. Graulich, versión conocida por los mixtecos y mayas del *mito de paraíso perdido*:

En el inicio reinaba únicamente, en la oscuridad y el silencio, la pareja divina suprema llamada “Dios dos”, Ometéotl, o también “Señor y Señora dos”, “Señor y Señora de nuestra carne”, etcétera. Así pues, una pareja masculina y femenina que reunía en ella todas las oposiciones futuras del universo. En un momento dado, la pareja suprema se puso a crear e instaló a las primeras

---

<sup>204</sup> López A. (1990): 271-272 retoma esta versión de Incháustegui. *Relatos del mundo mazateco*: 67-68

<sup>205</sup> Descrita por Preuss y localizada en el mismo texto de Los mitos del tlacuache, López Austin. *Op cit.*: 135.

<sup>206</sup> *Op cit.*: 136.

criaturas, los dioses, en un verdadero paraíso. Su único deber consistía (de los dioses) en reconocer su dependencia frente a sus creadores. Para esto, se humillaban extrayéndose sangre de diversas partes del cuerpo y ofreciéndosela a Ometéotl.<sup>207</sup>

Este mito, continúa describiendo Graulich, menciona un destierro de los dioses por parte de la pareja suprema, debido al hecho de que una diosa “corta” una flor de un árbol prohibido. Si bien Graulich menciona que este mito es muy similar al de la creación que aparece en el Génesis bíblico (tradición judeocristiana) y lo relevante para esta investigación es de la unión (cópula) de la diosa con un dios, de donde nace *Cintéotl* “Dios del maíz”. “Este fue asimilado, como el primer hombre, a Venus, que parece por las mañanas en el este, el país de los huastecos, al fuego doméstico y por supuesto al maíz “.<sup>208</sup>

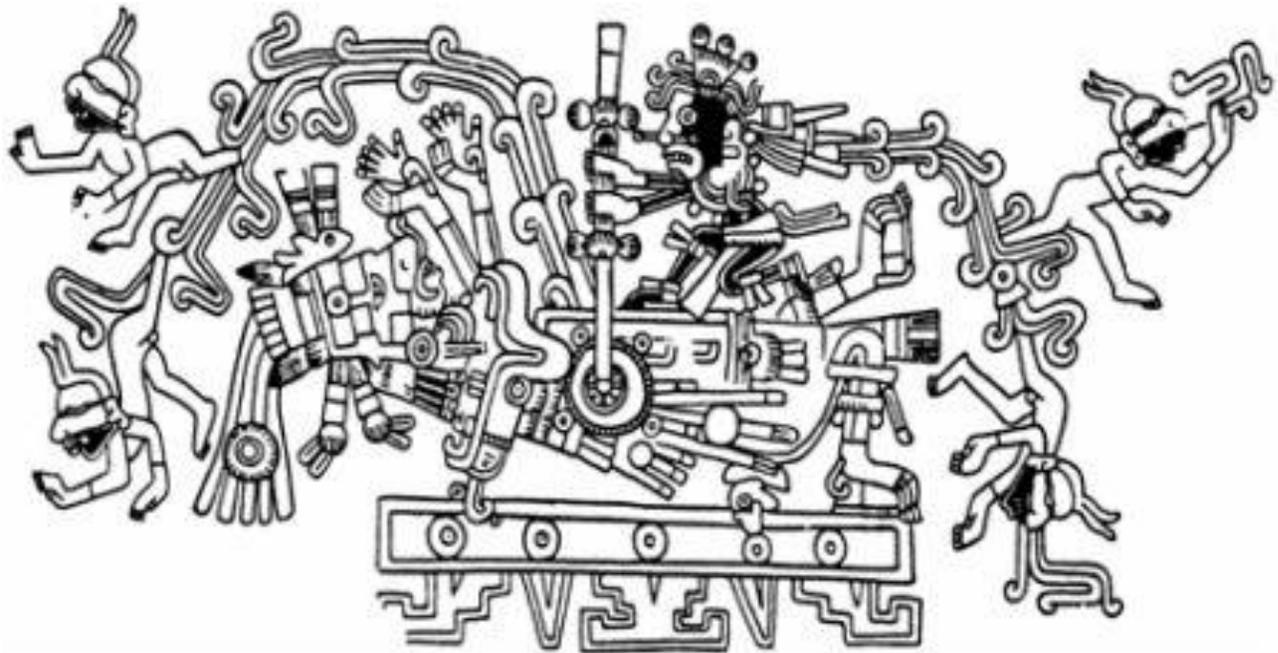


Imagen 13. Haciendo fuego sobre el corazón de una deidad lám. 46 Códice Borgia.

Al hablar de *Huehuetéotl* veremos que éste es asociado con esta pareja divina en su personificación de unidad: *Ometéotl*, reforzado en sí mismo, por su ancianidad, por su asociación fuego domestico-ritual y con el centro del universo al ser esta la

<sup>207</sup> Graulich, M. (1999): 25-26.

<sup>208</sup> Graulich ibidem. Elabora también un comentario al mencionar que: la ruptura de la prohibición que había traído consigo la pérdida del paraíso, la proximidad de Ometéotl y la vida eterna, trajo como compensación la tierra habitable, Venus, primer resplandor en el cielo, la vida breve pero con una sucesión de generaciones y, finalmente, las bases de la cultura, el maíz y el fuego (*Op cit*: 26). reforzando en cierto sentido lo que menciona Durkheim en la cita de la pág. 53 de este texto.

morada de estos dioses. Aquellos (que esperaban) miraban el fuego; poco después se venía para abajo

Dentro de la recreación del fuego cósmico al final de cada ciclo ritual (durante los rituales de Fuego Nuevo), la oscuridad dominaba al mundo el cual entraba en una especie de pánico por el inminente cataclismo que se avecinaría si no lograban hacer que el sol volviera a salir, a caminar.

Una gran tensión embargaba al pueblo: todos los fuegos se apagaban y se esperaba con ansiedad la señal de que el mundo mantendría su existencia durante otros 52 años y que el sol alumbraría de nuevo. Entonces a manera de acción de gracias, con un barreno se encendía un fuego en el corazón de un cautivo. Este fuego era llevado a todos los confines del valle, como un respiro de vida.<sup>209</sup>

En las festividades de *Tlacaxipehualiztli* (2° mes), *Uey Tecuilhuitl* (8° mes), *Xócotl Huetzi* (10°mes), *Teotleco* (11° mes), *Quecholli* (14°mes) e *Izcalli* (18° mes), Sahagún menciona que se utiliza el fuego en distintos ritos, con variadas formas o modalidades:<sup>210</sup> se llevaba a cabo el ritual frente al fuego; baile ritual frente o en derredor de fuego (uso de teas y braseros), hogueras, rituales de cautivos quemados vivos (ya sea en las modalidades de atados de pies y manos y quemados para antes de morir, extraerles el corazón o quemados directamente en hogueras), uso de atados de teas, jacales o cabañas de heno quemadas, asado de animales, encendido Fuego Nuevo –recreación de la ceremonia de *Xiuhmolpilli* en el mes de *Izcalli*.

Yólotl González, manifiesta que uno de los ritos nocturnos dentro de las festividades anuales más importantes, llevado a cabo durante el mes de *Izcalli* (cada 4 años y cada 4 de este mes) “con motivo de las celebraciones al viejo dios del año – Huehuetéotl?- y del fuego”.<sup>211</sup> En *Xocotl Huetzi* también es celebrada la presencia de *Xiuhtecuhtli* (*Ixcozauhqui*) y en Teotleco en la festividad de todos los dioses eran los dioses viejos (que llegaban al final) los que tenían un “trato especial”.

Algunos otros ritos están directamente asociados al sol, visto como astro celeste, generador de luz, calor, fuerza, la contraparte de la noche. “En muchos sistemas

---

<sup>209</sup> González, Y. 1975. *Op cit*: 41.

<sup>210</sup> Sahagún. *Op cit.*: Libro I y II.

<sup>211</sup> *Ibidem*: 44.

religiosos, esta dualidad de luz y de tinieblas se convirtió en una lucha continua entre el bien y el mal; entre el fuego, como purificador, y las tinieblas que simbolizaban todo lo malo e impuro. <sup>212</sup>

Podemos entonces apreciar que el fuego y la presencia de la deidad asociada a éste, comienza a tener una actividad más participativa en las tradiciones religiosas mesoamericanas, siendo el elemento ígneo el componente primigenio.

### 2.3. ICONOGRAFÍA Y SIMBOLISMO DEL FUEGO

#### 2.3.1. El fuego como símbolo

Para entender e interpretar la estética y el vínculo sagrado que tuvo la deidad con el elemento ígneo, es necesario entender que éstos se integran dentro de los conceptos de símbolos sacros. Dichos elementos revalorizaran la categoría de sagrado en tanto su uso o forma determine su función; es decir, adquieren este valor, *el estatus de sagrados*. Eliade lo percibe de tal forma: “Una piedra será sagrada por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, posee mana, conmemora un acto mítico, etcétera.”<sup>213</sup>

Algunas corrientes teóricas de la Historia, los establecen como elementos fundamentales del desarrollo social del ser humano,<sup>214</sup> que estas manifestaciones o símbolos pasaran a formar parte de lo que llamarían estética u obras de *arte tradicional o arte indígena*, las cuales entre sus características particulares están insertas aquellas concepciones referentes a las manifestaciones sagradas y profanas de ciertos grupos étnicos.

---

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> Eliade (2001) *Op cit*: 7.

<sup>214</sup> Como el positivismo que considera los hechos históricos en sí mismos sin perder de vista los elementos que dan valor a una propuesta como concepto de una crítica textual y objetiva, que tiene veracidad en los hechos, sin intentar una explicación teórica, para poder definir el alcance que tiene en la historia. También retoma del materialismo histórico que maneja un análisis de categorías básicas de los modos de producción y fuerzas productivas a fin de comprender que la producción material rige la vida de la sociedad. Por mencionar algunas.

El carácter único e irreplicable de una obra de arte se identifica con su inserción en el ámbito sagrado de una cultura tradicional. Forma parte de un conjunto de prácticas religiosas que la inscriben dentro de y la subordinan al sistema de creencias y rituales comunitarios, con las diversas modalidades que asume el culto sagrado en las sociedades tradicionales”<sup>215</sup>

A. Bech, cita a su vez, la tesis de Olmos Aguilera, al sostener que “[...] al interior de las culturas tradicionales observamos por ejemplo, que existen lazos indisolubles que entretejen las manifestaciones estéticas con el sistema de creencias y la visión colectiva del mundo.”<sup>216</sup>

La línea que separa lo sagrado de lo profano es muy débil, y estos conceptos quedan asociados al ámbito religioso dentro de la vida colectiva de las comunidades prehispánicas “La religión no existe como un dominio separado de otras esferas de la vida colectiva sino imbricado con todo de tal manera que cada actividad y cada utensilio se asocia a un sentido simbólico, perteneciente al ámbito mitológico y ritual.”<sup>217</sup>

Igualmente basando esta idea en la teoría iconográfica de Erwin Panofsky, es necesario articular los elementos de la plástica al terreno de lo sagrado, los cuales se hallan íntimamente ligados a los sistemas simbólicos de creencias.

En sus estudios de iconología, Panofsky (1976) establece criterios de análisis entre los que destacan: la idea como una correlación entre pensamiento e imagen, el contenido temático y la forma, integrando los niveles de su estudio para dar cuerpo y coherencia a la interpretación de las formas y sus expresiones. Expresado por Clifford Geertz en la obra de A. Bech manifiesta: “los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo integrando el tono, el carácter y la calidad de su vida; su estilo moral y estético, así como su cosmovisión.”<sup>218</sup> Este elemento es entendido como si se tratase de un igual. “Para los huicholes, no es un fenómeno simple, con consecuencias prácticas explicables” de forma científica, sino la personificación de una divinidad con quien uno puede conversar, a quien se le ofrece (u ofrenda) comida, cuando se cocina, se cocina para él. “El fuego se describe como la más sagrada y

---

<sup>215</sup> A. Bech (2006). La Condición del Arte. Entre lo Sagrado y lo Profano apuntes de Sociología y Antropología del Arte. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* No. 196. UNAM, XLVIII, 27-53: 29.

<sup>216</sup> Eliade, M. *Op cit* 28.

<sup>217</sup> A. Bech A. *Op cit*: 31.

<sup>218</sup> *Ibidem*: 32.

difícil de manejar de todas las deidades, y puede causar gran mal si no se le atiende apropiadamente.”<sup>219</sup>

Viéndolo desde el plano del simbolismo ritual, el fuego tiene primacía y veneración, es personificado en una deidad femenina Hestia (Vesta) desde la antigua Grecia al igual que en la Roma Clásica; sin llevar a cabo un largo recuento de este elemento, la regeneración también es vista por estos clásicos, puesto que la quema de los campos era necesaria para preparar de nueva cuenta la tierra y la cosecha dieran buenos frutos.

De igual forma los egipcios tenían al fuego como fuerza regeneradora y transformadora. Para muchas culturas primitivas y antiguas, no sólo para las mesoamericanas; el fuego, como energía que emana del sol, se “personifica” o simboliza como su representante sobre la tierra.

No es de sorprender encontrar que se le relaciona con fenómenos naturales como el rayo (relámpago), el material expulsado por los volcanes al hacer erupción, con situaciones astronómicas como el paso de las cometas. Físicamente está relacionado con el oro, con la yesca, con la metalurgia.

Frazer recoge muchos rituales en los que se atribuye a las antorchas, las lumbradas, las ascuas y aun a las cenizas, el poder de provocar el crecimiento de las siembras y el bienestar de humanos y de animales.

Las interpretaciones que se suelen dar a los festivales ígnicos son, por lo general, dos: para unos se trata de magia imitativa, cuyo objetivo es asegurar la provisión de luz y calor en el sol: que el sol no se apague; para otros, el fuego tiene una función purificatoria y apotropaica<sup>220</sup>. De hecho, estas dos interpretaciones son complementarias.<sup>221</sup>

No por ello el fuego regenerado se simbolizó en el renacentismo alegórico del Ave Fénix.

---

<sup>219</sup> Zingg, (1982): 498, tomado de Williams (1992). *Las piedras*....: 65.

<sup>220</sup> Apotropaico, tomado como una función o rito de sacrificio, de liberación: como el de la sangre. Que es benevolente a quien lo aplica, de forma mágica, que aleja el mal.

<sup>221</sup> [http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras27/textos4/sec\\_6.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras27/textos4/sec_6.html) 19/012/12.

Más allá de la estética<sup>222</sup> que lo identifica como un elemento simbólico, se integra la representación de éste dentro de la cultura que lo manifiesta y la cual es quien le dará el valor y sentido a lo que representa. Menciona Amador Bech:

La apariencia física es la fachada detrás del cual se esconden las fuerzas cósmicas que dan vida a los seres y a las cosas. La forma estética en la que se presentan los objetos de culto es, en ese sentido símbolo de la dimensión sagrada que sustenta todo lo que existe.<sup>223</sup>

Por tanto los objetos producidos y reproducidos estéticamente tendrán sentido esencial al pasar a ser parte del interior de un complejo de prácticas y creencias religiosas, las cuales al estar fuera de ese contexto primordial pierden el sentido ritual.

### 2.3.2. El fuego y sus representaciones plásticas

Dentro de la iconografía prehispánica tenemos múltiples formas de representar al fuego ya sea como símbolo calórico, como elemento propio de la naturaleza, o como símbolo asociado a aquellas deidades que tenía un vínculo directo con ese elemento. En este sentido el fuego pasa a ser un símbolo instrumental.

Tomando la división de Turner para las categorías de los símbolos, éstos tienden a ser *dominantes* o *instrumentales*, respondiendo los primeros a ser elementos estructurales, puesto que presentan la misma significación en los mitos y ritos<sup>224</sup>. Por tanto serán “objetos eternos. Son puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social, y de hecho constituyen puntos de unión entre estos dos tipos de estructuras.”<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> El término referente a la estética será aplicado a aquellas características que acusan al simbolismo de que es portador el objeto, obra de arte sacro, basado en los conceptos del significado de las artes visuales determinada por Panofsky. Las practicas místicas que son las vías de acceso al mundo mágico del mito, preparan al participante de la ceremonia ritual donde música, canto poesía, danza, imágenes sagradas y espacio-ambiente ceremonial forman una unidad. Dentro de este universo mágico las formas adquieren sentido al evocar la realidad profunda del mito, que aparece en la visión estática, y lo hacen patente en el mundo. Amador. *ibidem*: 35.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> Turner, *Op cit.* la selva...: 33. Poseen la cualidad de la condensación, de la unificación de significados dispares en una única formación simbólica y la polarización de los sentidos. Es decir que estos símbolos aparecen con el mismo significado tanto en los ritos como en los mitos por pertenecer a la misma unidad de los mismos.

<sup>225</sup> *Ibidem*: 35.

En diversos relatos y descripciones de actividades, ceremoniales, actos o eventos descritos en las fuentes, podemos apreciar que este elemento pasa a formar parte, no sólo de la cotidianeidad de los mismos actos, sino como un componente imprescindible, el cual forma parte de estas actividades o hechos, en torno a los cuales se presiden, acontecen y derivan diversos actos.

Como se mencionó en el apartado de ritualidad y simbolismo, retomando de nueva cuenta a Séjourné, donde describe algunas de estas en ceremonias; relaciona el simbolismo del fuego con actos penitentes, de juramentos, de carácter sagrado, dentro de eventos ceremoniales o bienaventuranza, por mencionar algunos:

“[...] echaban copalli en el fuego, que era otro juramento acerca de decir la verdad [...]

“[...] la mujer casada... ella misma ponía sus ofrendas a los dioses... en brasero redondo[...]

“Había penitentes que andaban de noche... los cuales tomaban un brasero pequeño sobre su cabeza, el cual llevaban encendido desde que anochecía hasta casi amanecía [...]

“[...] Cuatro días ardía el fuego en la casa de la recién parida y guardaban este tiempo con mucha diligencia y que nadie sacase fuera el fuego, porque decían que así quitaban la buena ventura a la criatura que había nacido [...]

“[...] dos de los viejos tenían especial cuidado y cargo de quemar al difunto. Otros viejos cantaban y estándose quemando el cadáver, los dichos viejos con los palos estaban lanceándolo, y después de haberlo quemado cogían las cenizas, carbón y huesos y tomaban agua diciendo ‘lavase el difunto ‘y derramaban el agua encima del carbón y huesos [...]”<sup>226</sup>

Pero este debe estar contenido o involucrado en un espacio, por tanto otro elemento tomado en cuenta para simbolizarlo es el brasero. Estos remiten a formas sencillas de cuencos donde se queman resinas o la corteza del copal, ya sea sobre brazas o de forma directa.

Los braseros han sido localizados arqueológicamente desde periodos del Formativo, con el fin de ser un recipiente para colocar el elementos el cual tuvo diversos

---

<sup>226</sup> Séjourné, L. (1964). La Simbólica del Fuego. *Cuadernos Americanos*, CXXXV (No. 4): 149-152. Quien a su vez lo retoma de: Fray Bernardino de Sahagún (1946). *Historia General de las cosas de Nueva España* (Quinta edición, Ed. Porrúa. México: tomo 1: 34: 130. Diego Muñoz Camargo (1947). *Historia de Tlaxcala*, México: 168. Fray Juan de Torquemada, F. J. (1943). *Monarquía Indiana* (Vol. 7). México Tomo II: 287, 474.

usos: alumbrar, calentar (como hoguera pequeña), cocinar (al colocarse otro recipiente encima), sahumar. Y este elemento pasó a formar parte de uno de los atributos de Huehuetéotl. Matos menciona que este -brasero- *representa no únicamente [...] el cráter del volcán, [...] también el cuenco que cuece los alimentos, el receptáculo donde se quema copal y resinas para sahumar los templos, la concavidad que deja el rayo y quema la tierra.*<sup>227</sup>

La evidencia arqueológica da cuenta de ello, puesto que los braseros como recipientes para la combustión no sólo son muestra la importancia del elemento. En múltiples excavaciones es visible la mancha o huella que dejan los restos de hornos, hogares o áreas expuestas por largos periodos a un calor constante. Éstas se ubican tanto en puntos adjuntos a las cocinas limitado a unidades habitacionales, como en espacios ceremoniales, definiendo que fue parte de las actividades tanto domésticas como rituales. Un claro ejemplo de ello lo tenemos en La Laguna Tlaxcala:



**Imagen 14. Detalle de fogón rectangular, excavaciones en la Laguna, Tlaxcala 1999. (Carballo en prensa: 15. 4. Figura 195).**

Dos hogares fueron descubiertos en la Estructura 12 M-3: una al norte de la Estructura 12M-3a es más pequeña, rectangular, y las piedras alineadas, en consonancia con la cocina sobre un fuego, y el otro es más grande, circular, y estaba lleno de rocas quemadas, flojas de conformidad con cubierta tostada. Otra característica en la Estructura 12M-3b consistía en una alineación circular

<sup>227</sup> Matos M. (2002). *Op cit*: 59.

de piedras en el suelo llena de recipientes de cerámica rotas y sin evidencia de quema.<sup>228</sup>

Aunado a este dato arqueológico, fueron localizados fragmentos de una vasija efígie relacionada con *Huehuetéotl* junto a estos hogares. *Gran parte de una vasija efígie complementaria que representa al Dios Viejo del Fuego se recuperó de este piso de la Estructura 12M-3a.* De tal forma que no sólo es simbolizado de forma arqueológica, la etnohistoria es de mucha ayuda en este caso, ya que las fuentes, arrojan referencias diversas como algunas láminas de códices y escritos pre y poscortesianos en donde aparece el fuego como símbolo dominante.<sup>229</sup>

La lámina 34 del Códice Borbónico, presenta la ceremonia de *Xiuhmolpilli*, en donde el fuego es el elemento principal –aparte que se ubica al centro de la lámina- es la gran hoguera de encendido del fuego dentro de un templo y del cual cuatro sacerdotes ataviados como deidades encienden “teas” para así poder diseminarlo a la población.

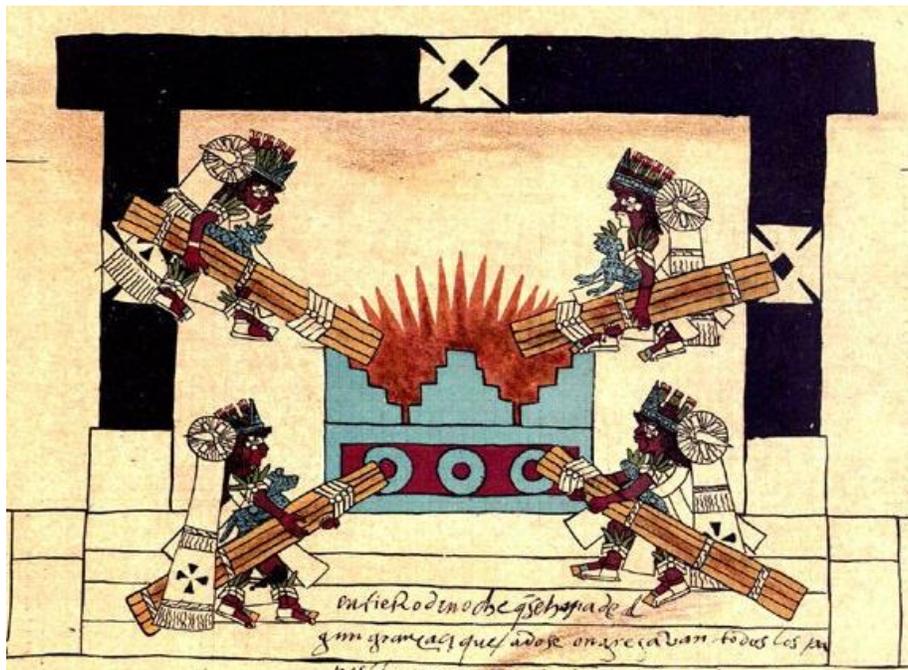


Imagen 15.. Detalle central de la Fiesta del Fuego Nuevo. lám. 34 Códice Borbónico. (<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html> )

<sup>228</sup> Carballo, D. *et al* (en prensa). Suprahousehold Consumption and Community Ritual at La Laguna, Mexico. *Antiquity*: 3.

<sup>229</sup> *Ibid.*

Los símbolos u objetos asociados al fuego, serán catalogados como símbolos estructurales cuando éstos se presenten “como elementos variables o como un medio para la consecución de los fines –explícitos- principales del mito o el ritual”.<sup>230</sup>

Este puede estar asociado a actividades de subsistencia: comer o cocinar y; de esta forma se ubican representados dentro de una hoguera al interior de la casa, en el *tlecuil* o las tres piedras del hogar y como elemento de purificación en el sahumador (en el interior de éste se colocaba carbón encendido y resinas de copal u ocote) como aparece en una escena doméstica en el Códice *Magliabecciano*.

En el Códice *Quinatzin* se observa en una reunión o consejo de la Sala del Consejo Real del Palacio de Texcoco ardiendo sobre cajetes trípodes al centro de la escena misma. En este caso es parte de este ceremonial Séjourné expresa al respecto: “[...]el mapa Quinatzin especifica que cada uno de los braceros de la Sala de Consejo del Palacio Real de Texcoco del que habla Ixtlilxóchitl, estaba alimentado por trece ciudades diferentes.”<sup>231</sup>

**Imagen 16. Uso de braseros sobre cuencos, en una ceremonia o reunión de la sala de consejos del palacio real de Texcoco. Detalle de lámina mapa Quinatzin.**



Como símbolo entonces podemos remontarnos a las fuentes y veremos que las formas que acusan no distan de las evidencias arqueológicas. El fuego y las propiedades de que es capaz, la finalidad del uso de braseros, pasan a conjuntarse como una misma. Respecto a la forma de conos invertidos Séjourné determina que estos son la unión de los complementos símbolo de *Xiuhtecuhtli*...?

<sup>230</sup> Limón, (2001b) *Op cit*: 47-48.

<sup>231</sup> Séjourné, 1964 *Op cit*:153-154



Imagen 17. Pareja creadora sahumando y adivinando. Códice Borbónico, Lam 21 (<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/>)



Imagen 18, Imagen 19, Imagen 20. Brasero en templo, sahumando y fuego sobre altar, Códice Fejérváry Mayer. (<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/fejervaryMayer>)

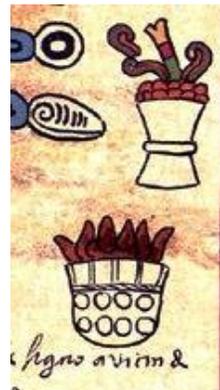
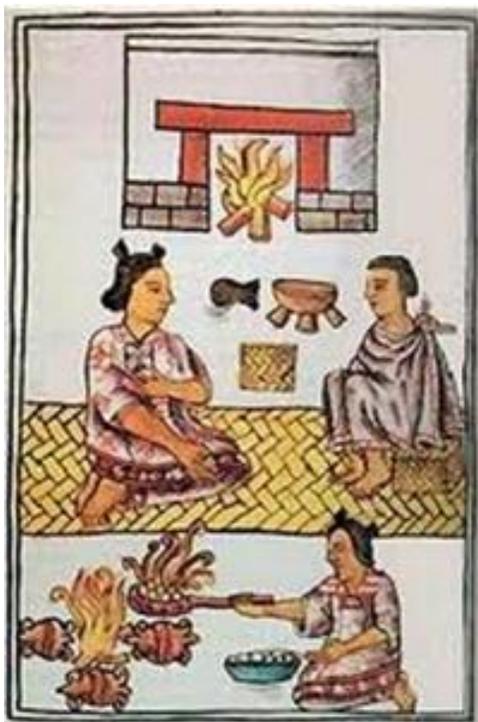


Imagen 21, Imagen 22, Braseros Códice Borbónico. (<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borbonic>)



Imagen 23 e Imagen 24. Haciendo fuego (Detalle de láminas 8,26 y 41 códice Laúd. (<http://www.famsi.org/spanish/research/graz/laud>)



**Imagen 25. Escena de un hogar en donde se observan diversos usos del fuego (en el *tlecuil* o piedras del fogón, en una hoguera dentro de una habitación y en el sahumerio en Códice Magliabeciano**

(<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Magliabeciano> )

*Visto desde unos de sus principales atributos es el de dios del tiempo –se singulariza por la gran ancianidad y bajo el nombre de Xiuhtecuhtli es el “Señor del Año”.- debe concluirse que el instrumento su alta alquimia es la duración.*

*Una duración creadora de libertad hacia el determinismo que disgrega los fenómenos naturales y que la jeroglífica náhuatl traduce por el triángulo ascendente: una banda con placa frontal en triángulo, constituye el jeroglífico del rey; un triángulo ascendente forma la parte del símbolo de una fase temporal.<sup>232</sup>*

Por tanto al referirse de este detalle dentro de la imagen de *Huehuetéotl* menciona, que son precisamente estos conos invertidos lo que evocan el momento anterior del acontecimiento durante la creación como efecto de una fase temporal: “[...] dos triángulos cuyos vértices que se funden uno en el otro –al antigua divinidad se particulariza por un rombo [...] y de los que sólo las bases se tocan [...]es decir el lugar de la yuxtaposición[...].”<sup>233</sup>

<sup>232</sup> Séjourné (1964) *Op cit*: 165.

<sup>233</sup> *Ibidem* 165-166.



Imagen 26. Brasero de arcilla tipo teatro procedente de Teotihuacán e Imagen 27. Brasero biconico mexicana, procedente de Templo Mayor.

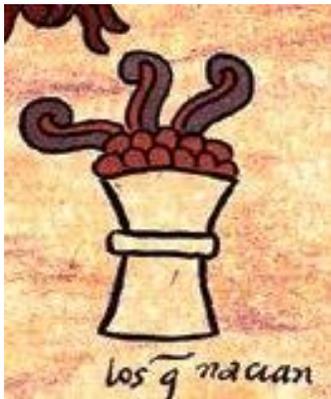


Imagen 28 e Imagen 29. Representaciones de braseros en códices. (Detalle de láminas 5 y 8 Códice Borbónico)



Imagen 30 e Imagen 31. Braseros arqueológicos de piedra, procedentes de Cantona.

### 2.3.3. Atributos de Huehuetéotl dentro del plano simbólico y estético

Los atributos representados en las figuras de Huehuetéotl son “pobres” o escasos para las evidencias en periodos tempranos y más cargados hacia etapas más tardías.

La plástica en las representaciones prehispánicas es fundamental no sólo para la identificación de las deidades en Mesoamérica sino también para la transmisión de ideas a través de los elementos. Los recursos con los que contaban en las etapas tempranas son transformados para la elaboración no sólo de herramientas y utensilios útiles para mejorar las condiciones de vida y facilitarle las transformaciones de su entorno, también el perfeccionamiento de sus herramientas son útiles para el perfeccionamiento de técnicas de elaboración de esculturas e imágenes en barro, *Los objetos por ellos mismos constituyen un recurso primario indispensable y son utilizados para las continuas modificaciones, que intentan servir a la introducción de complejos temas,*<sup>234</sup> anota Nicholson.

En esta misma obra Nicholson establece una seria descripción de la tradición escultórica en Mesoamérica desde periodos tempranos y marca una clara diferenciación de las tradiciones que van teniendo continuidad a lo largo de estos periodos. Evidenciando una tradición que viene de culturas olmecoides asentadas en la zona de la costa del Pacífico (Guerrero, Oaxaca), del sureste de Veracruz, hacia zonas serranas del mismo Oaxaca y Morelos.

Los objetos elaborados en piedra son mayormente raros en esta época, probablemente confinados al cierre de este periodo. Las figuras en piedra del dios del fuego de Ticomán y posiblemente de Jalapazco en Puebla, así como pequeñas representaciones localizadas en excavaciones de Tlatilco, forman parte de una pequeña lista de objetos localizados en contextos del Preclásico del centro de México. Claramente muestran un significado esencial en Mesoamérica en cuanto al desarrollo de escultura. La evidencia es más significativa para periodos del Clásico.<sup>235</sup>

En la zona del centro de México esta tradición pierde continuidad variando tanto en las formas de representaciones como en la elaboración de la escultura, que pasa a

---

<sup>234</sup> Nicholson, H. (1971). Major Sculpture in Pre-Hispanic Central Mexico: 93.

<sup>235</sup> *Ibidem*: 96-97.

ser básicamente monumental y es mayormente evidente en construcciones. La plástica es una de las manifestaciones más significativas de este periodo. Séjourné apunta que:

[...] sus emblemas sugieren, todos, la materia ígnea: ya sea el pájaro azul que orna en los códices su penacho, el pectoral o el vestido derivados ambos de la mariposa –evocación de la misma llama- o su relación con el perro [...] <sup>236</sup>.

Como *Xiuhtecuhtli* la simbólica es más compleja y detallan diversos autores <sup>237</sup> mayores elementos que le caracterizan.

Respecto a su cabeza, cambia el brasero por un tocado:

En la cabeza ya no está el brasero, sino dos protuberancias...que se identifican con los dos palos para sacar el fuego o con las dos cañas o flechas que lleva el dios en su tocado <sup>238</sup>

En su cabeza porta un casquete alto con dos terminales de flechas clavados y sobre la frente aparece el xiuhtototl, ‘azulejo o pajarillo azul’, que casi siempre lo acompaña. <sup>239</sup>

[...] ostenta los atributos de Xiuhtecuhtli: la diadema o xiuhuitzolli, característica del dios, que en su honor usaban también los soberanos. ..termina en pico y se amarra detrás de su cabeza... “corona real con piedras preciosas”. Seler identifica el grabado de la cabeza con el nombre calendárico 4 Cipactli, sin embargo en mi opinión es la figura de malinalli, hierba porque tiene mentón, elemento del que carece Cipactli. . <sup>240</sup>

El rostro al llamarle cari-amarillo generalmente es descrito por una banda o franja amarilla que cubre la mitad de su rostro de forma horizontal sobre la nariz y boca o bajo ésta “[...] en especial cuando el dios lleva el nombre de Ixcozauhqui “cara amarilla”. <sup>241</sup>

Los atributos identificables López Austin y Leonardo López los resumen de manera concreta:

- La diversidad de nombres con que se le asocia, denota la importancia de la deidad.

---

<sup>236</sup> Séjourné, L. (1964) *Op cit*: 159-160.

<sup>237</sup> Séjourné *Ibidem*: 158- 175; López Austin, A. 1983,1985, 1989, 1990, 1994; y Leonardo López L. 1987, 2005; Nicholson 1971; Matos 2002, 2003; Ibarra Laura 2005; Bodo Spranz 1973; Michael Smith 2003; Florescano 1997; Silvia Limón 2001; Xavier Noguez 1975, E. Williams 1992, entre otros.

<sup>238</sup> Matos (2003) *Op cit*.

<sup>239</sup> Carmen Aguilera: 1988:3.

<sup>240</sup> Doris Heyden 1970: 3.

<sup>241</sup> *Ibidem*: 4-5.

- La relación numérica, básicamente los 5 primeros números primos: El uno por ser una deidad original y símbolo también del fuego, [...] *con la fecha 1 perro que es otro de sus nombres.*<sup>242</sup> Con el número dos al ser la división de esta pareja, símbolo de la dualidad. Con el número tres por habitar en los tres niveles del universo o sectores del cosmos (*Ilhuícatl, Tlaltícpac y Mictlán*), tres los días de penitencia, por ser el número de piedras que rodeaban el hogar dentro de las viviendas. Con el número cuatro, por localizarse en las cuatro esquinas del universo y con el número cinco por ser el quinto rumbo, el centro, el ombligo, residencia del dios.<sup>243</sup>
- Por sus poderes de transformación, renovación y renacimiento, cambiante y múltiple, durante los ciclos naturales, ya que se menciona que de las cenizas del fuego renacerán los hombres (ciclo natural), de la misma forma que pasa con el ciclo de la muerte en *Izcalli*.
- Con la parte dual al ser tanto elemento de tierra, ígneo y líquido. De nueva cuenta la dualidad presente en la deidad. *"Una nota discordante rompe repentinamente tanta armonía: el dios del fuego es el patrón del signo ATL, agua"*.<sup>244</sup> Aun a pesar que el agua constituye el opuesto resultaría pues incoherente la unión o el patrón que liga a estos dos elementos. "La unión de los contrarios que representa el jeroglífico AGUA QUEMADA se efectúa en el seno mismo de la materialidad: el carácter terrestre del agua y el fuego es irrecusable".<sup>245</sup>

López Austin atribuye a la deidad la complementariedad de los elementos tierra, de muerte, de movimiento: el *atl-tlachinolli*. Estableciendo por tanto que el símbolo también acusa (imita) a su representación. Alude a los supuestos de Kubler (quien se basa en la teoría iconográfica de Panofsky) donde las formas y representaciones mesoamericanas varían de contenido conforme el paso del tiempo; a pesar de la opción de cambio de contenido, menciona que pese de la discordancia respecto a esta pieza,

---

<sup>242</sup> Séjourné *Op cit*: 160, quién lo retoma de Sahagún tomo I: 128.

<sup>243</sup> López Austin (1985): 251-286.

<sup>244</sup> *Ibíd.*

<sup>245</sup> *Ibíd.*

contiene diversos puntos que, conforme a su interpretación, no son de fácil identificación:

Es difícil, dentro del politeísmo mesoamericano, establecer una distinción clara entre los atributos necesarios de un dios, los accesorios que son al mismo tiempo propios, y los circunstanciales. No es clara la distinción entre nombres y adjetivos iconográficos si se toma en cuenta lo estrictamente al sistema religioso, puesto que las distinciones entre un dios, su advocación y su fisionomía para constituir una nueva deidad derivan de las relaciones sociales.<sup>246</sup>

Al centrarnos en la evidencia arqueológica las interpretaciones que se llevan a cabo de *Huehuetéotl* como “Dios Viejo del Fuego”, “Señor de la superficie terrestre”, se centran por una parte en resaltar las características estilísticas que presentan la deidad y las personas de edad avanzada:

- Arrugas. Estas son visiblemente características de personas de mayores (ancianos), en las representaciones tanto en piedra, como algunas en arcilla, los surcos faciales o arrugas, pueden localizarse en las comisuras de la boca, en las mejillas (a veces como mejillas caídas) y alrededor de los ojos, ya sea sobre las cejas o en forma de párpados caídos o “bolsas oculares”. Muchas de las representaciones elaboradas en arcilla para etapas tempranas, muestran labios o cejas abultadas en lugar de pliegues.
- Desdentados. Una de las características en las representaciones de *Huehuetéotl* es que se presentan chimuelos (sin dientes o ausencia de algunos), siendo visible la presencia de unos, dos o tres dientes. Ésta es otra de las características que denotan el paso del tiempo en el ser humano. Generalmente la boca se encuentra semi-abierta pudiendo distinguir este rasgo. La forma de los labios es prominente, es decir gruesa. Las imágenes elaboradas en arcilla son mayormente visibles, pudiendo observar también en algunas una sonrisa.
- Cuerpo. El tronco es representado en forma encorvada, una ligera joroba se presenta casi en todas las representaciones de la deidad. La forma reclinada del torso hacia enfrente manifiesta también el paso del tiempo.

---

<sup>246</sup> López Austin (1983, 1985): 267

Las representaciones más tardías (hechas en barro) inclusive muestran en la zona del tronco, el pecho y el vientre abultado y flácido, captando un alto grado de realismo plasmado, estas imágenes son características de piezas realizadas en cerámica y, localizadas en la zona de la Costa del Golfo.

- Las extremidades. Las manos generalmente se encuentran colocadas en los costados descansando sobre las piernas, las cuales en múltiples casos están en posición de loto o sentados. En las representaciones tempranas, sobretodo del centro de México, las manos se unen hacia el centro a la altura del ombligo, para zonas alejadas de esa periferia, son colocadas sobre las rodillas o las piernas. Inclusive una de la más tempranas localizadas en la región de Puebla-Tlaxcala (Figura "a", región de Nativitas) las manos están abiertas hacia los lados.



**Imagen 32. Figura a)**

Las representaciones llevadas a cabo del brasero a manera de sombrero que porta sobre la cabeza, la cual será una de las características primordiales para la identificación de dicha deidad, fueron realizadas con un diámetro mayor al tamaño de la cabeza, formando parte de la misma imagen. Existen pocos casos tempranos excepcionales en referencia a este detalle.

Las efigies provenientes de Cuicuilco (una localizada por Cummings), donde el brasero en una representación del *Huehuetéotl*, forma parte de cuerpo sobre la espalda a manera de *vasija-efigie* (Imagen b). La otra fue localizada en las últimas excavaciones de Cuicuilco en una zona de canales por A. Pastrana y el brasero está excavado sobre la cabeza (c).



Imagen 33. Figura b)



Imagen 34. Figura c)

Otra de las representaciones fue localizada por M. Gamio en los años 20's y pertenece a la zona de Copilco, éste carece completamente de este objeto, colocando sobre la cabeza una especie de yelmo<sup>247</sup> (d). Una más reportada por Lesure en los trabajos en la zona del valle de Tlaxcala en Amomoloc (e) y en el Bajío otra representación de *Curicaveri*, "el Dios del Fuego" del sitio de Loma Alta (imagen f), muestran el detalle del "hueco" sobre la superficie (cabeza).



Imagen 35. Figura d)

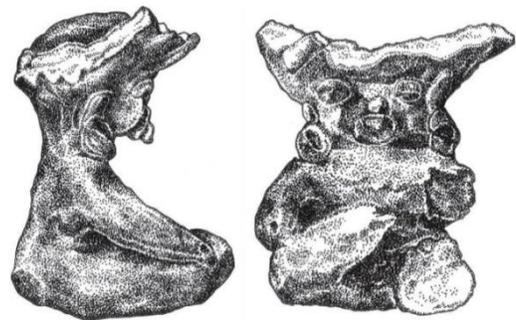


Imagen 36. Figura e)

<sup>247</sup> Imágenes de Huehuetéotl localizadas: por García Cook en la región de Nativitas; Tlaxcala (1981); B. Cummings de Cuicuilco (tomada de von Winning 1976); A. Pastrana procedente de Cuicuilco (tomada de Matos 2002); M. Gamio, pieza de Copilco (1920) tomada de (Carballo 2007); Lesure (2012, 2013); para el sitio de Amomoloc; Patricia Carot (2008) procedente de Loma Alta.

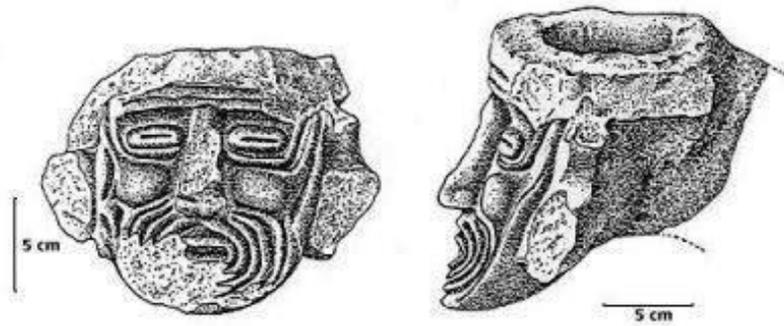


Imagen 37.Figura f)

## 2.4. DE DEIDADES TUTELARES: EL CASO DEL DIOS VIEJO DEL FUEGO HUEHUETÉOTL- (DESCRIPCIÓN DE LA DEIDAD Y SU ORIGEN)

### 2.4.1. Los dioses en el México antiguo

Una de las características que llamó la atención a los conquistadores, evangelizadores y cronistas al arribo al nuevo mundo, fue la variedad de representaciones que tenía de sus deidades a quienes en busca de poder identificarlos los asociaron con deidades politeístas de los panteones griegos y romanos o con demonios “seres infernales”. Sahagún los describe en sentido figurado, comparándolo con formas propias de la naturaleza:

[...] y de una diosa llamada Chicomecoatl que era otra Ceres y de un dios llamado Xiuhtecuhtli que era otro vulcán [...] Síguese de aquí claramente que Huitzilopochtli no es dios, ni tampoco Tláloc, ni tampoco Quetzalcóatl [...] el Sol, ni la Luna, ni la Tierra, ni la Mar, ni ninguno de todos [...] no es dios; todos son demonios. Todos los dioses gentiles son demonios.<sup>248</sup>

Otros cronistas como Fray Toribio de Benavente (Motolinía) y Fray Juan de Torquemada, y Bartolomé de las Casas, también los describen como con formas de animales, “fieras, eran tantos que no podían ser contados [...]en los códices puede verse también el “horror y exageraciones que les veían al ser representados”.

<sup>248</sup> Sahagún F.B. Historia de las cosas.... L. I y II. Capítulos X que trata de las diosas y XIII “Que trata de los dioses que son menores en dignidad que los arriba dichos, y el primero de estos es (el) que llaman Xiuhtecuhtli”.



Imagen 38 e Imagen 39.. Visión de los dioses como seres monstruosos detalle. (Códices Borbónico lám. 26 y Magliabeciano en lám. 159 <http://www.famsi.org/spanish/research/graz/>)

El termino náhuatl utilizado para referir a una deidad o numen sagrado era: “*teotl*”, el cual quiere decir “dios”, de tal forma que vemos que muchas de estas deidades lo integran dentro de su clasificación y como parte de sus atributos para especificar el rol que desempeñaban. Respecto a este concepto será utilizado en el mismo sentido que refiere Florescano:

Los nahuas tenían dos conceptos para referirse a los dioses y a las fuerzas sagradas. La palabra *Teotl* fue traducida por los conquistadores y frailes del siglo XVI como dios. Sin embargo, Arild Hvidfeldt sugiere que el verdadero sentido de *teotl* es parecido a la idea polinesia de *mana*, que alude a una fuerza personal y sagrada difundida en el universo<sup>249</sup>. Por su parte Pedro Carrasco propone que en lugar de interpretar *teotl* como *mana*, es más apropiado usar los términos divino o sagrado para referirse a las fuerzas impersonales, y reservar la palabra *teotl* para los dioses personalizados.<sup>250</sup>

Es preciso comentar que las deidades que permearon el vasto panteón mesoamericano tenían en su taxonomía características propias de su naturaleza (principios universales). Entre los que destaca la oposición binaria de elementos complementarios, viendo a la par una particularidad que causó similitud con otras religiones: el principio de dualidad menciona López Austin:

<sup>249</sup> Florescano (1997) Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica: 41. Cita a: Arild Hvidfeldt. *Teotl and Ixiptlalli. Some Central concepts in Ancient Mexican Religion* y Pedro Carrasco *Polytheism and pantheism in Nahua Religion*. Mecanoscrito. Chicago, (1987): 6.

<sup>250</sup> *ibíd.*: 41-42.

El cosmos mesoamericano estaba formado por dos clases de sustancia que cada ente poseía en distintas proporciones según el predominio de una de las clases, los seres quedan catalogados en primer término [...] esto generaba pares de oposición de los cuales puede señalarse, en el orden masculino/femenino [...] a partir de la clasificación dual se explicaban los procesos cósmicos, desde los ciclos estacionales hasta la oposición entre salud y enfermedad.<sup>251</sup>

Dentro de la clasificación binaria de las cosas, se ubica a la dualidad como característica de la composición de la naturaleza, incluyendo a las deidades y sus manifestaciones. Este concepto está bien representado desde los mitos de creación y es “reforzado” en las descripciones que se hacen de los dioses. La división bipartita de las cosas es un elemento descriptivo y composicional en la división del mundo. Los pares de elementos, símbolos que se complementa de manera contraria pero a la vez integrada en la contraparte o polaridad de cada cosa, es decir en las contrapartes integradas en pares de oposición.

Al inicio de la creación se ubicaba una deidad que complementaba este dualismo de forma organizada y unificadora: *Ometéotl* (dios dos, señor de la dualidad) contiene en su descripción a la pareja creadora *Ometecuhtli* (Señor dos) y *Omecíhuatl* (Señora dos). Al respecto algunos investigadores comentan:

Seler destaca el carácter de los dioses Ometecuhtli y Omecíhuatl como pareja procreadora, según los antiguos nahuas. Spencer dice que la dualidad de la pareja suprema es la oposición de fuerzas contrarias del cosmos, y al hablar en particular de los mayas acentúa la polaridad de los dioses. Thompson hace notar la dualidad que se forma en las parejas divinas mayas con las contraposiciones masculino/femenino, joven/viejo, bueno/malo.<sup>252</sup>

Se les ubica al inicio de la creación y como precursores de la humanidad. Los poderes de los dioses residían dentro de las fuerzas naturales y sociales.

En el inicio reinaba únicamente, en la oscuridad y el silencio, la pareja divina suprema llamada “Dios dos”, *Ometéotl*, o también “Señor y Señora dos”, “Señor y Señora de nuestra carne”, etcétera. Así pues una pareja masculina y femenina que reunía en todas ellas las oposiciones futuras del universo.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> López A. (2008): 34-35.

<sup>252</sup> López Austin. (1990): 235-236 lo refiere de: Seler, *comentarios al Códice Borgia*, v. I: 65. Spencer, *The myths of México & Peru* pp 103-104, 118-119 y 169, y *The gods of México*: 150-152. Thompson. *Grandeza y decadencia de los mayas*: 277-270.

<sup>253</sup> Graulich, M. (1999): 25.

Las deidades poseían forma humana, entre algunas de sus características o atributos personales se incluían elementos zoomorfos, fitomorfos u otros propios de la naturaleza. Además poseía particularidades o distintivos característicos y otros compartidos. Algunos de estos atributos podían ser parte de su indumentaria, ya sean pendientes, joyería, elementos que los hacían distintivos según el rol o papel que desempeñaban. Por tal motivo su descripción resultó complicada para los cronistas.

[...] aun cuando muchos dioses se identificaban con elementos naturales, no es menos cierto que casi todos tenían una personalidad antropomórfica, eran representados por imágenes específicas, y se les hacían ceremonias y cultos particulares, lo cual los dota de una identidad inconfundible, que trasciende su simbolismo natural.<sup>254</sup>

Las posturas son diferentes como explica Florescano y hay quienes los asocian con elementos solares, astrales o son descritos mediante sus atributos y desdoblamientos, otros más los describen como hombres- dioses y los apegan más a la condición humana, asemejándolos en rasgos y formas de actuar. Quien abiertamente manifiesta su inclinación hacia la descripción de los dioses mesoamericanos que hace Pedro Carrasco, al percibir una naturaleza más apegada a la suscripción misma del hombre en sociedad. "Los dioses mesoamericanos no sólo tienen apariencia antropomórficas, sino que sus cualidades y características son predominantemente humanas, producto del medio social donde surgieron esas concepciones religiosas".<sup>255</sup> Fueron hechos a su imagen y semejanza.

Dentro de esta investigación es importante la descripción que elabora Florescano, más nos inclinamos por aquellas que lleva a cabo López Austin, sin dejar de lado algunas semejanzas que llevan a cabo otros investigadores.

#### **2.4.2. ¿Quiénes eran las deidades tutelares y qué papel jugaban en la ideología mesoamericana?**

Hemos venido constatando que la religión fue parte esencial dentro la forma de actuar, expresarse y gobernar de distintos grupos culturales en Mesoamérica, los cuales muy probablemente estuvieron en sus inicios entremezclados por lazos de parentesco, como

---

<sup>254</sup> Florescano, E. *Op cit*: 46-47.

<sup>255</sup> *Ibidem*: 51.

otros factores (intercambio, producción, comercio) que los volvieran paulatinamente más sociales entre sí.

Al ser la religión base esencial de su actuar, evidentemente era necesario la reafirmación de su identidad y la protección de una deidad que los identificara como grupo. Y es precisamente donde se inserta la concepción de deidad tutelar, los cuales "[...] tenían relación al brindar protección a barrios o actividades económicas particulares ya que las deidades tutelares integraban la praxis laboral en la división territorial de la ciudad".<sup>256</sup> Deidad tutelar, dios principal, dios abogado o patrono, es el adjetivo utilizado para referirlo en este estudio, como dios prístino, protector o inicial quien en ocasiones describía no sólo el origen del grupo que lo veneraba, sino también el oficio del cual, en cierto sentido basaban su subsistencia. Al respecto de estos personajes, Enrique Florescano, López Austin<sup>257</sup> y Nicholson retoman algunas descripciones de cronistas y explican:

Al grupo de dioses creadores y de dioses que tenían asignadas funciones específicas en el mundo natural, debe agregarse el de los dioses patronos, registrados por Durán y otros cronistas desde el siglo XVI. Durán apuntó que todas las ciudades, villas y lugares tenían un dios particular, a quien "como abogado del pueblo con mayores ceremonias y sacrificios honraban". El "Códice Magliabecchiano afirma que existía uno en cada barrio, donde tenía un templo grande y donde los vecinos le hacían su fiesta."<sup>258</sup>

Por tanto, vemos que la idea inicial de los cultos ancestrales totémicos, tienen mucha semejanza y quizá sean los antecedentes para la designación de estas deidades en términos de las uniones de parentesco que mantenían.

Es frecuente que en los textos nahuas se le designe simplemente con la palabra *intéouh* –"su dios"- propuesta al gentilicio; pero el termino específico es *calpultéotl*, "dios del calpulli". El nombre del *calpultéotl* abre la posibilidad de pensar que, en su origen la liga se reduce a quienes, por tener una relación de sangre, se consideran descendientes de un ser común, derivados de una particular divinidad.<sup>259</sup>

---

<sup>256</sup> Monzón, A. (1949) *El calpulli en la organización social de los tenochca*. México: IIH- UNAM: 73.

<sup>257</sup> López Austin (1989). *Hombre –Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*. Cap. 6: los hombres y los dioses: 47.

<sup>258</sup> Florescano, E. *Op cit*: 46.

<sup>259</sup> López A. (1989): 47.

Nicholson ahonda más en el tema y manifiesta que la religión estaba organizada alrededor de cultos dedicados a los dioses principales. A su vez Florescano refiere unos datos de Pedro Carrasco y establece dos categorías para describir la naturaleza de los dioses: dioses creadores y dioses patronos.

En cada cual establece los criterios para diferenciarlos, estas diferencias se basan expresamente en el orden donde gobiernan; es decir, donde radica su esplendor, fuerza y origen. "Aun cuanto sólo disponemos de una cuantas imágenes de los dioses creadores, los mitos y los cantos a ellos dedicados detallan sus poderes incommensurables, su presencia ubicua en los distintos espacios y rumbos del cosmos, y su fuerza ordenadora".<sup>260</sup>

A este espacio cabría entonces ubicar a *Huehuetéotl* -como Dios Viejo del Fuego-, al estar relacionado con *Ometéotl*, más sin embargo en la unidad de los dioses particulares también es referenciado en las "advocaciones" o distintas representaciones que se tienen del dios del fuego.

Las características de los dioses particulares radican por tanto en el culto que les rendían dentro de las estructuras jerárquicas territoriales de los distintos grupos sociales y culturales de Mesoamérica.

[...] estos dioses son una imagen de la sociedad mesoamericana, pues cada uno de ellos representa a una nación o grupo étnico, a una de las innumerables actividades humanas, a uno de los sectores, en que se dividía la sociedad, o a los productos y especies naturales más apreciados por esas comunidades.<sup>261</sup>

Un ejemplo de ello se observa en una tabla descrita por López Austin -Hombre-Dios- quien retoma los datos de diversas fuentes (describe al pueblo, grupo étnico protegido o *calpulli*, a la deidad patrona y la fuente donde viene la referencia) manifiesta en el caso particular del Dios del Fuego<sup>262</sup>: era el protector del *calpulli* de Cuautitlán<sup>263</sup>. Para los tepanecas y los habitantes de Tlacopan, era Ocotecuhtli -que es fuego-<sup>264</sup>.

---

<sup>260</sup> Florescano. *Op cit*: 52.

<sup>261</sup> *Ibidem*: 54.

<sup>262</sup> López Austin. (1989). Tabla: 49.

<sup>263</sup> Referencia tomada de: Fray Bartolomé de las Casas. Tomo II: 192.

<sup>264</sup> Referencia tomada de: Historia de los mexicanos por sus pinturas 219.

Posteriormente retoma un cuadro de A. Monzón en las correlaciones de los barrios, su ocupación y las deidades y menciona que para el barrio de Tzonmolco, los cuales hacían atavíos para los señores del *calmécac* su deidad protectora era *Xiuhtecuhtli*, *Huehuetéotl* o *Ixcozauhqui*.

Es posible, que debido a las características de las diferentes imágenes localizadas en Cantona, que *Huehuetéotl* cumplió el papel de una deidad protectora o patrona de un grupo en espacial de la población. El dato arrojado se hace presente básicamente en la zona ceremonial –con base en la investigación arqueológica- puesto que las imágenes localizadas son casi exclusivas de éste sector, sin descartar que se puedan hallar otras más en los distintos barrios localizados en todos los sectores habitacionales.

Claro está que todo paralelismo cultural está fundamentado básicamente en la tradición nahua que recogieron los cronistas al arribo al nuevo mundo. Estas correlaciones no son establecidas *a priori*, puesto que lo más cercano que disponemos en cuanto a fuentes, provienen de los estudios sobre las sociedades mexica y maya; aunado a que las imágenes que proporciona la evidencia arqueológica en esta investigación en particular asemejan a las descritas en fuentes y códices. Para el caso del *Huehuetéotl*, no sólo el que fue localizado en el contexto de la “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra” en Cantona (2003), sino también las otras representaciones que se abordarán en el capítulo IV, la imagen concuerda con las descripciones que se tienen referidas de este numen.

### **2.4.3. Huehuetéotl, dentro del panteón mesoamericano, descripción de la deidad**

Indudablemente el inicio de cada mito tiene un origen, un principio y dentro de la tradición religiosa mesoamericana al principio de la creación las historias de los dioses mencionan que no existía nada en el mundo; en *Los mitos del tlacuache*, López Austin refiere distintos mitos (mixtecos, coras, nahuas, huicholes) en donde se expresa esta postura como una concepción universal mesoamericana acerca del origen de todo.

En un principio, antes que la luz ni el sol fuesen creados, estaba la tierra en oscuridad y tiniebla y vacía de toda cosa creada<sup>265</sup>. [...] antes que hubiese días, ni años, estaba el mundo en grande oscuridad, que todo era un caos y confusión<sup>266</sup> [...] Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo.<sup>267</sup>

Dentro de esta nada, únicamente existe un dios ancestral, el único, el primero, esta deidad masculina y a la vez dual es identificable como un anciano, un ancestro viejo, sabio, que siempre existió y habitó en todo.

Para los antiguos nahuas se pregunta López Austin, ¿sí este dios unitario, (*conjunto de todas las fuerzas*), huérfano, fue quien pusiera orden a el mundo del hombre?.

Uno de los dioses más importantes del panteón de los antiguos nahuas es el Dios Anciano, el señor del fuego. Es posible que él fuese el encargado de operar las transformaciones en el momento de la creación. Soustelle considera que el sacrificio por el fuego como condición de resurrección es una de las ideas comunes en el pensamiento de los antiguos nahuas [...]<sup>268</sup>

Según las fuentes documentales *Huehuetéotl* representa a la deidad creadora, generadora de vida y a su vez polisémica al ser definido con una amplia variedad de nombres, tanto por sus atributos generales y específicos como por sus elementos característicos. Esto viene a referencia pues como se verá, esta deidad tenía esa particularidad no sólo de la oposición binaria desde su nombre, sino también del mismo elemento. “Los dioses mesoamericanos son fisibles y fusibles [...] un dios puede dividirse separando sus atributos, para dar lugar a dos o más dioses diferentes en ocasiones hasta opuestos”<sup>269</sup>.

Dicha deidad es definida como tal a partir de las descripciones de cronistas, por tal motivo lo vemos como lo cita León-Portilla

Ometéotl –dualidad generadora y sostén universal...se consideraba que esta divinidad suprema era el principio fundamental de todo cuanto existe, poseía nombres y títulos múltiples y al desdoblarse daba origen a varias parejas que,

---

<sup>265</sup> López Austin. (1990) Retoma estos datos de Durán. *Historia de las Indias...*: 62-63.

<sup>266</sup> López A. *Ibidem* lo retoma de García. *Origen de los indios del Nuevo Mundo...*

<sup>267</sup> *Ibid.* lo retoma del Popol Vuh...

<sup>268</sup> *Ibidem*: 65.

<sup>269</sup> López A. y Luis Millones (2008): 50.

según las fuentes tenían varios nombres: Ometecuhtli-Omecíhuatl, Tonacatecuhtli- Tonacacíhuatl[...] <sup>270</sup>

De forma contemporánea, ha sido reconocido y descrito por algunos investigadores como son Séjourné, Heyden, Seler, Caso, Matos, López Austin, López Luján, en su mayoría, estas descripciones -basándose en sus atributos- lo relacionan con *Xiuhtecuhtli* “señor de la turquesa”, “señor del año y del fuego”, ligado también a periodos tardíos, a relación con fuego de movimiento y agua: la fuerza guerrera, quedando por tanto *Huehuetéotl* como la deidad antigua del Preclásico.

Al paso del tiempo reflejado en su semblante y sus características como deidad longeva aseguran su fuerza simbólica “[...]su ancianidad se identifica con una existencia que se remonta a los tiempos inmemoriales en los que el sol actual no sólo existía, ya que el primer astro en alumbrar al mundo fue un medio sol hecho de *fuego*.<sup>271</sup> Posteriormente según el mito de origen *Nanahuatzin* se arrojó a una gran hoguera para dar vida al astro más luminoso allá en Teotihuacán.

Xiuhtecuhtli, dios del fuego, tiene íntimas relaciones con el sol. Mediante el fuego se logró la transformación de Nanahuatzin en sol. Además tanto Tonatiuh como Xiuhtecuhtli son dioses productores de calor, aunque uno del sol y el otro de la tierra.<sup>272</sup>

*Huehuetéotl* como lo describe Séjourné, “Es el antiguo dios original, progenitor del género humano”<sup>273</sup> así como de todos los dioses de los que es, además, el soberano.<sup>274</sup> Señor de la superficie terrestre, su morada forma el ombligo de la tierra”.<sup>275</sup> Es padre y madre de los dioses “*Teteo Innan Teteo Inta*”, *Tocenta* “Nuestro padre unitario” apelativo que hace alusión a los contrarios o principios opuestos pero unificados en una sola entidad. Según López Austin, el Códice Florentino lo describe también de esta forma:

---

<sup>270</sup> León-Portilla M. (1979). La filosofía náhuatl estudiada por las fuentes: 98, 154, 178.

<sup>271</sup> Limón O. (2001a) El Dios del Fuego y la Regeneración del Mundo. *Estudios de Cultura Náhuatl*. (núm. 32). IIE-UNAM: 51-68, 53.

<sup>272</sup> González Y. (1975) *Op cit*: 82.

<sup>273</sup> Lo toma de Seler, Tomo I, pág. 116.

<sup>274</sup> Cita de Sahagún Tomo I, pág. 119.

<sup>275</sup> Séjourné, L. (1964). *Op cit*: 159.

[...] padre y madre de todos los dioses, antiguo dios, que es el dios del fuego, que reside en el albergue de agua, y reside entre las flores, que son las floridas almenadas, envuelto entre unas nubes de agua.<sup>276</sup>



**Imagen 40. Xiuhtecuhtli en el código Borbónico.**  
(<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borbonic>)

Blas Castellón al describir los mitos cosmogónicos nahuas, establece que para dar inicio a la descripción de éstos es necesario comenzar con un rastreo y el “retrato” del ser supremo que contenía en si el principio fundamental de la dualidad.

Para poder realizar sus creaciones, este gran dios se manifestó como una pareja creadora, desdoblándose así en dos personajes: Ometecuhtli, “señor dual”, y Omecíhuatl, “la señora dual”. Fueron conocidos por otros nombres que eran Citlaltónac “astro que hace lucir las cosas”, y Citlalinicue, “la del faldellín de estrellas”, para significar así al día y a la noche respectivamente.<sup>277</sup>

Lingüísticamente se le llama *Huehue Ilama*. “Anciano, Anciana” deidad conjunta unificada de sexos opuestos, creadora del cosmos. Y aunque el origen sea femenino es necesaria la procreación, la unión de opuestos, para el surgimiento de todo.

<sup>276</sup> López Austin (1985). El Dios Enmascarado del Fuego. *Anales de Antropología. IIA-UNAM, XXII*: 261-262.

<sup>277</sup> Blas Castellón (1987) Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos: 126.

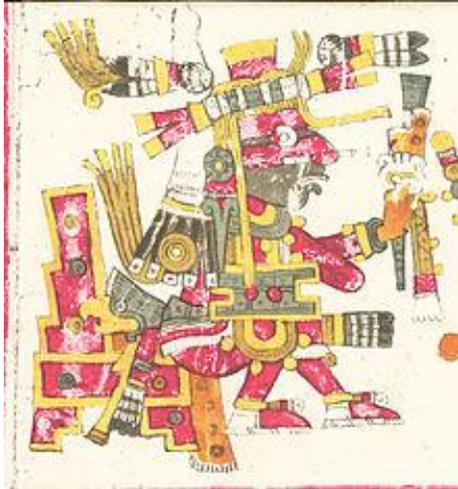


Imagen 41 e Imagen 42. Xiuhtecuhtli en el código Borgia.  
<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borgia>

Es ubicado no sólo en los pisos del universo (cielo, tierra e inframundo), sino también en distintos planos. El dios único inicial que crea el universo y todo cuanto en él habita, conocido como *Ometéotl* tenía su morada en un lugar llamado *Omeyocan* “el lugar de la dualidad”, ubicado en la cima de los trece cielos.<sup>278</sup>



Imagen 43. Xiuhtecuhtli en el código Magliabecchiano  
<http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/>

<sup>278</sup> Tomado del Códice Vaticano A o Códice Ríos <http://www.famsi.org/spanish/research/graz/vaticanus3738/>: 9.

Esta deidad suprema se le conocía con el nombre de *Tloque Nahuaque* “dueño del cerca y junto”, ya que tenía el don de la ubicuidad, el omnipresente (se encontraba en todas partes). Se sabía que residía arriba de los trece cielos, lugar donde gozaban de todos los deleites inimaginables y poseían todas las riquezas del mundo.<sup>279</sup>

Se ubica su morada en la tierra, centro y lugar donde son traspasados o atravesados por un eje cósmico, el *axis mundi*, hogar y hábitat del Dios Viejo del Fuego.

*El epíteto de madre y padre de los dioses se debe a que el anciano es la fuente del movimiento y las transformaciones. Que las casas se almenen con agua y que el nombre del dios sea Ayamicltan (“Lugar nebuloso de la muerte”) resulta problemático, pues ambos elementos remite a un ambiente húmedo. Esto se debe a que la contradicción del agua y fuego son inherentes al dios mismo y su casa, lo que hace del Eje el principio cósmico del movimiento.*<sup>280</sup>



**Imagen 44. Fiesta de Xócotl Huetzi códice Borbónico lám. 28.**  
(<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/borbonic>)

<sup>279</sup> *Ibíd*em: 127.

<sup>280</sup> López A. y Luis Millones. *Op cit*: 54.

Las fuentes mencionan que este eje cósmico es representado de diversas maneras, ya en veces como árbol florido, ya en veces como árbol cortado, sangrante "[...] pues su substancia habrá de derramarse en el mundo".<sup>281</sup>

A este respecto Silvia Limón menciona:

Asimismo su nombre Tota "Nuestro padre" revela su carácter predominantemente masculino y fertilizador. Cabe mencionar que aquí con esta denominación también llamaban al tronco del árbol que veneraban en la fiesta de Huey Tozotli el cual, junto con el poste hincado en la fiesta de Xócotl Huetzi, representando tanto a un falo fecundador como al árbol cósmico del centro que, por encontrarse en el eje del mundo, permitía la comunicación entre el cielo, la tierra y el inframundo.<sup>282</sup>

Se le localiza en los postes o las cuatro esquinas del mundo:

[...] también se lo localiza en las cuatro esquinas del mundo, según lo indica su nombre Nauhyotecuhtli "señor del conjunto de cuatro" o "señor de las cuatro direcciones[...]" Por esta razón, cada cuatro años en las fiestas de Izcalli, los mexicas sacrificaban en su honor a cuatro cautivos, que los representaban vestidos con su atuendo, cada uno con un color diferente, colores que correspondían a cada una de las cuatro direcciones del plano terrestre.<sup>283</sup>



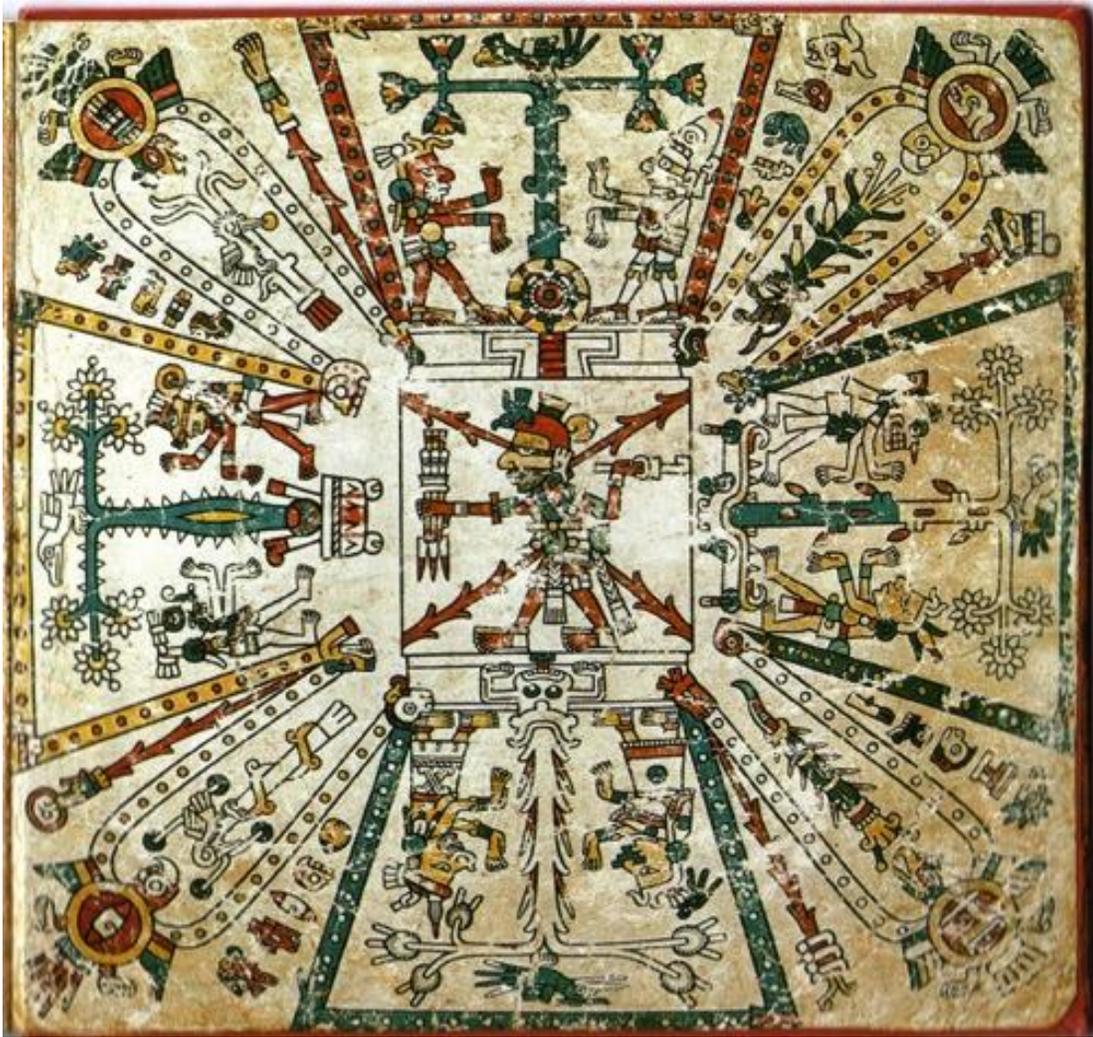
**Imagen 45. Atlas de Durán árbol tota en la festividad de Xócotl Huetzi y Huey Tozotli.**

<sup>281</sup> *ibidem* 56.

<sup>282</sup> Limón. 2001(a). p. 53

<sup>283</sup> Limón, Silvia. 2001(a) *Op cit*: 54

Esta divinidad estaba claramente relacionada con el centro (de la casa, del templo o del universo) como la representa el *Códice Fejérváry-Mayer* (lám. 1), aparece dentro del plano de universo, representado como *Xiuhtecuhtli* (con el rostro amarillo) en el centro del mundo. Además, *Xiuhtecuhtli* era el “Señor del año o del tiempo”, asociado con el registro de los periodos anuales, cuatrienales, octoenales y seculares.<sup>284</sup>



**Imagen 46. Lámina 1 del código Fejérváry- Mayer, *Xiuhtecuhtli* al centro.**  
([http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary\\_mayer/img\\_page01.html](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary_mayer/img_page01.html) )

Michael Graulich alude a las festividades en honor a dicha deidad en su advocación a *Xiuhtecuhtli* dios por excelencia que personificaba al fuego. “Se le llamaba *Ixcozauhqui* “Rostro amarillo” y *Huehuetéotl* “Dios viejo”. Bajo este último aspecto, se

<sup>284</sup> Dehouve, D. (2001) *Journal des la Société des Américanistes*: 87. Recuperado el 27 de diciembre de 2012, de [revues.org: http://www.jsa.revues.org/index1996.html](http://www.jsa.revues.org/index1996.html)

encontraba particularmente bien ubicado en la veintena que seguía a la fiesta de la Señora vieja., en Teotleco. Algunos estudios modernos no titubearon en convertir a Xiuhtecuhtli en el compañero o marido de Ixmiquetl, la guardiana del fuego".<sup>285</sup>

Al respecto Seler expresa:

En el centro se encuentra el dios del fuego, Xiuhtecuhtli, "Señor de la turquesa" e Ixcozauhqui, "Él con la cara amarilla" que reside en el ombligo de la tierra (tlalxicco onoc) y quién es "el amo de las cuatro direcciones" (nauhyo tecutli). Se puede observar que en cada una de las cuatro terminales del mundo dos dioses son designados como protectores y señores, cosa que produce el número nueve.<sup>286</sup>

El origen y significado del dios del fuego queda expresado en las palabras de Torquemada en donde lo manifiesta como *Xiuhtecuhtli* y denota su calidad de benefactor y deja entrever su poder negativo:



Imagen 47.. Detalle, lámina 18 del códice Telleriano- Remensis.

([http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/page\\_06v.jpg](http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_06v.jpg))

<sup>285</sup> Graulich (1999) *Op cit*: 255.

<sup>286</sup> Seler E. (1996) *Myths and Religion of the Ancient Mexicans*. En J. Eric S. Thompson and Francis B. Richardson, & F. E. editor) (Ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*: 7.

[...] los calentaba, cocía el pan y guisaba la carne y por esto en cada casa le veneraban; y en el mismo fogón o hogar, cuando querían comer, le daban el primer bocado de la vianda, para que allí se quemase; y lo que habían de beber lo había de gustar primero, echando en el fuego parte de el licor; adornábanlo con flores, pero no muy dentro, sino fuera, porque es dios tan riguroso, que todo lo consumiera.<sup>287</sup>

Matos apunta la "necesidad de rendir culto al dios viejo y del fuego está, pues, justificada". Al ser imagen del interior del volcán (cuenco-cráter), como escudilla o recipiente para contener los alimentos cocinados, al ser la hortera para la quema de resinas, y representar el hueco que deja el rayo al caer en la tierra. "El dios habita en el interior de todo ello y más".<sup>288</sup>

## Conclusiones de Capítulo II

Dentro de las concepciones religiosas encontramos dos aspectos fundamentales para entender la expresión de estas ideas y estos son el mito y el rito.

En esta investigación el método fenomenológico de Mircea Eliade aportó los elementos necesarios para entender a la figura o imagen de *Huehuetéotl* como una manifestación religiosa imperante de ese momento, y mediante el análisis de los elementos adjuntos dentro del contexto arqueológico, comprender su presencia dentro de un mito de origen y la relevancia de su presencia en Cantona.

Los enunciados epistemológicos básicos de Levi-Strauss coadyuvaron a entender a esta deidad, mediante la descripción del espacio donde se desarrolla la sacralidad del mismo, la estructura social que manifiesta su carácter operante y el tiempo donde se origina para entender el perfil esencial del dios. Así entendida la conformación de las cosas y seres sagrados podemos entender los mitos cosmogónicos o de origen, donde se crea el mundo y donde surgirá también la explicación de todo cuando sucede, es y será en el mundo prehispánico.

---

<sup>287</sup> Torquemada, (1975)

<sup>288</sup> Matos M. (2002) *Op cit*:59

Todo mito de origen dentro de la concepción religiosa mesoamericana esta permeada por dos tiempos: “el otro tiempo” donde la intrascendencia divina es recreada por una vida de ocio y feliz de los dioses, los cuales avanzan por otro periodo de trascendencia divina atravesando por una aventura mítica, como todo ciclo natural su muerte dará paso a la transformación de los mismos; así durante su resurrección darán paso al nacimiento del astro principal: el Sol, secundado por astros menores, pero no siempre de menor importancia e integran una coacción con los seres de un tiempo real (tiempo del hombre), donde crean y existen aquellos que darán cuenta a quienes los crearon.

Los espacios sagrados son de suma importancia dentro de estos mitos de origen por que serán parte esencial, posteriormente, para que el hombre intente recrear una especie de escenario y los mitos puedan ser emulados a través de los ritos.

Estos ritos serán otra forma de manifestación arquetípica de la religión. Y se diferencian por la forma o expresión que toman a través de una secuencia estereotipada que incluye agentes como objetos, gestos, actos en espacios y tiempos determinados. Su carácter puede entenderse está ligado a aspectos estacionales (ciclos naturales), contingentes (ante una situación de crisis) o adivinatorio. Y dentro de la concepción de van Gennep pueden ser catalogados en simpáticos (imitativas) y de contagio (contacto), clasificados en los fines y modos de “celebración”, en otras subcategorías.

Una vez que podemos entender que los ritos acusan a la participación de un mito veremos elementos que los integran durante el proceso o acto y aparecen los símbolos. Éstos pueden adoptar una forma material, ideológica o acto y se relaciona de forma directa con los acontecimientos remitiendo a algún aspecto de la realidad sagrada. Los símbolos son por tanto, elementos arquetípicos y como tales pasan a constituir una *hierofanía* ya que su forma o significado remite a un acto u origen mítico. Serán los objetos, actos asociados al elemento ígneo los que den valor al mito de origen que tratamos, puesto que es donde rige el Dios Viejo del Fuego.

Durante las primeras manifestaciones a nivel mundial podemos retomar dos elementos esenciales para la subsistencia del ser humano: fuego y agua. Este símbolo existe de forma natural y primitiva en los actos y transformaciones naturales y culturales del hombre. Desde el simple hecho de retomarlos de la naturaleza y transformarlos para su vida. A la par de su evolución aprende a manejarlos y los apropia.

El fuego pasa a ser por tanto un elemento simbólico y sacralizado, adquiriendo conforme al desarrollo cultural, social y económico de este periodo, un papel importante dentro los actos propios del hombre y actúa de distintas formas, ya sea como parte de ritos simpáticos al imitar mediante estos actos la imagen, recreación mítica o estacional del elemento y la deidad que simboliza.

Son aquellos mitos de origen que remiten al nacimiento del astro rey: el Sol, durante las festividades de *Xocotl Huetzi* “el fruto que cae” (*décimo octavo mes*) y *Teotleco* “la llegada de los dioses” (*doceavo mes*) que se recrea mediante el elemento simbólico del fuego el sacrificio de los dioses y el nacimiento de una nueva era, la de los hombres. A *Huehuetéotl- Xiuhtecuhtli* se le asocia con el principio, el origen, retoma múltiples imágenes, advocaciones o desdoblamientos; distintos nombres pero siempre ligados al elementos ígneo por antonomasia.

Falta conspicuamente, un simbolismo religioso formalizado, en contraste muy notable con su desarrollo en las fases siguientes  
La imagen del dios del fuego  
– ese señor del tiempo y el hogar y la permanencia de lo fugitivo, a quien con razón los aztecas llamaban Huehuetéotl, el dios viejo- que aparece hacia el final de esta fase, es más bien que excepción, augurio de tiempos nuevos.

Pedro Armillas  
Tecnología, Formaciones socio-económicas y Religión en Mesoamérica.

## **CAPÍTULO III: PRESENCIA TEMPRANA DE HUEHUETÉOTL EN OTRAS ÁREAS GEOGRÁFICO-CULTURALES (SUS CONTEXTOS)**

### **3.1. HUEHUETÉOTL EN LA REGIÓN DE PUEBLA-TLAXCALA**

#### **3.1.1. Generalidades culturales de la región durante el Formativo**

La región de Puebla -Tlaxcala se ubica hacia el oriente de la cuenca de México y comprende propiamente los mismos estados, adentrándose durante distintos periodos en pequeñas porciones del Estado de México, Veracruz, Hidalgo y Oaxaca.

Los habitantes de esta región desde los años 1700 a 1600 a.n.e., se unen en pequeñas concentraciones de grupos sedentarios que permanecían de forma estacional en esta zona. En los estudios llevados a cabo por la FAIC y en especial los de registro, catalogación, prospección e investigación arqueológica de García Cook, Merino Carrión, entre otros, establecen que en esta región y áreas circunvecinas se tiene al menos la clara presencia de esta duración, “[...]27 lugares distintos donde se habitó en forma permanente desde los años de 1700 o 1600 antes de nuestra era”,<sup>289</sup> ubicando 13 de éstos lugares en Tlaxcala y 14 en Puebla.

El periodo donde comienza a poblarse la región queda integrado a la fase denominada Tzompantepec, tomando en cuenta que es en el poblado del mismo nombre donde se ubicaron sitios con características propias de esta fase cultural. Este periodo está caracterizado por presentar asentamientos conformados por pequeñas aldeas sin una clara diferenciación jerárquica, a lo cual se infiere que tenían sus

---

<sup>289</sup> García Cook y Merino Carrión (1991). *Tlaxcala una historia compartida...*: 61.

habitantes una especie de rango social más homogéneo sin una clara diferenciación social. Los pobladores de estas aldeas poseían actividades agrícolas indiferenciadas, es decir, que ocuparon primeramente pequeñas aldeas y al paso del tiempo, conformaron mayores asentamientos, debido al incremento del número de habitantes. Mora considera probable que se asentaban en lomas y laderas bajas de los cerros, terraceando el terreno para uso de tipo habitacional y de cultivo, cercanos siempre a fuentes permanentes de agua.<sup>290</sup>

Estudios recientes en el área (proyectos locales de los últimos 10 años) demuestran una gran movilidad en el valle poblano-tlaxcalteca desde periodos muy tempranos. Debido a una migración a gran escala de grupos agricultores. Lesure lo describe así:

Al reconfigurar la cronología para el centro de Tlaxcala hace ver una inmigración de agricultores después de 1000 a.C. probablemente, al mismo tiempo eventos similares se desarrollaban en el norte de la Cuenca. La fase Ayotla.<sup>291</sup>

No se evidencia aun arquitectura monumental o de tipo cívico-religioso para esta región, sin embargo es probable que el aspecto ritual comience a proyectar un incipiente culto a algunas entidades anímicas.

[...] su sociedad se observa muy homogénea; que se integraba por aldeas de agricultores autosuficientes; que fabricaban su ajuar utilitario, aunque intercambiaban y mantenían fuertes contactos con otros grupos; que tenían una religión incipiente en la cual los “chamanes” o “sacerdotes” adquieren cada vez mayor importancia y quizá sean ellos los que juegan un papel básico en el control y la dirección de la sociedad.<sup>292</sup>

Raziel Mora se fundamenta en las investigaciones de A. Palerm y establece que para este momento existe ya en el área un tipo de religión no institucionalizada, basada en un culto a la fertilidad con relación en actividades agrícolas y esto puede ser

---

<sup>290</sup> Mora, R. (1996). Antología de Tlaxcala... *No podemos asegurar que construyeran algún tipo de terracedo para el cultivo o habitación, por lo que creemos más bien que practicaban una agricultura de roza o barbecho sobre ladera*: 283.

<sup>291</sup> Tomado de Lesure *et al*, (2013): 225 quien lo retoma de Lesure *et al*, 2006: 488-489.

<sup>292</sup> García Cook y Merino Carrión (1991) *Op cit*: 69.

claramente visible en las representaciones elaboradas de figurillas de tipos K antiguo y C1, así como Tzompantepec.<sup>293</sup>

Los asentamientos correspondientes a la fase media del Formativo se insertan dentro de la fase Tlatempa (1200– 800 a.n.e.), los sitios localizados comienzan a manifestar un incremento significativo, no sólo en la conformación de distribución espacial y su estructura social, sino también en el incremento poblacional y en la complejización de su formación socioeconómica, “[...]es el 470% de incremento en ocupaciones en relación con la fase anterior”.<sup>294</sup>

Durante las investigaciones de Raziel Mora se tenían localizados al menos 180 sitios para esta fase, posteriormente durante las investigaciones de Leonor Merino y García Cook se tenía el registro de más de 2000 sitios<sup>295</sup>, que basaban su economía en una forma mixta que combinaría la actividad agrícola y la caza-recolección.

La conformación de las aldeas es claramente visible por el control en la modificación de las laderas al evidenciar una composición de asentamiento de las terrazas; mezclando los sistemas de terrazas propiamente de cultivo, habitacionales y de cultivo y expresamente habitacionales. La necesidad de situarse en las cercanías de afluentes de agua, no es tan imperiosa en esta fase pues como menciona Mora: “se puede hablar del inicio del control de lluvia por medio de canales situados a pie de talud de las terrazas”,<sup>296</sup> éstos cumplían también con la función de detener la tierra acarreada por las lluvias. Existen asentamientos con construcción de depósitos de agua por captación pluvial, ya sean “excavados en el tepetate o bien elaborados a manera de represas o “jagüey” en las barrancas que cruzan los sitios”.<sup>297</sup>

Los grupos asentados para esta fase muestran también un incremento en actividades utilitarias, pues es evidente, el aumento en la cantidad de hornos para cocción de la cerámica, que da la pauta para entender el rápido crecimiento poblacional, de la misma forma que se vio reflejado en el incremento de intercambio de

---

<sup>293</sup> Mora. (1996) *Op cit*: 283.

<sup>294</sup> *Ibidem*: 284.

<sup>295</sup> García Cook, comunicación personal (revisión de capítulo – octubre-septiembre 2013).

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> García Cook y Merino Carrión (1991) *Op cit*: 74-75.

objetos básicamente utilitarios; por tanto, es significativa la especialización en las prácticas de elaboración de utensilios comunes, aunado a las cada vez más amplias variedades de formas en las vajillas. La cerámica perteneciente a esta fase muestra también similitud con grupos asentados en la Costa del Golfo y las tierras bajas del sur.

Se cuenta para esta fase con la presencia numerosa de hornos para la cocción de cerámica, aunado a la diversidad en la variedad de formas

En ocasiones se observa rojo sobre blanco con decoración incisa en cajetes principalmente, que recuerdan al Zacatenco rojo sobre blanco de la Cuenca de México y al Tilapa "Red on White" de Chiapas. Algunos tiestos y vasijas del grupo blanco inciso o excavados creemos están relacionados con materiales de la costa del Golfo y en ocasiones concretamente con el grupo Olmeca, o bien de las fases Pavón y Ponce de la región de Tampico y Pánuco y con el tipo Canoas blanco del Valle de Tehuacán.<sup>298</sup>

Mencionan García Cook/Merino Carrión (1988, 1991) que hacia finales de esta fase se ubican asentamientos mayores del denominado tipo pueblo; los cuales se caracterizan por presentar en su conformación social un centro cívico-religioso y éste resulta ser más elaborado y mejor planeado en su formación estructural y arquitectónica, "[...]y será en torno a estos pueblos sobre los que girarán un número mayor de asentamientos, incluyendo a las villas, y tendrá entonces influencia y control en un área mayor".<sup>299</sup> También se vislumbra un específico tipo de culto agrícola denominado *culto al tejón*, caracterizado por la presencia de figurillas de cerámica de tipo zoomorfo las cuales parecen representar a este animalillo.

Se trata de objetos de forma cilíndrica en las que uno de los extremos es poco más estrecho que el opuesto y se encuentran semicerrados [...] y, además, de manera esquemática se representan ojos, boca y manos de animales o humanos.<sup>300</sup>

Como podemos vislumbrar, la evidencia en cuanto a materiales cerámicos es mayor y comienza a tener más variedad, no sólo en los objetos utilitarios sino también en aquellos que empiezan a vincularse a la tradición religiosa. Si bien el culto agrícola está caracterizado por las figurillas de animales asociados al campo, la parte

---

<sup>298</sup> *Ibíd.*

<sup>299</sup> *Ibídem* (1991): 76.

<sup>300</sup> García Cook Y Merino Carrión. (1991) *Op cit*: 80.

complementaria se ubica en las primeras representaciones de deidades del panteón mesoamericano.

Hacia el final de este periodo y transición con el siguiente, están presentes los braseros Huehuetéotl y otros braseros, así como unas vasijas con asa –vasijas canasta-, semejantes a un engrane que se asemejan a otras producidas en el Occidente de México. Estos braseros Huehuetéotl –llamados si por llevar una imagen representada de este dios -.<sup>301</sup>

Podemos comenzar a ver un trazo mucho más claro de la presencia de la deidad del fuego, el cual es claro indicio de que inicia su aparición hacia finales de la fase Tlatempa e inicios de la fase Texoloc en la región de Puebla- Tlaxcala, durante el periodo de transición de una fase cultural a otra (alrededor del 800 a.n.e). Conforme el avance, desarrollo e individualización de los asentamientos y los grupos que los habitaran, estas representaciones serán mayormente significativas para las fases tardías del Formativo, siendo el Clásico donde el culto será más arraigado, cada vez con mayor fuerza, el cual se diseminará hacia todas direcciones donde se distribuyen mercancías o existen rutas de intercambio, al menos en una especie de franja horizontal, o lo que sería una ruta dentro del corredor comercial que va de la Cuenca de México a la Costa del Golfo, al sur, al norte y a Occidente.

A pesar de lo anterior, García Cook establece que este origen proviene de zonas más hacia el Bajío en específico la región de Chupícuaro<sup>302</sup> basado en la correlación de los materiales arqueológicos localizados en contextos de la región de Puebla-Tlaxcala y la zona en cuestión.

### **3.1.2. Los contextos habitacionales en Tlaxcala: fase Texoloc**

Tlaxcala es uno de los estados de la República Mexicana, junto con Puebla, que son vecinos próximos al centro de México o la Cuenca. Tlaxcala cuenta con un registro de más de 1173 sitios arqueológicos<sup>303</sup>, de los cuales sólo cinco se encuentran abiertos al

---

<sup>301</sup> *Ibíd.*

<sup>302</sup> García Cook. Comunicación verbal (jun 2013).

<sup>303</sup> Información procedente de los archivos de la Dirección de Registro Arqueológico del INAH.

público. Para su investigación Tlaxcala, fue dividido en regiones naturales y así facilitar los estudios de área y sitios en específico.

Las características básicas sobre las unidades del paisaje de Tlaxcala o sobre sus regiones naturales, teniendo como principales las estribaciones de la sierra norte de Puebla, las cuencas entre Apan y Huamantla, que son: los llanos de Soltepec, la cuenca de Tlaxco, la llanura de Piedras Negras, la cuenca de Apizaco y el valle de Huamantla.<sup>304</sup>

Desde los orígenes de su conformación social (Formativo), con vistas a la estratificación, los contextos o unidades habitacionales en la región de Tlaxcala tienden a expandirse en derredor de un núcleo o centro rector que cumplirá la función social y religiosa a la vez.

Cada unidad habitacional, conformará una distribución circular o lineal, pero con la característica de siempre estar concentrada y llegarán a albergar alrededor de entre 200 a 600 habitantes; claro está, estos asentamientos tuvieron casas-habitacional con al menos 20 unidades por sitio y algunos hasta con 200, “[...] además de su o sus estructuras ceremoniales”.<sup>305</sup>

Los trabajos llevados a cabo dentro del área demuestran que había sitios grandes con arquitectura pública común en el Valle de Puebla-Tlaxcala y en el centro de Tlaxcala; estas investigaciones relacionadas con temas de urbanismo apuntan a que en la Cuenca de México, este tipo de asentamientos comienzan a ser más tardíos; éstos tendían a expandirse desde el Formativo Temprano 1000 a.C. (como Chalcatzingo) al Formativo Medio, para posteriormente convertirse en centros prominentes (Formativo Tardío) como son Tlalancaleca en la región del Valle Puebla-Tlaxcala<sup>306</sup>, de hecho es precisamente este sitio un claro ejemplo. Su ocupación inicia

---

<sup>304</sup> García Cook, (2013) en prensa. *Tlaxcala a la llegada de los Españoles según las evidencias arqueológicas*: 6 (quien lo retoma a su vez de Trautmann 1981, García Cook- Merino Carrión 1991b).

<sup>305</sup> García Cook, A. (1996). *El desarrollo cultural prehispánico...*:249.

<sup>306</sup> Tomado de Lesure (2013) *Op cit*: 227. Ejemplos en el Valle de Puebla-Tlaxcala, incluye Tlalancaleca (García Cook, 1972, 1981: 252-253; Montañaño Niño, 1998), Xochitécatl (Serra Puche, 1998: 48-51; Serra Puche y Lazcano Arce, 2011: 55-61; Serra Puche y Palavicini Beltrán, 1996), un Totimehuacan (Spranz, 1966, 1970), y tal vez Colotzingo (Plunket, 1998: 475; Uruñuela, 1998). Por el norte Tlaxcala, Merino Carrión (1989: Cuadro 3) registra la arquitectura pública a más tardar en la fase Texoloc (nuestras fechas: 650-500 AC) basado principalmente en reconocimiento de superficie.

desde el 1200 a.C. siendo arquitectónicamente más complejo que Chalcatzingo, el cual se caracteriza por contar con otros elementos culturales de importancia.

Algunas de las características de estas unidades es que cuentan con la presencia de canales para irrigación de zonas de cultivo, áreas específicas para el almacenaje de granos y/o semillas ya sean formaciones tronco-cónicas (en forma de conos) o *cuexcomates*, hornos para la cocción de cerámica, temazcales y “[...] fogones sobre el piso y algunos grandes elaborados con estacas, ramas y lodo como esos que se utilizan en la costa en la actualidad.”<sup>307</sup>

Respecto al patrón de asentamiento, García Cook menciona que la evidencia arquitectónica y la distribución espacial, muestran una estrecha relación con grupos del valle de Tehuacán, de la costa del Golfo, al igual que la presencia en figurillas y formas cerámicas procedentes de grupos asentados en la Cuenca de México y Oaxaca; lo que ampliaría el horizonte de comercio e intercambio de materiales, “Todo parece indicar que durante esta fase hubo mayor movimiento cultural de intercambios constantes y que es que ya en estos tiempos cuando se inicia la presencia “religiosa” en el control de la población”.<sup>308</sup>

P. Dávila corrobora esta idea:

Dos sitios de a la cuenca de México, contemporáneos a Tezoquipan son Tlapacoya y Cuicuilco principalmente. Se han encontrado en Cuicuilco las primeras representaciones de deidades identificables (Huehuetéotl) y en Tlaxcala hay, desde por lo menos en la fase Texoloc, braseros efigie, varios restos y uno completo, procedentes de un pozo estratigráfico [...]”<sup>309</sup>

Son precisamente sitios en transición de la fase Tlatempa y Texoloc que dan muestra de la existencia o presencia de las primeras manifestaciones de dioses del amplio panteón mesoamericano. Uno de estos sitios es el T-288 al que llamaremos Nativitas.

---

<sup>307</sup> García Cook (1996): 250.

<sup>308</sup> *Ibíd.*

<sup>309</sup> Dávila P. (1996) la fase Tezoquipan (Protoclásico) de Tlaxcala en Antología de Tlaxcala. Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (comp). Lorena Mirambell Silva (coord.), INAH, colección antologías. Vol. I: 296.

Nativitas se ubica al suroeste de Tlaxcala entre las afluentes de los ríos Atoyac y Zahualpan (al sur del bloque del mismo sitio –Bloque Nativitas-). Catalogado ya como un *pueblo grande*, en este sitio que se localizó un brasero de pedestal elaborado en arcilla con la efigie del Dios Viejo del Fuego, su ubicación al interior de un contexto habitacional, infiere no sólo la importancia del elemento ígneo para beneficio de algunas actividades de subsistencia (cocción de alimentos y transformación de materias primas –cerámica-, por mencionar algunos) sino también es indicador de las primeras manifestaciones de culto en dioses específicos de la religión mesoamericana.

Los ritos y cultos religiosos se incrementan también pudiéndose constatar tanto por la presencia de las plataformas o estructuras piramidales –características de las villas y más tarde de los pueblos- como por la existencia de un mayor número de figurillas, la presencia de los incensarios tapas-braseros y braseros con representaciones antropomorfas y zoomorfas, los llamados tejones por su apariencia inicial, y por la representación clara del dios Huehuetéotl.<sup>310</sup>

Este brasero (figura a) mide aproximadamente 25cm de altura y está elaborado en una sola pieza mediante la técnica de pastillaje para formar el rostro, orejas y manos; se utilizó el modelado, para la elaboración del brasero y pedestal (base anular), sobre el cual se encuentra “recargado” y, la técnica de acanalado para detallar mediante líneas paralelas verticales, las paredes del cuenco que forma el brasero. La pieza elaborada en arcilla de color café, presenta un baño blanco a manera de enlucido (particularidad de la cerámica Texoloc Blanca), también presenta decoración con color amarillo sobre el rostro y rojo en las manos y una especie de bandas a manera de indumentaria, sobre el pedestal.



Imagen 48.Figura a)

<sup>310</sup> García Cook, (19991). *Ibidem*: 81.

Texoloc Blanca: Semejante en pasta y acabado de superficie a la Blanca Tlatempa, aunque difiere en formas y decoración. El engobe o baño blanco, al igual que en Tlatempa es firme o huidizo. En las vasijas que llevan soportes, estos son de domo huecos, o cónicos sólidos invertidos y truncados a mitad en la base del cuerpo; así como los de pedestal en los braseros, ya sean estos lisos o decorados, como son los casos en que aparece la representación de Huehuetéotl completo que obtuvimos en excavación, éste además del blanco base que lleva toda la pieza está decorado con polvo rojo, amarillo y blanco, también para remarcar los rasgos de la cara.<sup>311</sup>

Esta representación de la deidad es una de las más antiguas que se tiene registro -alrededor del 800 a.n.e.- al menos para esta región cultural.

### La Laguna

Dentro del Bloque Nativitas y entre el 800 al 350 a.n.e., la población asentada en esta zona muestra una mayor organización en su conformación estructural, tanto arquitectónica como social.

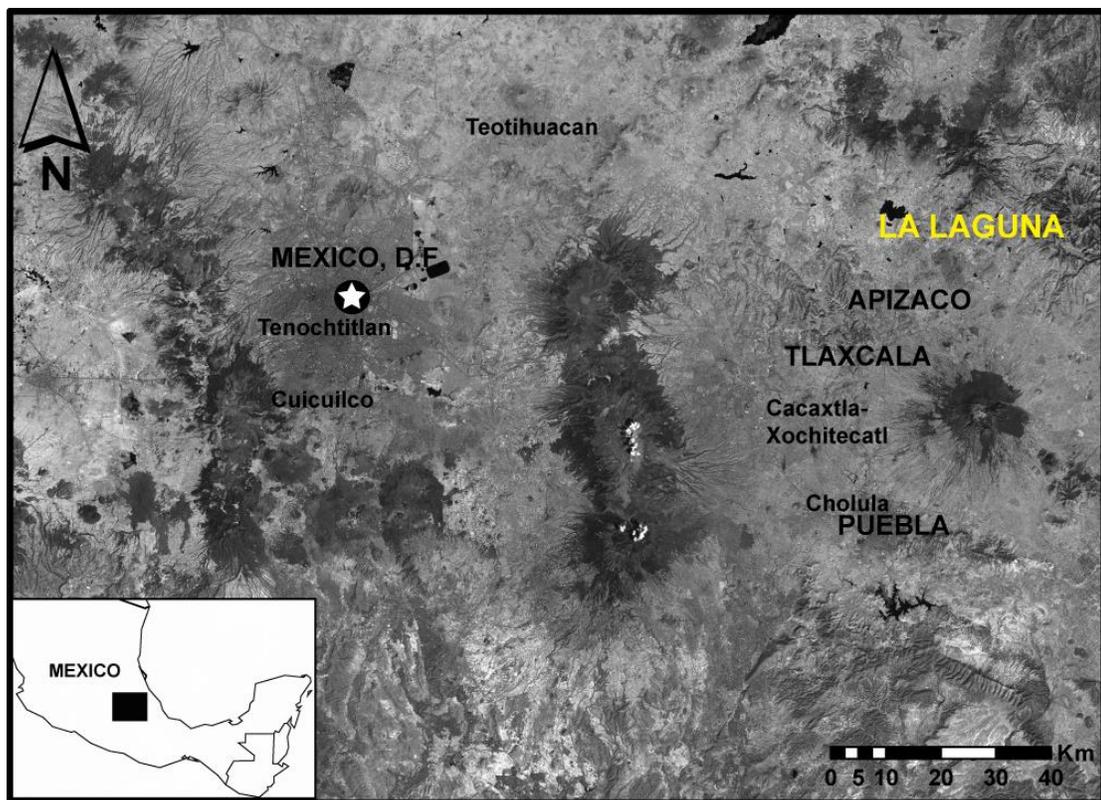


Imagen 49. Ubicación del sitio de La Laguna, Tlaxcala, área investigada desde el 2005. (<http://www.dcarballo.org/research.sp.html>)

<sup>311</sup> García Cook A. y B. Leonor Merino C. (1988). *Notas sobre la cerámica prehispánica en Tlaxcala...*:283,287.

Dentro de los municipios de Terranate y Lázaro Cárdenas, 30k al norte de la Malinche y al extremo norte del área cultural Texoloc, Municipio de Tetla se ubica el sitio de “La Laguna”.

La Laguna, Tlaxcala es investigada desde el 1966 por Dean Snow y reportada después en los trabajos de García Cook y Merino Carrión (1989). Más tarde investigadores del C-INAH Tlaxcala y de la UCLA (2006-2008), en colaboración con la UNAM<sup>312</sup>, llevaron a cabo trabajos de investigación de forma específica, lo que ha permitido conocer a detalle actividades de tipo doméstico.

David Carballo en su estudio del sitio de “La Laguna”, Tlaxcala, señala que el surgimiento u origen de dos deidades centrales -el Dios Viejo del Fuego y el Dios de la Tormenta-, puede ser mejor entendido a través de análisis contextual de *vasijas efígie* representados en períodos del Formativo Medio-Tardío (600 a.C.-100 d.C.). “La ocupación del Formativo en este sitio cubre alrededor de 100ha, centrado en un núcleo ceremonial formado por una plaza central elaborada por plataformas superpuestas y un templo de mampostería”.<sup>313</sup> Menciona que dichas deidades tuvieron un papel importante en la integración religiosa de la región y lo dejaron como legado para los sistemas de creencias de las sociedades posteriores.

Menciona que estas representaciones: están ligadas a prácticas rituales asociadas a contextos domésticos y, al paso de tiempo, la evolución de sus formas en cuanto a su complejidad iconográfica y simbólica se mezcló con aspectos socioeconómicos.<sup>314</sup>

El contexto base donde fueron recuperados los fragmentos de la vasija-efígie o incensario (brasero) se ubicaron al centro de la excavación del sitio (véase mapa), el cual se encontró asociado a la fase Tezoquipan tardío es decir entre el 100 a.C. al 100 d.C. Ésta capa cubría un entierro re-depositado y dos áreas poco profundas, características de basureros a cielo abierto, en cuatro unidades de excavaciones adyacentes. Los fragmentos se encuentran 4m al

---

<sup>312</sup> Carballo, D. (2013/05/22). <http://www.dcarballo.org/research.sp.html/introduccion> *Luís Barba e investigadores de la Universidad Autónoma de México en colaboración con el proyecto, se han estado enfocando en estudios de prospección geofísica y de residuos químicos en los pisos de ocupación.*

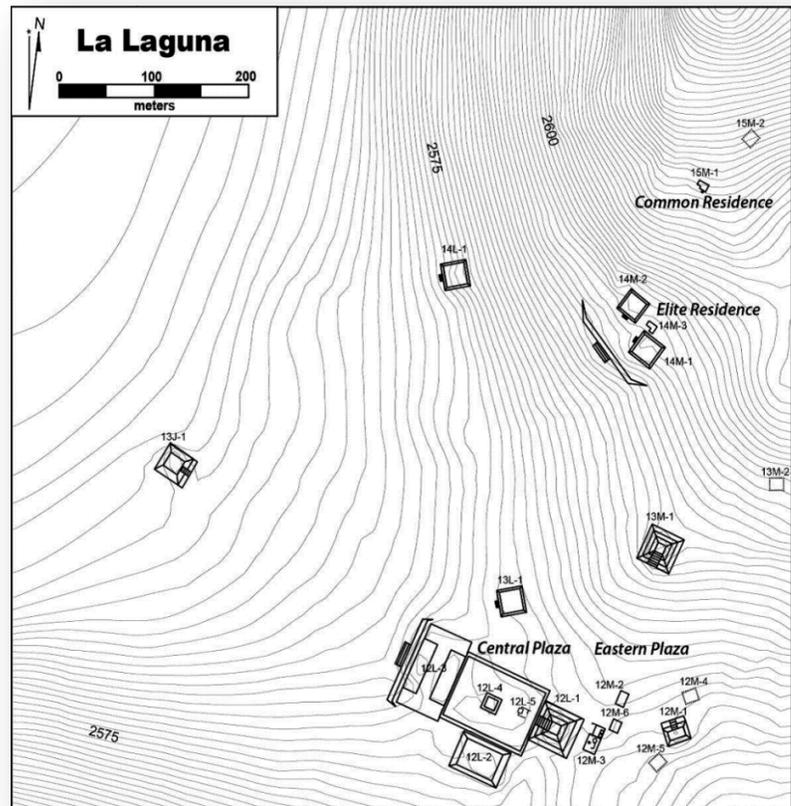
<sup>313</sup> Carballo.2007: *Effigy Vessels, Religious Integration and the Origins of the Central Mexican Pantheon. Ancient Mesoamerica. Cambridge University Press(18): 55.*

<sup>314</sup> *Op cit:* 53.

noroeste de una serie de muros de piedra insubstancial que yo interpreté (Carballo) como correspondiente al patio de una casa superior, basándome en la presencia de utensilios domésticos, grandes cantidades objetos personales de ornamentación los cuales pertenecen a recursos no locales que han sido encontrado en las otras áreas domésticas.<sup>315</sup>

Excavaciones a menor escala fueron realizadas en el centro del sitio en 2005, en la parte designada como Área I.<sup>316</sup>

*En las excavaciones en ambas áreas se recuperaron varios ejemplos de vasijas efigie con representaciones Formativas del Dios Viejo del Fuego (el Huehuetéotl de los aztecas) y del Dios Tormenta (el Tláloc de los aztecas). La estandarización de estos dioses demuestra que los habitantes Formativos del Altiplano Central mexicano estuvieron convergiendo acerca de las creencias y las prácticas rituales asociadas a ellos y los elementos primarios que representan.*<sup>317</sup>



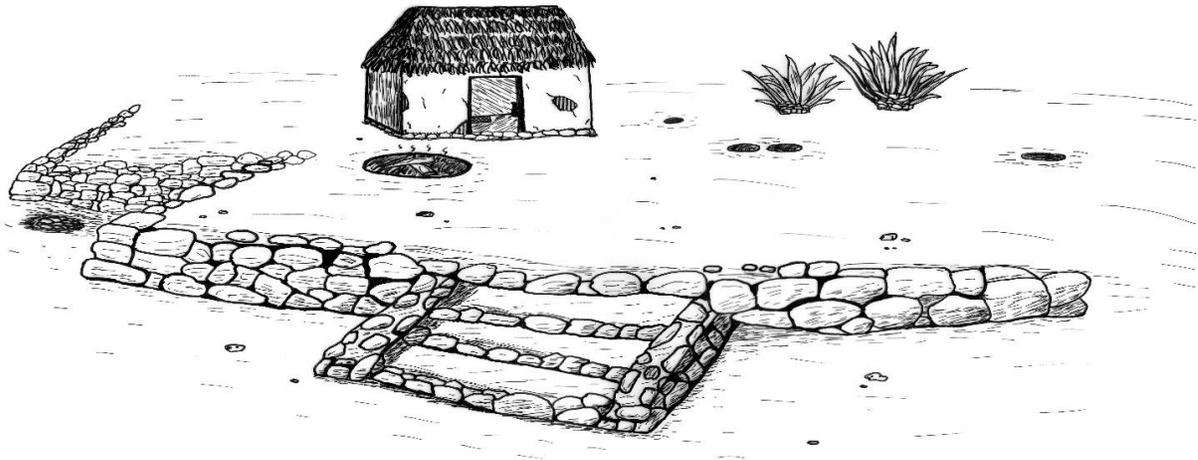
**Imagen 50.**Figura g) fragmento de *vasija-efigie* del Dios Viejo del Fuego.  
**Imagen 51.** Detalle de mapa del sitio de La Laguna (Carballo (2007): 56 y Carballo, et al. 2013: 12 mapa 1. *en prensa*).

<sup>315</sup> *Ibidem*: 55.

<sup>316</sup> Los detalles de aquellas excavaciones y una comparación con el Área F se encuentran en <http://www.famsi.org/reports/05018/05018Carballo01.pdf>.

<sup>317</sup> [http://www.dcarballo.org/PALL\\_2005.sp.html](http://www.dcarballo.org/PALL_2005.sp.html).

La primera forma o *vasija efigie* localizada en La Laguna (2005) formó parte de una figurilla, que integró posiblemente un brasero (figura g). Está de frente, sedente con las piernas flexionadas y los brazos cruzados sobre las rodillas. A lo que suponen que es la representación del *Dios del Fuego*.



**Imagen 52 e Imagen 53. Detalle de unidad de excavación y reconstrucción del área donde fueron localizados fragmentos de las vasijas efigie del PALL.**  
(Carballo. 2005. [http://www.dcarballo.org/PALL\\_2005.sp.html](http://www.dcarballo.org/PALL_2005.sp.html))

Esta asociación se da, por la similitud en cuanto a su posición sedente y encorvada, basándose en las representaciones del Dios Viejo del Fuego (*Huehuetéotl*) localizadas hacia el centro de México, básicamente las de Cuicuilco localizadas por Cummings y reportadas por von Winning -1976-, otra reportada por Gamio y perteneciente a Copilco -1920-, y otra más, la procedente de Xalapazco (Carballo sólo

menciona una) descrita también por Nicholson -1971<sup>318</sup>, aunque veremos después que Selser localiza más representaciones de esta deidad para este sitio.

Esta no es la única representación de una deidad perteneciente al panteón mesoamericano que localiza en La Laguna, también ubica un fragmento (de una *vasija-efigie*) de una representación de Tláloc, aludiendo su asociación a la fertilidad.



Imagen 54 Figura h)

Imagen 55 Planta de estructura 12M-3 perteneciente al sitio de La Laguna, Tlaxcala, donde fue localizada otra representación del Dios Viejo del Fuego y fechada para finales del periodo ocupacional en el sitio ubicado hacia el Formativo Terminal Clásico Temprano. -ca. el siglo II d.n.e.- (Carballo 2013)

<sup>318</sup> *Ibidem*: 58

Posteriormente (2012) durante otra temporada de campo de trabajos de investigación llevados a cabo en La Laguna, se integraron diferentes métodos de análisis (prospección geofísica, excavaciones, química de suelos) en distintas áreas del sitio. Al excavar al exterior de la estructura 12M-3, arrojó la evidencia de una serie de distintos componentes interesante para la interpretación de los contextos.<sup>319</sup>

Por sus características se observaron elementos de tipo arquitectónicos, culturales; artefactos, ecofactos y deposicionales (orgánicos y entierros), que trasfirió una clara muestra de las actividades muy al interior del núcleo familiar no sólo de tipo doméstico, sino también de tipo ritual.

Excavaciones de D. Carballo en La Laguna indican que las estructuras públicas fueron construidas en secuencia con etapas de construcción y algunas se iniciaron durante la primera ocupación, pero la gran mayoría de la construcción se produjo en el Período Formativo Terminal (Carballo, 2012).<sup>320</sup>

Durante esta temporada también fueron localizados fragmentos de piezas cerámicas pertenecientes a *vasijas-efigie*, asociadas a las deidades del Dios de la Tormenta (*Tláloc*) y una escultura Dios Viejo del Fuego (*Huehuetéotl*).

Esta representación en arcilla (figura h) es muy similar o quizá el antecedente de aquellas representaciones más tardías localizadas en la zona del Totonacapan y, salvo la falta del realismo plasmado en esta pieza, es el mismo estilo del *Huehuetéotl* de Cerro de las Mesas o aquellas otras representaciones en arcilla procedentes de la Mixtequilla, las cuales resaltan por lo elaborado en las formas; brazos y piernas tubulares, tono del barro y características del modelado de la pieza; aunque la localizada en la Laguna carece de este detallado en el cuerpo.

A pesar que le falta casi todo el rostro, es visible en una sección del mentón las arrugas típicas del numen. El brasero sobre la cabeza es simple y de igual forma carece de ornamentación salvo la silueta compuesta que pudo haber llevado el cuenco. Un enlucido de engobe blanco se observa presente en algunas secciones de la pieza. Está

---

<sup>319</sup> Datos proporcionados por el Dr. Carballo y con fechamientos precisos de C14 en: Carballo, D.M., L. Barba, A. Ortiz, J. Blancas, N. Cingolani, J.H. Toledo Barrera, D. Walton, I. Rodríguez López, and L. Couoh 2013 *Suprahousehold Consumption and Community Ritual at La Laguna, Mexico. Antiquity: 14 y 20. En prensa.*

<sup>320</sup> Lesure (2012) *Op cit:* 227

fechado con base en análisis de C14 para el siglo II d.n.e. lo que lo ubicaría en la transición del Formativo Terminal al Clásico Temprano.

Esta tradición en cuanto a las representaciones mismas viene a reforzar que desde los primeros periodos de ocupación en la Laguna (evidente en las muestras de artefactos con el mismo uso ritual) la combinación de ritualidad y culto no sólo se dio a nivel doméstico, sino la inferencia que este tuvo a nivel institucional.

Los atributos consistentes con funciones residenciales para la estructura son la presencia de instalaciones de cocinas, entierros en el subsuelo, y artefactos que se encuentran típicamente en los contextos domésticos. La alta variación en la densidad de los objetos entre las plazas del este y central es especialmente llamativa. Las diferentes funciones se mantuvieron como un espacio ceremonialmente cargado y ordenado. Otros atributos son atípicos para las residencias en el lugar y en el resto de la región y sugieren usos de la estructura con funciones especiales para la comunidad, a lo cual demuestra que sus habitantes eran especialistas profesionales... también fue lugar de almacenamiento de alimentos, de producción artesanal y de actividades de consumo, que se llevaron a cabo probablemente en dos ámbitos: cotidiano y como parte de las fiestas rituales. [...] las vasijas efigie representan a dos deidades centrales en una cristalizada tradición religiosa. Los residentes de la estructura habrían jugado un papel directo en las actividades, pero las características de una poderosa familia son ausentes, lo que nos lleva a la conclusión de que este tipo de festivales forman parte de las redes laborales rituales de la comunidad, como se conoce a partir de períodos históricos de la región, en lugar de celebrar un linaje particular.<sup>321</sup>

Como es perceptible Carballo, establece que las asociaciones de estas dos deidades en Teotihuacán fueron elaboraciones sobre patrones aparentes, basados en las prácticas rituales del Formativo. Esto es que, los orígenes de estos miembros del panteón mesoamericanos se ubican dentro de un medio social con un rápido sistema de integración y aceleración, por tanto las prácticas Formativas de los rituales juegan un rol socialmente integrador en lo doméstico y lo público, e implican cada vez formas más variadas.<sup>322</sup> Expresa que estas tendencias se perpetúan hacia periodos tardíos, donde cada deidad jugará un papel más específico, dentro de la lógica social del entorno donde “aparecen”.

---

<sup>321</sup> Lesure 2012: 6-7 (véase también Carballo 2009, 2011)

<sup>322</sup> *ibidem*: 64

## Amomoloc.

Otro sitio cercano relativamente al sitio de la Laguna, y con una temporalidad también similar es Amomoloc, el cual forma parte de los sitios excavados por Lesure y publicados en el 2012 y 2013. En estos artículos se incluyen aquellos sitios del Formativo en la región central del Valle de Tlaxcala (Las Mesitas y Tetel) los cuales mantiene una ocupación continua desde la fase Tzompantepec hasta la fase Tlatempa.

En el sitio de Amomoloc se localizó dentro de los materiales de excavación, una figurilla que representa al Dios del Fuego (figura e). El burdo trabajo llevado a cabo en la pieza hace hincapié en una incipiente forma de representación de estas deidades asociadas al uso doméstico y ceremonial del elemento. La excavación sobre la cabeza formando al mismo tiempo el cuenco para la quema de resinas, denota su uso ritual. A pesar de no llevar las mejillas arrugadas se infiere que estuvo relacionado con las actividades de tipo ritual que involucran a braseros, los cuales al presentar o contar con la imagen de la efigie del dios, aumentaron su importancia para este momento.<sup>323</sup>

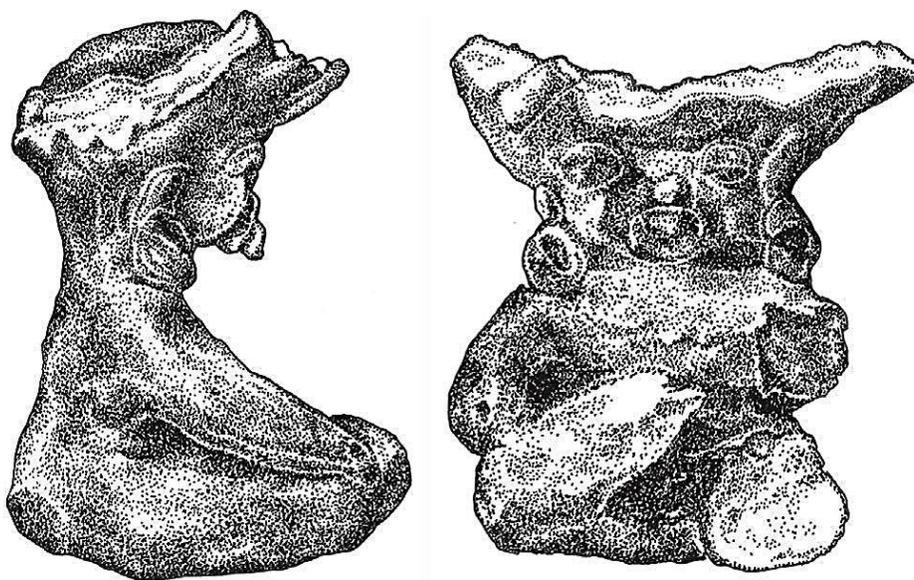


Imagen 56 Figura e)

<sup>323</sup> Lesure, R. (et al), (2012). Changing Social Practices as Seem from household Iconic Traditions. A Case Study from Formative Central Tlaxcala. 21-38 y Lesure, (et al), (2013). Swidden agriculture, village longevity, and social relations in Formative central. Tlaxcala: Towards an understanding of macroregional structure. *Journal of Anthropological Archaeology*(No. 32): 29-30.

Esta representación está fechada para la fase Tlatempa, datación que se obtuvo mediante el método de análisis de C<sup>14</sup>. Amomoloc, fue documentado con una temporalidad ocupacional entre las fases Tzompantepec y Tlatempa por García Cook. La figura del sitio Amomoloc proviene de un contexto seguro, al interior de una troncocónica, sobre tepetate con material cerámico exclusivamente de fase Tlatempa y datado hacia el 800-700 a.C.<sup>324</sup>

También recuperamos primeras representaciones de deidades que serían legado prominente en el panteón del centro de México durante el Clásico y Postclásico (Lesure et al., 2012). Máscaras con atributos del dios de la tormenta están presentes en la fase Texoloc (Carballo, 2007. Fig. 9a). raro pero presente de Tlatempa son braseros efigie que probablemente representan el Dios Viejo del Fuego<sup>325</sup>

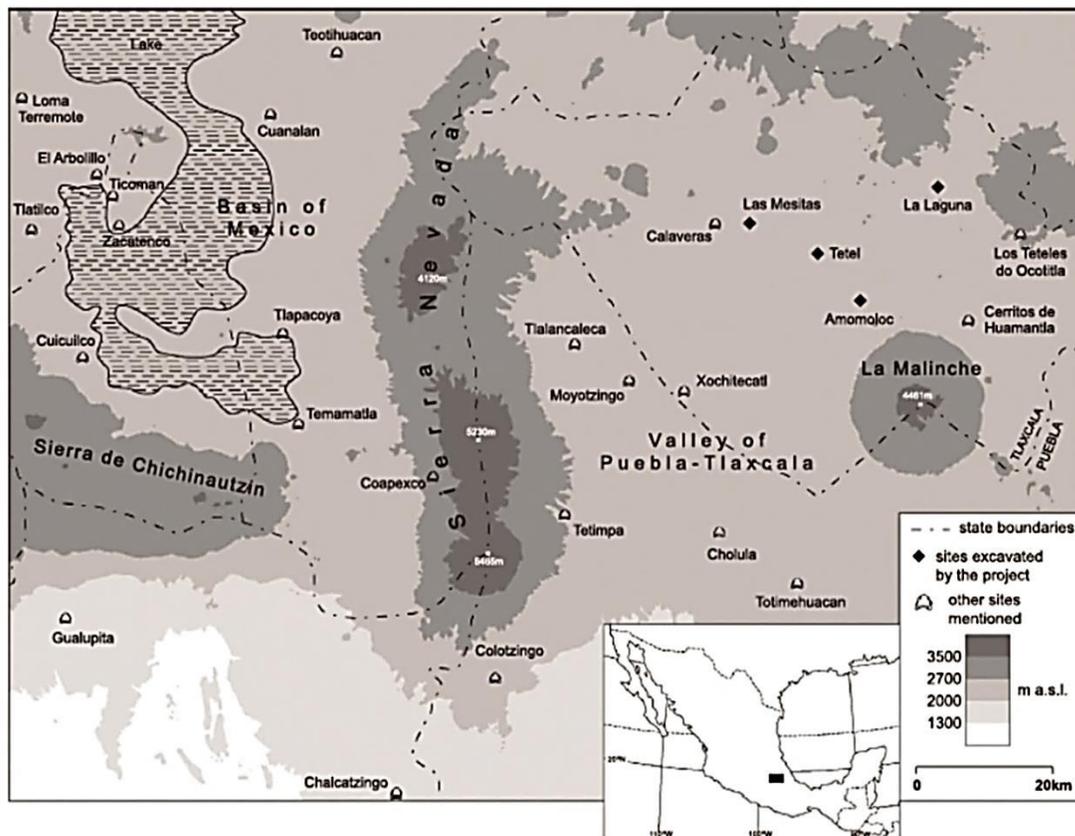


Imagen 57. Mapa del centro de México donde se muestran las cuatro áreas de investigación del proyecto La laguna, así como otros sitios del Formativo. (Lessure et al. 2013: 226).

<sup>324</sup> *ibídem*: 224-241.

<sup>325</sup> *ibídem*: 236.

Lesure describe que los contextos excavados, proceden de un estudio de caso durante el Formativo en el centro de Tlaxcala. Establece sus propuestas de fechamientos basándose en las expuestas por García Cook y Merino Carrión con subdivisiones en la fase Tezoquipan, Mencionando que los materiales considerados derivan principalmente de contextos con residuos domésticos, distribuyéndolos de manera desigual durante el 900 a.C.

[...] nuestra primera fase está representada por un sólo pozo en forma de campana en el sitio de Amomoloc. Así mismo tenemos muestra de la fase Tlatempa en una gran cantidad de los lugares de la aldea de Amomoloc y Tetel.<sup>326</sup>

En las descripciones de Lesure, sobresalen dos imágenes en figurillas o *vasijas-efigie*:- “los tejones y la imagen del Dios Viejo del Fuego”; menciona que su distribución parecen responder a un conjunto de prácticas rituales restringidas, tanto regionales como temporales; por la forma esquemática en que las presentan, no responde a una iconografía pan-mesoamericana, puesto que la idea del tejón respondería de forma más acorde, a una representación del marsupial como la zarigüeya (tlacuache).

[...] la parafernalia en la presencia de estas imágenes da sentido a que, el incienso que queman hace concebible la idea de varias culturas mesoamericanas, respecto a los mitos de origen donde el fuego es llevado a los humanos por una zarigüeya.<sup>327</sup>

Establece que la ocupación inicial de la región se estableció alrededor del año 900 a.C. en Tlaxcala por grupos de agricultores y, pese a la marginalidad (basándose en el acceso a bienes de prestigio) y a la inestabilidad agrícola, los pueblos estaban bien integrados a nivel de la circulación supra-regional dentro de sus sistemas de intercambio y dentro del noción de los símbolos cosmológicos y el conocimiento ritual.<sup>328</sup>

Como vemos las representaciones de la deidad vieja del fuego en estas zonas de Tlaxcala, se ubican de forma muy temprana es decir hacia el primer periodo del Formativo Medio (entre los años 900 al 700 a.n.e.) correspondientes a los últimos

---

<sup>326</sup> Lesure *et al.* (2012): 24-25.

<sup>327</sup> *Ibidem*: 29.

<sup>328</sup> Lesure *et al* (2012): 239.

periodos de ocupación de la fase Tzompantepec, dentro de la fase Tlatempa, así como Tlatempa de Valle para esta zona. Los contextos, básicamente son domésticos, y su uso o función ritual empieza a manifestarse dentro del núcleo familiar. Este dato como parte de la clave para el entendimiento de la veneración y surgimientos de estas manifestaciones en diferentes regiones de Mesoamérica.

La evidencia en cuanto a las representaciones tempranas de la deidad no sólo está sujeta a los contextos primarios, también es posible localizar, aunque con ciertas dudas acerca de su contexto primario; piezas o representaciones tempranas provenientes de áreas circunvecinas. Tal es el caso de las piezas localizadas en museos, las cuales sólo ayudan a “reforzar” el culto a esta deidad en la zona.

Una de estas piezas (Figura i) se localiza en la página web del Museo de Historia Mexicana de la ciudad de Monterrey, Nuevo León, en la cual se presenta una *vasija efígie* al parecer de tipo plomiza -plúmbate o falso plúmbate-, al menos de primera instancia eso parece, con procedencia de la región de Puebla- Tlaxcala, fechada para el 400 al 100 a.C. (Formativo Tardío), lo que nos amplía el espectro de representaciones de la deidad en la región, aunque no muy fiable por la falta de datos de su procedencia exacta. Tal es el caso de muchas otras piezas localizadas en museos que distan –en algunos casos- de un completo análisis y descripción de su contexto.



**Imagen 58.Figura i) Olla de Huehuetéotl  
Región de Puebla - Tlaxcala  
Preclásico tardío 400 - 100 a. C.  
Arcilla  
15 x 14 x 15.5 cm.  
Colección CONACULTA-INAH-MEX  
Ubicación: Sala 1,  
Museo de Historia Mexicana  
([http://www.3museos.com/themes/coleccion/ma\\_25.html](http://www.3museos.com/themes/coleccion/ma_25.html))**

Así mismo en el MNA en la sala del Preclásico se localiza una escultura en piedra (Figura j) que es muy similar a la localizadas por Seler para la región que define

como Jalapazco, su ubicación y su descripción sólo alude a que es una representación de *Huehuetéotl*, proveniente de Tlaxcala del Formativo, es probable por las características estilísticas de la pieza que sea una de las distintas localizadas en el texto *Die Teotihuacan-Kultur des Hochlands von Mexiko* de 1915<sup>329</sup> y del cual mencionaremos en otro apartado.

Lo expresado en cuanto a la existencia de estas piezas fuera de su contexto es básicamente para demostrar la proliferación de las diferentes representaciones tempranas de la deidad en la zona, con el fin de poder integrar su distribución por el estilo más sencillo y en relación con la elaboración de las representaciones del Clásico mesoamericano.



Imagen 59, Figura j) (pieza de Tlaxcala de contexto sin definir, sala del Preclásico MNA).

### 3.1.3. Contextos con presencia del culto a Huehuetéotl en Puebla

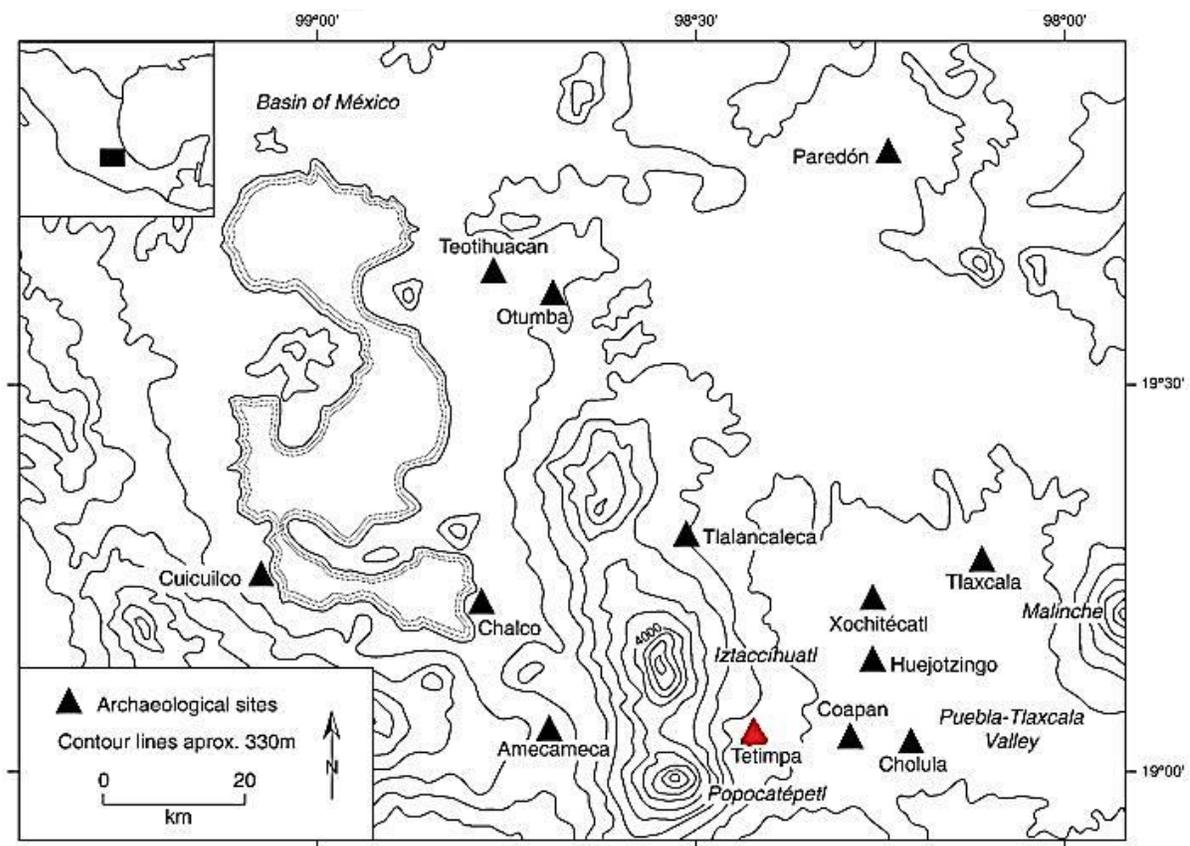
Puebla es uno de los estados que comparten un pasado temprano, vecino de Tlaxcala Veracruz, Morelos y la Cuenca, forman parte del Altiplano Central en una sección. Pese a la amplia existencia de sitios del Formativo, esta investigación centrará la atención a aquellos donde la presencia de *Huehuetéotl* ha sido localizada.

---

<sup>329</sup> Seler. E. (1915). *Die Teotihuacan-Kultur des hochlands von México*. Vol. 5 pp: 534-538, láminas LXV, a LXVII.

## Tetimpa.

El caso de la aldea de Tetimpa es significativa, puesto que tuvo una ocupación temprana durante del Formativo Medio; abandonado quizá durante su primer periodo por una actividad volcánica “menor” y, otra ocupación posterior durante el Formativo Tardío a lo cual también es abandonado pero esta vez por una actividad volcánica de mayores dimensiones. Por su ubicación cabría pensar que es un sitio ideal para “arranque” de culto a una deidad asociada al fuego, circunscrita como tal, pese a ello el culto a los cerros y en especial al Popocatepetl es indiscutible.



**Imagen 60. Ubicación de la aldea de Tetimpa, respecto a otros sitios de la Cuenca.(Plunket P. y Uruñuela G. 2008: fig 1).**

Situado en las faldas nororientales de los volcanes *Popocatepetl* e *Iztaccíhuatl* en el Estado de Puebla, Tetimpa es una aldea que inicia sus actividades durante el Formativo Medio.

Desde mediados del Formativo Medio y hasta el Terminal, Tetimpa fue una aldea dispersa ubicada en el pie del monte Popocatepetl, a unos 15km del

cráter del volcán. Con base en 20 fechamientos de radiocarbono en las hemos podido distinguir dos fases de ocupación Tetimpa temprano (700 – 200 a.C.)[...] y Tetimpa tardío (50 a.C. al 100 d.C.), una ocupación afiliada culturalmente con los antiguos pobladores que vio su fin cuando una erupción pliniana selló el asentamiento.<sup>330</sup>

Pese a que la mayor parte del sitio no evidencia un claro patrón de asentamiento (debido a los diferentes suelos, producto de los constantes depósitos volcánicos que se ubican en la región), los estudios en Tetimpa estiman una extensión cercana a los 2km<sup>2</sup> para la fase Tardía, esto correspondería a un aproximado de entre 400 a 600 casas. Las construcciones constaban de estructuras habitacionales con tres a cuatro cuartos alrededor de un patio central, habitadas por familias nucleares constituyendo, “[...] áreas nucleadas alrededor de las plazas centrales [...]”, con espacios claramente destinados a la preparación de alimentos (hogares) y zonas exteriores donde se ubicaba la zona de almacenamiento (evidencia de *cuexcomates*).

Los habitantes de Tetimpa al parecer, basaban su economía de subsistencia en un sistema agrícola estacional con la particularidad de que la superficie de los terrenos de cultivo fue modificada; esto es, presentan la formación de canales y crestas (surcos), en zonas con una pendiente ligera para un mejor drene de los cultivos, conformando todo en conjunto (junto con el área habitacional) un patrón de asentamiento disperso.<sup>331</sup>

El asentamiento en Tetimpa conformó a una sociedad basada en la reciprocidad y el intercambio a baja escala en donde las áreas de actividad se vieron favorecidas por la cercanía de las áreas de cultivo. Las unidades habitacionales son por tanto el foco central para llevar a cabo rituales domésticos.

Cada conjunto de estructuras tiene un área de culto en el centro del patio, definida por la presencia de un adoratorio... puede ser simple, marcado únicamente por algunas esculturas burdamente logradas, pero también pueden ser más elaborados.<sup>332</sup>

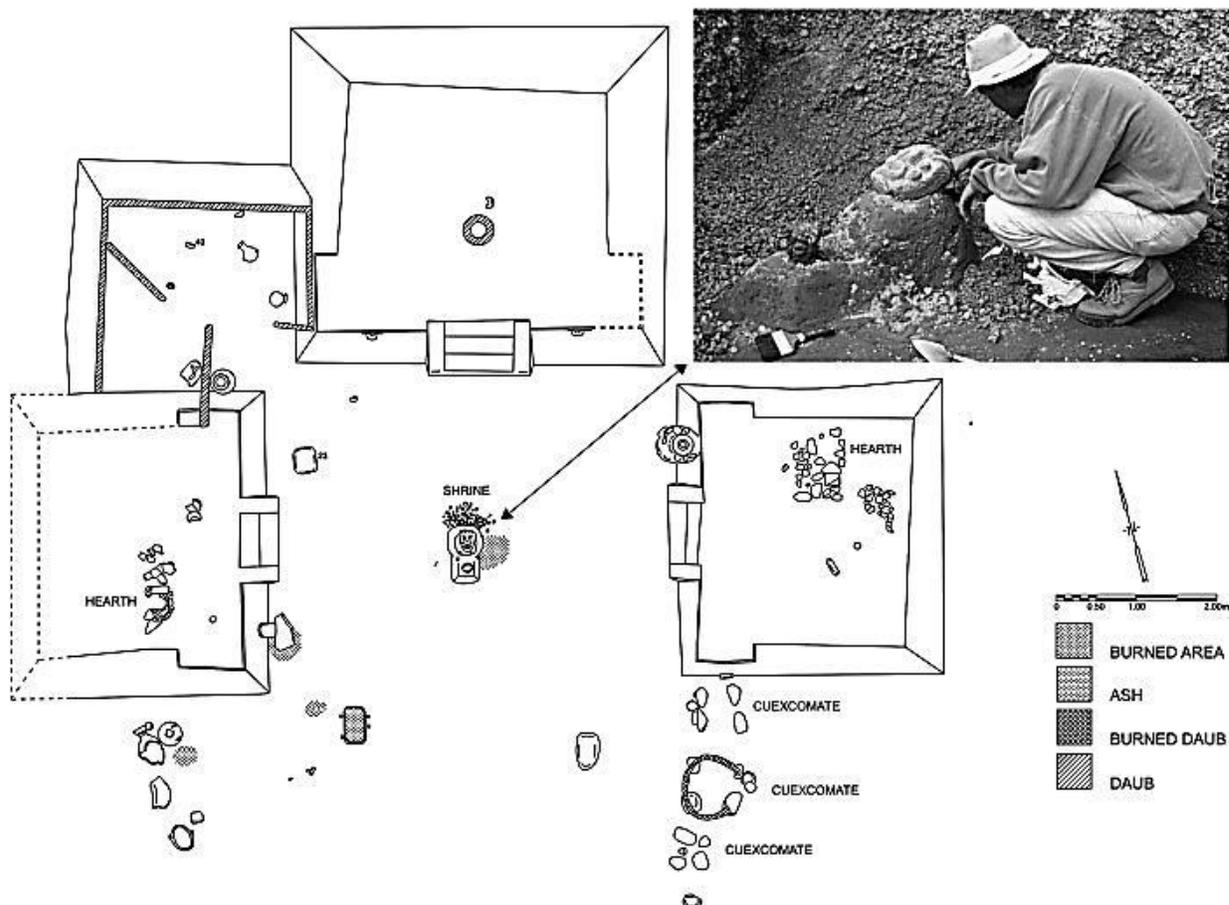
---

<sup>330</sup> Uruñuela y P. Plunket (2001) ¿"De piedra ha de ser la cama..."? Las tumbas en el Formativo de Puebla-Tlaxcala y la Cuenca de México a partir de la evidencia de Tetimpa, Puebla. *Aqueología* (25): 9. Uruñuela y. Plunket 2004; Plunket y Uruñuela 2005.

<sup>331</sup> Uruñuela y Ladrón de Guevara Gabriela y Patricia Plunket Nagoda, (1998b) *Áreas de actividad en unidades domésticas del Formativo terminal en Tetimpa, Puebla*. *Arqueología* No. 20: 4-5.

<sup>332</sup> Uruñuela y Plunket (1998b) *Op cit.* 11.

Investigaciones en el sitio refieren que estos adoratorios semejan maquetas emulando al volcán (Popocatepetl), así como a seres antropomorfos y zoomorfos. Elaborados en lodo, semejan la elevación de la montaña incluyendo el cono volcánico que emite humo, siendo como pequeños hornos. *Bajo cada efigie hay una cámara con chimenea de modo que el humo sale desde la parte de debajo de las figuras esculpidas, imitando las cenizas y nubes de vapor que arroja el volcán durante sus periodos activos.*<sup>333</sup>

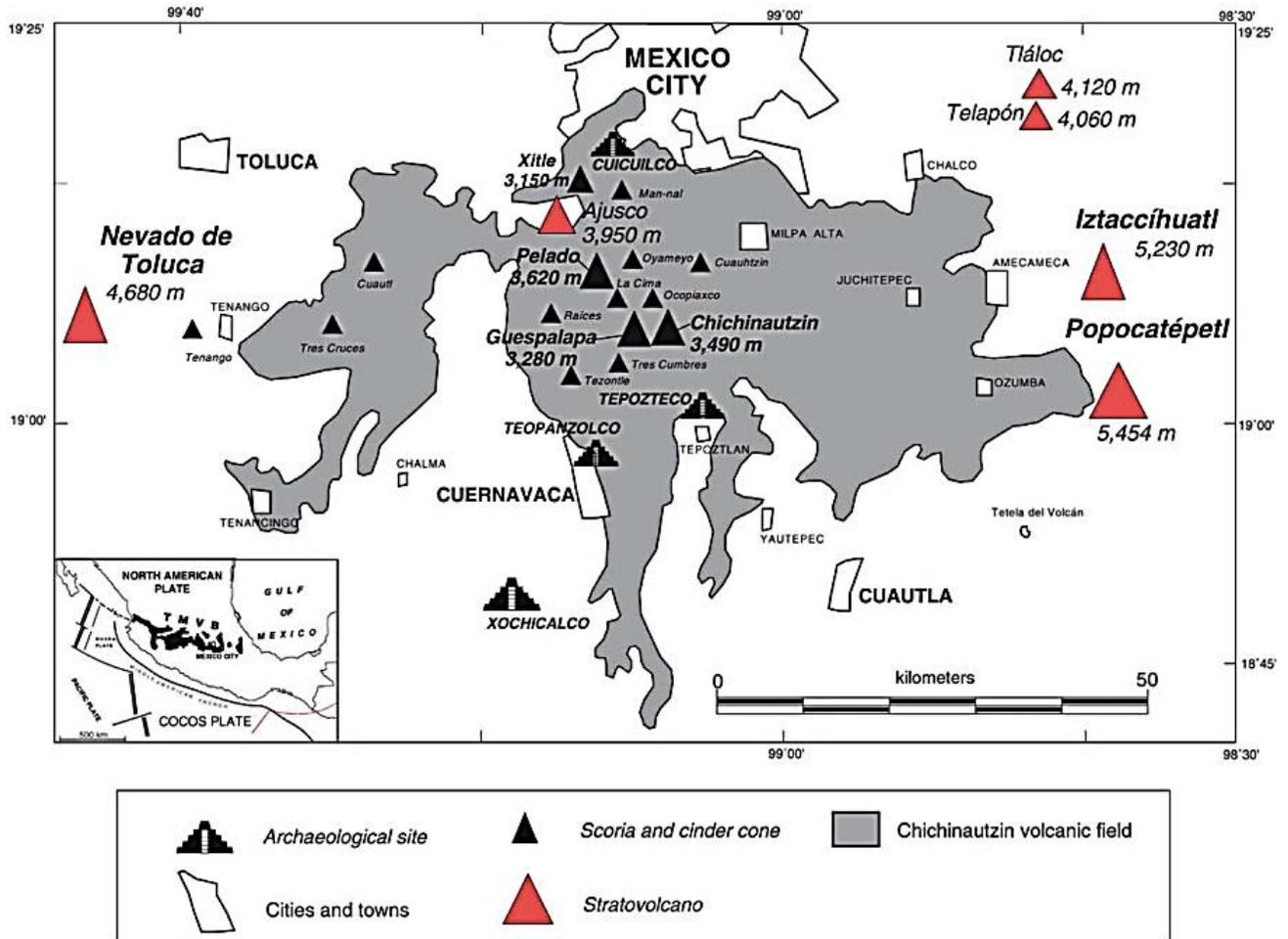


**Imagen 61. Adoratorio domestico al interior de un conjunto doméstico, Tetimpa, Puebla. (Plunket P. y Uruñuela G. 2008: 4)**

Estudios de vulcanología por parte del Dr. Siebe de la UNAM (Seele 1975, Plunket y Uruñuela 1995, 2012) establecen un impacto directo a nivel social sobre los grupos humanos asentados cercanos al volcán. Menciona que las erupciones plinianas del *Popocatepetl* ocurrieron hacia el Formativo Medio “La erupción mayor se produjo

<sup>333</sup> Uruñuela y Plunket (1998b): 11.

entre 800 ±135 y 215 ± 65 años antes de Cristo [...]”<sup>334</sup> este impacto es evidente en las secuencias cerámicas localizadas en la estratigrafías de distintos sitios cercanos al volcán y que muestran actividad humana anterior y posterior a estas erupciones.



**Imagen 62.** Mapa esquemático que muestra la ubicación de Sierra Volcánica del Chichinautzin y otros conos monogénicos. También se muestran los grandes estratovolcanes, sitios arqueológicos y ciudades (Siebe, Claus *et al* 2004: 204).

Es durante este segundo periodo, que los habitantes de Tetimpa, ante la inminente nueva erupción del volcán, toman sus precauciones y van abandonando de forma paulatina la aldea, regresando en ocasiones de forma continua para “cuidar” de los bienes y continuar con sus cultos, tal y como venían haciéndolo en su anterior periodo de ocupación.

<sup>334</sup> Siebe, C., *et al.* (1995). Repeated volcanic disasters in Prehispanic time at Popocatepetl, central Mexico: Past key to the future? *Geology*, v. 24 (No. 5), 399-402 y Siebe, Claus *et al* (2004). Radiocarbon ages of Holocene Pelado, Guespalapa, and Chichinautzin scoria cones, south of Mexico City: implications for archaeology and future hazards. *Bull Volcanol*(No. 66): 204.

[...] nuestros estudios sobre el proceso de abandono (Plunket y Uruñuela, 2000, 2003) demuestran que, aunque se despobló formalmente la aldea, se vaciaron los cuexcomates y se llevaron a buen resguardo los bienes más valiosos o de fácil transporte, muchos lugareños siguieron regresando a sus casas para cuidar sus tierras, dar mantenimiento mínimo a sus viviendas y continuar venerando a sus ancestros, propiciando la clemencia de los dioses del volcán.<sup>335</sup>

Aunado a los adoratorios se localizaron braseros portátiles o bicónicos con restos de carbón quemado (usados), entre otros objetos, que formaron parte de la ofrenda de algunos entierros masculinos “[...] la asociación de braseros en inhumaciones de individuos masculinos permite sugerir que probablemente era atribución de ese sexo el encargarse de presidir el culto familiar en los patios”.<sup>336</sup>

Las excavaciones arqueológicas en Tetimpa nos muestran un culto incipiente dirigido a entidades anímicas, una especie de totemismo dual con la particularidad que se observa relacionada a actividades agrícolas “*culto a los mantenimientos*”, donde los procesos de ritualidad están bien diferenciados a nivel doméstico, sin la particularidad de grupos mayormente jerarquizados que sean los que “manejen” estas actividades durante estos periodos tempranos de ocupación.

[...] otro punto intrigante es que el adoratorio suele tener un carácter dual, pues comprende dos esculturas distintas o, como el caso del altar plano, dos recipientes. Esta dualidad puede estar vinculada a diversos factores, incluyendo elementos del paisaje a posibilidad de que represente las deidades tutelares de la pareja fundadora de cada grupo doméstico.<sup>337</sup>

Por tanto las investigaciones en Tetimpa exponen quizá parte de los orígenes de los cultos y sus rituales encaminados a la conformación de entidades anímicas que tomaran forma o aspecto más humano, encaminados a la conformación de un culto dual.

---

<sup>335</sup> Uruñuela y Ladrón de Guevara Gabriela y Patricia Plunket Nagoda. (2004). *Estatus adquirido: cerámicas rituales en el ámbito doméstico de Tetimpa, Puebla*. En L. M. Antonio Benavides, *homenaje a Jaime Litvak*. México: UNAM: 154.

<sup>336</sup> *Op cit* (1998b) 12-13.

<sup>337</sup> *Ibíd.*

La dualidad en el caso de los rituales petitorios “[...] los dioses de los volcanes están fuertemente relacionados con las nubes y la lluvia”,<sup>338</sup> al asociar a las esculturas con cabeza de serpiente, a deidades familiares y, las representaciones de volcanes con una trascendencia más allá de lo familiar. En donde estas actividades no estaban restringidas a pocas personas, sino que estos espacios abiertos, familiares permitían la participación colectiva del mismo grupo.

**Imagen 63, Figura k) Pequeño *xantil*, figurilla de Tetimpa, probablemente representa a un Dios Viejo del Fuego, su cabeza es removible (Tomado de Plunket y Uruñuela 2004, fig. 7: 29)**



En los últimos resultados de las investigaciones se menciona la existencia de unas figurillas huecas, que las investigadoras del proyecto mencionan se describen como “*xantil*”<sup>339</sup>. Estas imágenes forman parte de los rituales domésticos llevados a cabo por sociedades tempranas (básicamente del Formativo Medio y Tardío) y reportadas por Carballo (2007) como variaciones de esta deidad (*Huehuetéotl*):

[...] pero sólo en Tetimpa que han sido encontrados en contexto primario (Plunket y Uruñuela 2007). Las pequeñas cabezas antropomorfas de piedra tallada con depresiones en la parte superior, como los de Xochitécatl y Ticomán, a veces se colocan en lugares sagrados de los patios de Tetimpa, una representación similar en cerámica del Dios Antiguo del Fuego un “*xantil*”, se incluye como parte de la ofrenda para un hombre de un linaje superior,

<sup>338</sup> Uruñuela. Op cit 1998, a su vez lo retoma de Plunket y Uruñuela 1998 *Appeasing the volcano gods*. Archaeology, vol. 51, num. 4, New York The Archaeological Institute of America: 36-42.

<sup>339</sup> La palabra “*xantil*” refiere a esculturas o figuras humanas de barro con atributos personales que las caracterizan e identifican como dioses, es el nombre con que se les conoce en la región del Valle de Tehuacán.

enterrada bajo el suelo casa, y, como ya se ha señalado, una figura de piedra, similar a uno de Xalapazco (Taube 2004, fig. 47d), se almacena en la sala central de otra vivienda. Aunque las expresiones del dios viejo del fuego son variables, evidencian su surgimiento como la figura principal en los vasos rituales (vasijas efígie) y al igual que el dios de la lluvia también aparecen en ambos contextos domésticos y públicos de este tiempo (Carballo 2007, p. 53).<sup>340</sup>

### **Tlalancaleca.**

Dentro de estas mismas cotas, más al norte y cercano a San Martín Texmelucan, se localiza Tlalancaleca, considerado como un pueblo grande por las dimensiones del sitio tuvo, al parecer una amplia temporalidad, estimando su ocupación de entre el 1100 al 100 a.n.e., comprendiendo las fases Tlatempa, Texoloc y Tezoquipan. El periodo de “apogeo se ubica hacia la fase Texoloc (800 al 350 a.n.e.) y se caracterizó por la manufactura de elementos en piedra de manera monumental.

[...] ahora está presente el trabajo de escultura en piedra...tal es el caso de las esculturas mencionadas para La Pedrera y El Ameyal de Tlalancaleca: sarcófago o grandes tinas de piedra; esculturas circulares con decoración en una superficie y relacionadas con el juego de pelota o con algún sistema calendárico; las piedras labradas con la imagen de Tláloc o con puntos numerales; las estelas, lisas o con decoración de una deidad, Xólotl o Tlahuizcalpantecuhtli, las esculturas con la representación de Huehuetéotl y otras esculturas de carácter antropomorfo ahí obtenidas.<sup>341</sup>

En Tlalancaleca, García Moll (1976), hace referencia al hallazgo de una escultura tallada en piedra, localizada al borde de un basamento conocido como “el Cerrito de la Cruz”, conformado por una plataforma que tuvo al parecer un templo (durante las excavaciones era posible ver el arranque de un muro de adobe) y restos de paramento con evidencia de uso de estuco.

Identifica a esta escultura como “*Huehuetéotl*” o el dios viejo. Menciona que ésta deidad y los atributos básicos que adquieren (no los describe) son característicos de los sitios de la región del Altiplano Central con temporalidades del Preclásico Superior.

---

<sup>340</sup> Plunket Patricia y Gabriela Uruñuela. (2012). Where East Meets West: The Formative in Mexico's Central Highlands. *Journal of Archaeological Research*, vol. 20 (No.1): 28-30.

<sup>341</sup> García Cook y Merino Carrión *Op cit* (1991): 105.

Especifica que la distribución de las esculturas de este tipo es poco más amplia (relativamente) para el Preclásico Superior.<sup>342</sup>

Esta escultura elaborada en basalto de color claro, es una representación muy similar en cuanto a la forma del tallado y características estilísticas (a grandes rasgos) a las que posteriormente serán comunes en Teotihuacán (figura f). Las tallas teotihuacanas predominan por su aspecto geométrico, comúnmente elaboradas a partir de un bloque cuadrangular de piedra.



Imagen 64, Figura f)

(Imágenes tomadas de

<http://www.todopuebla.com/directorio/museotlalancaleca>

García Moll 1976: 49.

Se realizó en posición sedente con las piernas flexionadas y las manos apoyadas sobre las rodillas. El cuerpo encorvado y el brasero son parte de los elementos característicos de estas representaciones y son apreciables en esta escultura. García Moll, menciona que *alrededor* de la pieza y el brasero carecen de ornamentación. Sólo son visible las orejeras que porta y una especie de adorno<sup>343</sup> sobre el *septum nasal*. Los ojos, la boca, las cejas y las arrugas se realizaron en relieve, por tanto resaltan mucho, pareciera que toda la cara fuera una máscara que fue sobrepuesta para definir el rostro. El brasero es sencillo cuanto a decoración o elaboración del mismo, la silueta compuesta del cuenco que lo forma, parece mostrar el *talud-paramento* característico de este sitio.

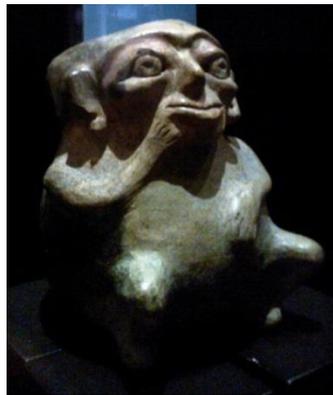
<sup>342</sup> García Moll, R. (1976). El Monumento 13 de Tlalancaleca, Puebla. *Boletín del INAH*, No.17. época II. INAH: 50

<sup>343</sup> García Moll. *Op cit* (1976): 48.

Tlalancaleca comparte elementos cerámicos tanto del Bloque- Tlaxcala como de la cultura del Valle y de la misma Cuenca de México, por lo que se constituye como una “ciudad cosmopolita” de su época.

[...] por su gran desarrollo tecnológico e ideológico, es un ejemplo que nos permite observar la enorme importancia que ya para entonces ha, adquirido la región y, por lo tanto la clase sacerdotal, cuya presencia y fuerza se hacen patentes en estos asentamientos.<sup>344</sup>

A lo cual podemos comenzar a deducir que la sociedad conformada por grupos de este periodo cultural mantiene una directriz en la integración del espacio y del entorno social, “[...] se puede pensar ya en la integración de pequeños estados teocráticos incipientes que darán lugar a los estados teocráticos regionales, proceso que será decisivo en la creación del Estado teocrático: Teotihuacán”.<sup>345</sup>



**Imagen 65 e Imagen 66. Vasija efigie, representando un posible Huehuetéotl. Reportada para el Preclásico Medio posiblemente del sitio de Totimehuacan, Puebla. (Museo Regional de Puebla).**



**Imagen 67. Brasero con representación de Huehuetéotl procedente de Puebla de Formativo Medio, sin procedencia exacta (Museo Regional de Puebla).**

<sup>344</sup> Merino Carrión, B.L. (1989). La cultura Tlaxco...: 52

<sup>345</sup> *Op cit* (1989): 53 (Quien a su vez lo retoma de Garcia Cook 1976. “Los tipos de asentamientos prehispánicos en talxcala”. Ponencia presentada en el Symposium *Arqueología de superficie en el centro de México; sus implicaciones teoricas y metodológicas*. Eduardo Matos coordinador, XLII Congreso Internacional de Americanistas: paris, Francia.

### 3.1.4. El caso de Jalapazco, Puebla.

Entre las investigaciones que realizó Seler (1902-1923)<sup>346</sup>, la región que nos interesa, se ubica al centro de los valles de Puebla y Tlaxcala, quedando comprendida dentro de la porción centro de la cuenca de Oriental (véase mapa).

En la descripción que lleva a cabo de esta región, menciona al menos cinco poblados que guardan referencia entre el nombre con que los refiere y su actual toponimia:

- Llanos de Jalapazco y/o San Francisco Jalapazco      Xalapasco, Pue.
- Chalchicomula      Chalchicomula, Pue.
- San Juan Bautista Ixtenco      Ixtenco, Tlax.
- San Hipólito Zoltepec      Soltepec, Pue.
- Tzauclan      Zautla, Pue?
- Quimistlan      Quimixtlán, Pue.
- Iztac amaxtitlan      Ixtacamaxtitlán, Pue.

Uno de ellos es Jalapazco o Xalapazco, nombre náhuatl que significa “*cuenco de tierra y arena con agua*”. Son conocidos en geología como *maars* o *diatremas*, llamados también “conos de toba volcánica”. Los *maars* son cráteres poco profundos, de fondo plano, que los científicos interpretan se han formado sobre diatremas como resultado de una expansión violenta de gas magmático o vapor. Los Axalapazcos se caracterizan por ser cráteres con agua en su interior. Los Xalapazcos pasan a ser cráteres carentes de agua.

No es de extrañar, que los indígenas llamaran a los cráteres de Puebla, Xalapazcos, que en su propia lengua quería decir vasija de arena, aludiendo al material con que están construidas estas enormes cavidades en forma de vasijas. Todavía con más propiedad llamaron Axalapazcos a las vasijas de arena con agua o lo que es lo mismo los cráteres-lagos; por lo tanto Axalapazco es el equivalente a la palabra maar.<sup>347</sup>

---

<sup>346</sup> Seler. E. (1915). *Die Teotihuacan-Kultur des hochlands von México*. Vol. 5 pp: 534-538, láminas LXV, a LXVII.

<sup>347</sup> Yañez García Camilo, Ing. (1980). *Proyecto Geotérmico los Húmeros- Derrumbadas*. México: CFE: 42.

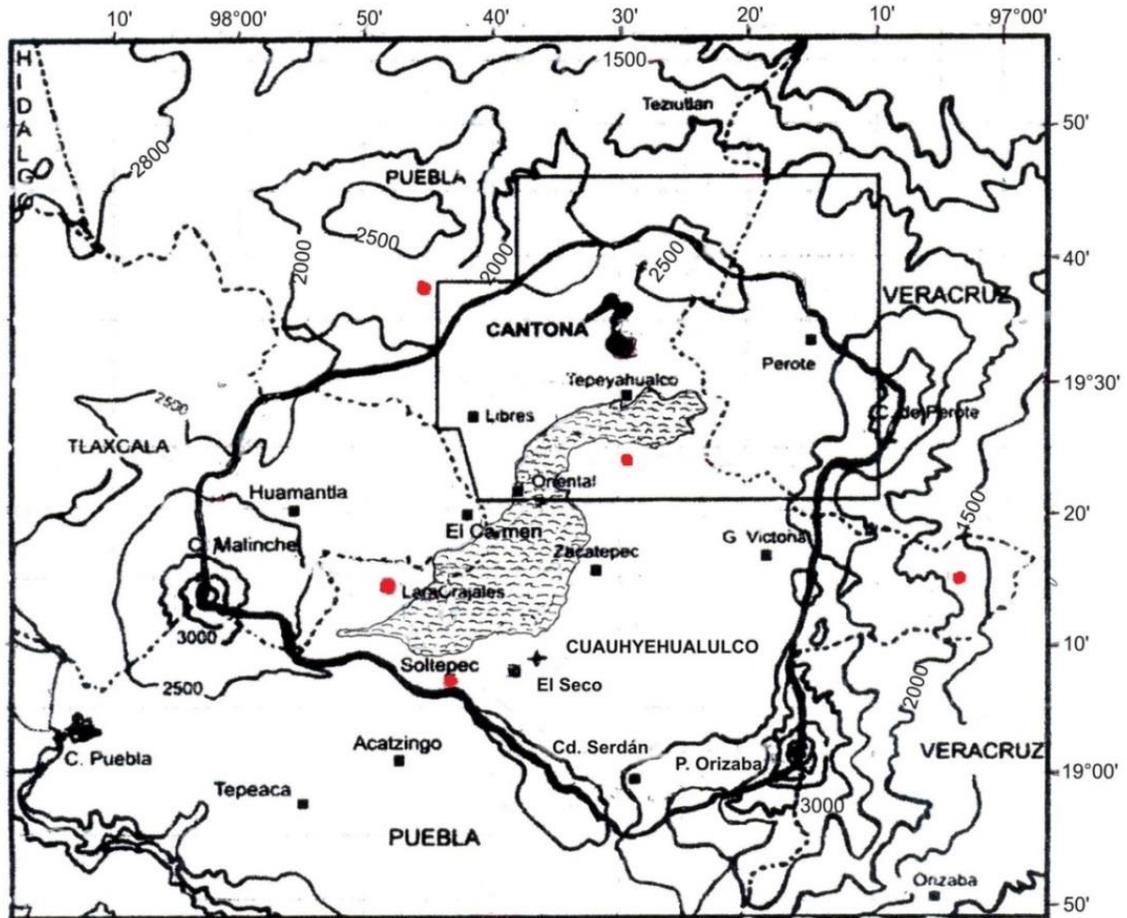


Imagen 68. Plano de la Cuenca de Oriental adaptado, se muestra en rojo algunas de las áreas mencionadas por Seler. (García Cook 2010, arqueología No. 45, adaptado).

Localizados básicamente dentro del Estado de Puebla, en los municipios de Ciudad Serdán, Aljojuca y Guadalupe Victoria; cercano a la zona de Derrumbadas en colindancia con el Estado de Veracruz (a las faldas del Pico de Orizaba). Dentro del municipio de Tepeyahualco, que es donde se ubica Cantona, se localizan diversas formaciones de este tipo (Axalapazcos) que son a la vez sitios de recreación, destacando las lagunas de Alchichica, Quechulac, Aljojuca, La Preciosa y Texcalac.

No existe precisión si el Jalapazco de Seler es uno de estos sitios, definidos por las formaciones geológicas de la zona, ya que en la actualidad se ubican al menos dos poblaciones con este calificativo: “la localidad de **Jalapasco de Barrientos** está situado en el Municipio de Tepeyahualco (en el Estado de Puebla) [...] a 2340 metros de

altitud”.<sup>348</sup> El otro Jalapazco está al norte del poblado de Tepetitlán, dentro del municipio de San Salvador el Seco, Puebla.

A pesar que el texto del cual retomo estos datos contiene varias imágenes de *Huehuetéotl*, distintos autores reportan solamente una de las varias esculturas del Dios del Fuego (*Feuerbecken*).<sup>349</sup> La cual podemos apreciar en la publicación de 1915<sup>350</sup> (Figura I). Varias de estas esculturas las relaciona con el Dios Viejo del Fuego, desafortunadamente su procedencia no la determina con exactitud en el texto, porque se infiere que proceden de distintos lugares dentro de estos poblados (Llanos de Jalapazco, y/o San Francisco Chalchicomula, Jalapazco, San Juan Bautista Ixtenco, San Hipólito Zoltepec, Quimistlan, Tzautlan e Iztac-amaxtitlan, Cuetlaxtlan y Tlaxicoyan) entre Puebla y Tlaxcala.

La imagen (Figura m), que describen distintos autores guarda la misma concordancia de las ya mencionadas. El material al parecer es un tipo de toba volcánica y representa a un personaje en forma sedente, donde la característica a resaltar sería el rostro y el brasero -o cuenco- que porta sobre su cabeza. No es distinguible si la porción en piedra que “sale” de la sección derecha es un brazo, un asa o el cuerpo jorobado del personaje, tampoco es visible la presencia de las arrugas. Esta representación está fechada hacia el Formativo Tardío por Nicholson “[...] casi agotando la lista de talla de piedra ante cualquier complejidad, sin duda provenientes de

---

<sup>348</sup> <http://mexico.pueblosamerica.com/i/jalapasco-de-barrientos/> (09/05/13 11:09hrs.).

<sup>349</sup> Seler (1915), von Winning (1976), Nicholson (1971), Carballo (2007).

<sup>350</sup> Esta representación procedente de Jalapazco (y otra más que veremos en el apartado posterior al hablar de Ticomán) del dios viejo del fuego es descrita por Nicholson en donde expresa que pertenecen a la fase Ticomán de la cuenca de México. Encontramos una confusión en el artículo de Carballo de esta imagen igual que la de Ticomán, en donde expresa que las dos pertenecen a Jalapazco mas sin embargo Vaillant la reporta como procedente de Ticomán en su publicación de 1931: 393. Carballo, 2007: 57. *Three examples made of Stone, rather than clay, includes the figure from Ticomán and two figures from Xalapazco (figures 6c and 6d). The Ticomán figure was identified as the Old/Fire god by Vaillant (1931: 307 309) because of the receptacle attached to its head, which was burned in its interior. The figure represents an incomplete specimen, broken at the neck, and was encountered above a floor level in a domestic context. Vaillant compared the piece to the stone examples from Xalapazco and suggested a Ticomán-phase designation for all of them (see also Nicholson 1971: 96).*

contextos Preclásicos en el centro de México[...],<sup>351</sup> así mismo von Winning y Carballo, la sitúan en esa misma temporalidad.

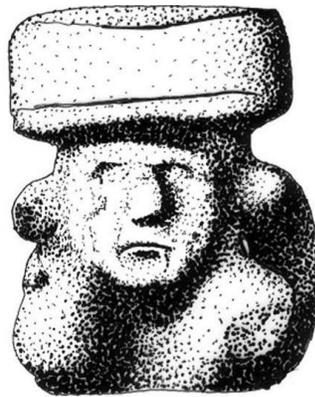


Imagen 69, Figura l)

(Carballo (2007): 58 (a) y (b), véase también Nicholson 1971 (a) y (b): 96; Seler 1922: lámina LXVIa. (a); Vaillant 1931: 393 (b).

Imagen 70, Figura m)<sup>352</sup>

Seler, refiere que estas piezas provienen de zonas de tribus otomíes (también es mencionada como otomís) indicando su rumbo hacia la zona de Pico de Orizaba, a aproximadamente a 15 km de la ciudad de Teotihuacán, Vaillant compara la pieza de Xalapazco, con el ejemplo en piedra de Ticomán y alude su temporalidad hacia la fase del mismo nombre.<sup>353</sup>

Las demás piezas referidas por Seler, presentan la misma sincronía en cuanto a una variedad en *tradición de talla* para la elaboración de las piezas, debido a que la relación, no sólo se observa en la constitución de la piedra (aparentemente el grano en la piedra podría ser similar), sino en un posible “estilo”, en cuanto a la forma de disposición de las mismas, (la postura de las piernas, brazos, y cuerpo) aunado a ciertos detalles en la morfología de estructura.

<sup>351</sup> Nicholson, H. (1971). Major Sculpture in Pre-Hispanic Central Mexico. (Gordon F Ekholm and Ignacio Bernal, Ed.) *Handbook of Middle American Indians: Archaeology of Northern Mesoamerica Part 1* (No. 10). ...almost exhaust the list of stone carving of any complexity indubitably hailing from Preclassic context in central Mexico...:96-97.

<sup>352</sup> Nota: Figura l) Imagen del dios viejo del fuego, procedente de Jalapazco, Puebla, reportada por Seler y Nicholson. Figura m) Imagen del dios viejo del fuego procedente de Ticomán, reportada por Vaillant y Nicholson.

<sup>353</sup> Carballo, D. (2007). Effigy Vessels, Religious Integration and the Origins of the Central Mexican Pantheon. *Ancient Mesoamerica. Cambridge University Press*(18): 57.

Es el mismo Seler quien no refiere los contextos en que fueron localizadas, ni detalle alguno referente a su ubicación exacta, pero coincide en estilo con las piezas localizadas en Cantona y de las cuales se hará mayor referencia en capítulos posteriores.



Abb. 189. Steinernes Feuerbecken.  
*Quimistán. Samml. Strebel.*

Imagen 71



Abb. 188. Steinernes Feuerbecken.

Imagen 72.



Imagen 73.



Imagen 74.



Imagen 75.



Imagen 76.



Imagen 77.



Imagen 78.

Imagen 79.

Imagen 80.

Imágenes 68 a 77. Descritas por Seler, como Dios Viejo del Fuego (*Feuerbecken*) piezas elaboradas en piedra, salvo las imágenes 70 y 71 o acuarelas que parece indicar que son de arcilla, dibujadas por el mismo Seler, procedentes de Jalapazco-Quimixtlán. (Seler (1915) *Op cit*: 587 y láminas LXV, LXVI a., LXVI b., XVII)

## 3.2. HUEHUETÉOTL EN LA CUENCA DE MÉXICO

### 3.2.1. La Cuenca de México sus antecedentes y formación social

Hacia el Altiplano Central la evidencia se centran en los estudios de Gamio 1920, Vaillant 1931, Beatriz Barba, 1956, Nicholson 1971, entre otros, abordan esta misma idea de centrar el origen de un “culto” a esta deidad para sitios de temporalidad temprana, restringido a la Cuenca de México. Sugieren que las piezas localizadas muestran semejanzas en atributos iconográficos y estilos, que son vinculados a sitios de esta región, en cuanto a la “riqueza” de elementos.

Respecto a esta deidad en particular, Matos menciona que “el mito (en general) va a dar respuesta a los principales problemas que se plantean...”<sup>354</sup> Refiere que la base en el conocimiento de la naturaleza del que es poseedor el hombre nahua, son las descripciones del conjunto en general (universo) y es quien establece las explicaciones que en él se dan, a esto el hombre actual ha definido como cosmovisión. Hace una referencia al mito teogónico en el cual surgirán los dioses creadores. Menciona que son

---

<sup>354</sup>Matos (2002): 58.

los informantes de Sahagún quienes describen este mito y donde aparece la imagen de *Huehuetéotl- Xiuhtecuhtli* quien ocupa el centro del universo en todos sus niveles, asentando su presencia desde el Preclásico en el Centro de México.

Concuerda en relacionar el origen de su culto desde el Preclásico en sitios con una estratificación social específica, en respuesta a las manifestaciones naturales que fueron testigos (en el caso de Cuiculco/Copilco/Ticomán con la erupción del Xitle). Asocia la aparición de dicha deidad para temporalidades similares y dentro de contextos ubicados en el Centro de México con la explicación de eventos naturales incapaces de explicar de forma científica puesto que “[...]su brasero representa el cráter del volcán”<sup>355</sup>.



**Imagen 81. Mapa de asentamientos en Mesoamérica durante el Formativo Tardío (Clark John E. y Richard D. Hansen. 2000: 13)**

<sup>355</sup> *Ibidem*: 59.

Durante el Formativo (1550 a.C. - 200 d.C.), el desarrollo económico en esta amplia zona se sustentó en la explotación de los recursos lacustres, de los lagos de Texcoco en su porción sur y en colindancia con los lagos de Xochimilco y Chalco, así como de las riberas o márgenes de otros depósitos palustres. Según Sanders, para el Formativo Temprano (1550–1150 a.C.), la Cuenca estaba habitada por una población distribuida en 19 sitios, 12 de ellos clasificados como caseríos, 3 pequeñas aldeas, 2 aldeas grandes y otros tres núcleos de población de tamaño intermedio. Nueve de ellos estuvieron habitados durante la primera fase (fase 1 del 1500–1300 a.C.), entre los que destacan los sitios de Coapexco, Tlapacoya y Tlatilco. Durante este periodo notamos una clara inclinación para asentarse hacia el oeste y el sur de la cuenca, quizás en una cercana correspondencia con un período pluvial de esta zona.<sup>356</sup>

Pasando al Formativo Medio (1150–650 a.C.) existe un significativo aumento en la población puesto que el número de aldeas se duplica, se distribuyen las mismas y su diferenciación social es cada vez más clara. No obstante de esta diferenciación, las aldeas de este periodo no mostraban una estructura sociopolítica compleja. Si bien en ciertos casos algunos entierros muestran ciertas diferencias, éstas son más bien de rango que de estratificación social.<sup>357</sup> “A pesar de estas dos posibles excepciones, tratamos con un sistema aparentemente simple, sin mucha evidencia de una compleja jerarquía sociopolítica”.<sup>358</sup>

Ya en el Formativo Tardío (650–300 a.C.) la población en la Cuenca aumenta tres veces más su demografía que en el periodo anterior. Siendo visible también, la presencia de arquitectura con un carácter cívico–religioso o ceremonial mejor definida; destacando entre todos Cuicuilco rodeado de sitios diversos, conformados por caseríos, aldeas, aldeas grandes y centros regionales.

Durante este periodo la conformación religiosa que inicio desde una etapa intermedia creció de manera por demás significativa y, las bases de los que será la cosmovisión mesoamericana tomaron mayor fuerza duplicando su aplicación y

---

<sup>356</sup> Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons y Robert Santley. (1979). *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Nueva York, San Francisco, Londres, Academic Press.

<sup>357</sup> Sanders *et al.*, 1979; Serra, 1989:280; Serra *et al.*, 1994:27 y 29.

<sup>358</sup> Parsons: 164.

significancia a lo largo de los periodos posteriores en la Cuenca de México. Al parecer para la región de Puebla- Tlaxcala estas formas de manifestaciones religiosas son más tempranas.

### **3.2.2. Arqueología en el sur de la Cuenca, evidencia del Dios Viejo del Fuego en Cuicuilco, Copilco y la zona lacustre**

La zona lacustre del Valle de México se encontraba durante las primeras fases ocupacionales de la Cuenca de México en un paraíso, pues los fértiles terrenos eran irrigados por el agua proveniente de los lagos de Texcoco y Xochimilco, así como de la corriente de los manantiales provenientes de la sierra de las Cruces y del Ajusco. Sanders establece que los primeros pobladores de Cuicuilco conformaron una pequeña aldea (hacia el 700 a.C.), gracias a la interacción con zonas del Bajío y Monte Albán obtuvo un crecimiento significativo al grado de convertirse para el Formativo Medio en una villa o pueblo grande.

Asentados sobre una zona sumamente fértil y con la facilidad de la explotación de recursos no sólo lacustres, sino también florísticos y faunísticos, los primeros pobladores de Cuicuilco optan por esta margen, bañada por las reminiscencias del lago de Texcoco. Durante la época de Manuel Gamio (1913 y 1920) se pensaba que estos pobladores pertenecían a una cultura *subpedregalense*, a la cual más tarde él nombro como *cultura de los cerros*. Años más tarde Vaillant establece una cronología más acorde basada en sus investigaciones realizadas en Ticomán, el Arbolillo y Zacatenco, “Vaillant sistematiza las etapas de la gran Cuenca Central. Este último va a definir para Cuicuilco tres periodos, inmersos en su “Fase Superior de la Cultura Media” [...] y ubicarlas entre el 600-200 a.C.”<sup>359</sup>

Los primeros trabajos con una metodología más acorde a las técnicas de excavación e investigación de la época fueron los realizados por Heiser y Bennyhoff en 1957, aunado a los trabajos de Cuicuilco B (Müller, 1966-68) y los últimos provenientes

---

<sup>359</sup>Schávelzon D. 1982. *la pirámide Cuicuilco: antropología de una polémica* : 14

del “Proyecto Cuicuilco” en 1996, han arrojado datos relevantes para comprender y conocer mejor al grupo cultural establecida en Cuicuilco.

Estos estudios recientes establecen una temporalidad más tardía para el asentamiento durante su época de máximo apogeo con “un largo desarrollo cultural del centro de población más temprano y complejo del Altiplano Mesoamericano (desde 1200 a.C. aproximadamente)”.<sup>360</sup> Hacia 150 a.C., a fines del periodo Preclásico y (final de la fase Ticomán), Cuicuilco llega a adquirir el carácter de un centro regional urbano con una población que se estima en cerca de 20,000 habitantes, comparable con Teotihuacán en esa época.<sup>361</sup>

Entre las características principales que tuvo este importante centro urbano se tiene la gran pirámide circular, que es la estructura más importante y por la cual se le conoce como el primer gran centro ceremonial del Altiplano Central.

Con forma de cono truncado, es como Cummings describe esta estructura<sup>362</sup>. “La pirámide cuenta con 160m de diámetro y una altura promedio de 12 m.”<sup>363</sup>, la construcción elaborada a base de tierra (capas alternas de suelo negro y ceniza volcánica) y, recubrimiento de piedra (básicamente de cantos rodados). “La pirámide de Cuicuilco, al menos en sus últimas ampliaciones, se realizó sobre una plataforma construida en tres etapas con sus respectivos tres pisos o niveles de ocupación”.<sup>364</sup> Este sitio tuvo una especial consagración por el Dios de Fuego en su advocación de *Huehuetéotl*, debido a diferentes representaciones y la elaboración de sus materiales (arcilla y piedra): dos de barro localizados por Cummings entre 1922-1925 y dos representaciones más en piedra probablemente sobre contextos secundarios (fuera de su contexto original), es decir fueron acarreados o desplazados, y hallados en excavación sobre canales de irrigación en 1996 por Pastrana y Pérez Campa.

---

<sup>360</sup> Pastrana A. 1997 Nuevos datos acerca de la estratigrafía de Cuicuilco. *Arqueología* 18: 4

<sup>361</sup> Sanders, W. 1981 Ecological adaptation in the Basin of Mexico: 23,000 B.C to the Present. En Sabloff, J. (ed), *Archaeology. Handbook of Middle American Indians, Supplement*: 173.

<sup>362</sup> Cummings B. (1933). Cuicuilco and the Archaic Culture of Mexico: 25-26.

<sup>363</sup> Pastrana Alejandro y P. Fournier. (2001). Cuicuilco. En David Carrasco (ed), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America*: 290.

<sup>364</sup> *Op cit.* (1997): 16.

En diversas investigaciones referentes al tema de *culto mesoamericano* se menciona que el Dios Viejo del Fuego es la primera deidad con un culto bien establecido para las iniciales etapas de la conformación social, cultural y religiosa en Mesoamérica. “Permitió que el dios del fuego predominara siempre, su espíritu parece haber sido heredado por las tribus sucesivas de hombres que ocuparon la región”.<sup>365</sup>

Los edificios construidos durante el curso de la conformación de los grupos agricultores a las aldeas dependientes, pasan a ser de las primeras manifestaciones arquitectónicas de una institución en la que confluyen el dominio político y la centralización del culto. Los que aparecieron simétricamente junto al edificio cónico de Cuicuilco son un buen ejemplo. El desarrollo de la iconografía y de la arquitectura religiosa en el Preclásico Superior permite una idea más clara de la religión mesoamericana... “Algunas imágenes de los dioses, como la del Viejo Dios del Fuego, se inician en esta época y se prolongan durante toda la historia mesoamericana”.<sup>366</sup>

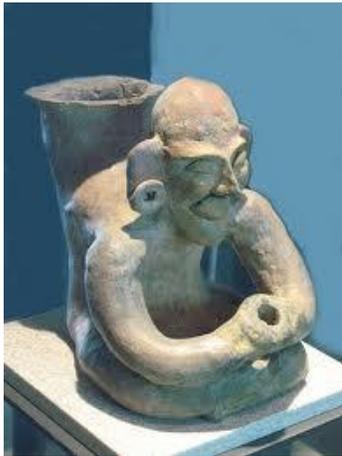


Imagen 82, Figura b)



Imagen 83, Figura n)

Las primeras representaciones de *Huehuetéotl* localizadas en Cuicuilco son reportadas por Cummings y, pertenecen a la fase Ticomán descrita por Vaillant, éstas fueron elaboradas en arcilla y muestran a la deidad en posición sedente, encorvado, con las manos unidas al centro formando un círculo y a la altura del ombligo. El brasero

<sup>365</sup> Cummings. *Op cit.* She permitted the fire god to hold sway so long that his spirit seems to have been inherited by the successive tribes of men who occupied the region: 10.

<sup>366</sup> López Austin (2001). La religión, la magia y la cosmovisión: 240-241.

que portan se ubica al envés, bien como un incensario que carga sobre sus espaldas (Figura b) siendo a la vez parte de la composición misma de la pieza (Figura n).

La variedad en vasijas asociadas a las representaciones de *Huehuetéotl* que han sido identificadas, indican que fueron elaboradas para llevar a cabo actividades de tipo ritual sin determinar con exactitud la asociación de sus contextos (ceremonial, domestico, o de otro tipo), lo poco que se puede inferir es que fueron realizadas por los pobladores de villas o aldeas cercanos al centro rector. Por otra parte, hay indicios de actividades rituales en el lago, dada la presencia de braseros, sahumeros y vasijas *Tláloc* vinculadas con el culto al agua, así mismo otra de las fuerzas de la naturaleza, está también representada en una escultura de granito del Dios Viejo del Fuego.<sup>367</sup>



**Imagen 84. . Vista aérea de la pirámide de Cuicuilco, la zona donde fue localizado la figura c de Huehuetéotl, se ubica una zona más al sureste (Siebe, Claus. 2000:49, fotografía tomada en 1997).**

Investigaciones en las últimas décadas que ha tenido Cuicuilco, arrojó la existencia de dos representaciones más del dios viejo realizadas en piedra. Las características principales de estas dos esculturas aparte de la ubicación fuera –quizá–

---

<sup>367</sup> Pastrana *Op cit* (1997): 13

de su contexto primario, donde fueron localizadas son: las diferencias en su elaboración y características iconográficas, los materiales con que fueron elaboradas y la temporalidad de las mismas.

Según Pastrana,<sup>368</sup> existió en una zona alta, a unos 300 mts. aproximadamente al sur del sitio ceremonial de Cuicuilco, una aldea o aldeas aledañas o redistributivas de la ciudad. Estos sitios tenían al “margen” un río, cuyo flujo corría hacia el norte, el cual tuvo al menos 5 etapas constructivas o modificaciones a lo largo de su uso, debido a los constantes azolves que acontecieron por distintas crecientes de arroyo pluvial; este arroyo principal fue desviado a un canal que muy probablemente irrigaba terrazas y el cual al mismo tiempo fue intervenido para mejorar las condiciones del derrame de agua y es, en esta zona donde son localizadas dos esculturas más de esta deidad.

La primera de ellas (Figura c) elaborada en basalto, es identificado como el Dios Viejo del Fuego “Representación del dios Huehuetéotl correspondiente al periodo Preclásico, localizada recientemente en Cuicuilco. Presenta como peculiaridad el brasero directamente excavado en la cabeza”.<sup>369</sup>



**Imagen 85, Figura c)**

Esta figura erosionada por el arrastre y desgaste fluvial, sólo muestra la cabeza, una boca posiblemente desdentada (los labios muestran el gesto de las personas sin dientes) y los ojos entrecerrados. Muy probablemente haya formado parte de un culto doméstico (proveniente de la aldea al sur), el cual fue depositado en el arroyo por

---

<sup>368</sup> Comunicación personal (12 junio 2013).

<sup>369</sup> Matos (2002) Huehuetéotl-Xiuhtecutli en el Centro de México. *Arqueología Mexicana*, Vol. X (No. 56): 59.

arrastre de materiales. A pesar que se localizó cerámica asociada no es posible fechar la escultura por el desgaste en el material, pero se estima de un periodo anterior a la erupción mayor del volcán Xitle (que tuvo su actividad más fuerte hacia el 270 d.n.e.).

La segunda representación (Figura o) elaborada en granito e identificado como el Dios Viejo del Fuego, pertenece al segundo periodo ocupacional en Cuicuilco. “Huehuetéotl de estilo teotihuacano descubierto en Cuicuilco, donde fue depositado como ofrenda durante el periodo Clásico (200-900 d.C.)”.<sup>370</sup>



**Imagen 86. Figura o)**

[...] con base en la estratigrafía se ha determinado que, después de la erupción del Xitle, se depositaron materiales sobre una capa de lavas almohadillas asociadas con un cuerpo de agua, que evidencian la presencia de caseríos o aldeas entre aproximadamente 200 y 950 d.C.<sup>371</sup>

Esta segunda representación se localizó al “final” de este canal, asociado a materiales teotihuacanos de la fase Tlamimilolpa y fue muy probablemente “ofrendado” al agua. Esta acción o actividad de tipo ritual no sería extraño, desde el punto de vista que el elemento fuego tiene la particularidad de la dualidad en complementariedad de los elementos.

Ya que el agua constituye lo opuesto al fuego, se hace entonces patente que su extraña coexistencia tiene por finalidad poner en valor el proceso de valoración de un elemento que, generalmente, se da hecho bajo la forma del símbolo: sometida a la irresistible potencia transformadora del fuego, el agua

<sup>370</sup> *Ibíd.*

<sup>371</sup> Pastrana A. y P. Fournier. (1997) Cuicuilco desde Cuicuilco: 6.

se abraza lentamente hasta convertirse en esa nueva substancia que forma unas nubes de agua. Es decir que la unión de los contrarios que representa el jeroglífico AGUA QUEMADA se efectúa en el seno mismo de la materialidad: el carácter terrestre del agua y el fuego es irrecusable.<sup>372</sup>



Imagen 87. Mapa de volcanes con actividad durante el Formativo y algunos sitios referidos en el texto.

([http://www.arqueomex.com/PDFs/S8N4m\\_dosier95.pdf](http://www.arqueomex.com/PDFs/S8N4m_dosier95.pdf)).

Consideraríamos entonces posible que acusara a un acto de apaciguamiento de los estragos causados por el volcán, de una acción que mantuviera un movimiento constante ante un evento que se temiera cataclísmico, o de una petición de reconciliación con la naturaleza. La evidencia da paso a la interpretación.

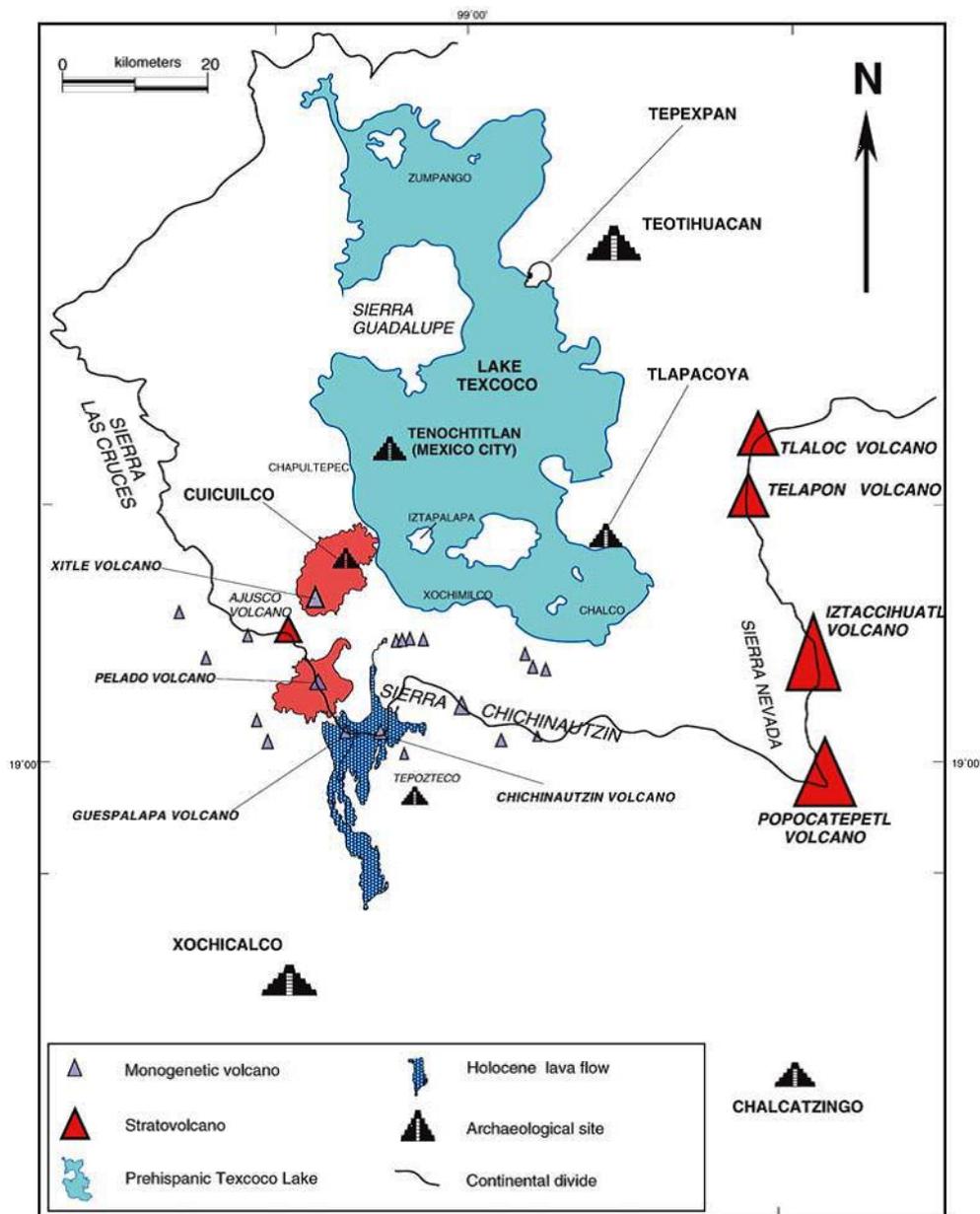
Griselda Sarmiento dista un poco de ver el culto a distintas deidades como parte de una tradición incipiente, ella lo describe como un culto ya arraigado, en donde se mezcla con la tradición doméstica y la “institucional”.

Los centros regionales, además de ser la cabeza de sistema un intercambio local y regional, y de representar los principales sistemas de poder, se caracterizaron por una arquitectura religiosa importante. El caso más claro de ello es Cuicuilco en el que, además, hay representaciones del Dios Viejo del Fuego y antecedentes de Tláloc y Xipe. El culto ya no es de carácter

<sup>372</sup> Séjourné *Op cit* (1964): 162.

doméstico sino institucional, hecho que coincide con la presencia de una fuerte diferenciación social.<sup>373</sup>

Si bien los estudios geológicos y vulcanológicos por parte de investigadores del IG-UNAM determinan que la erupción de Xitle no fue la causa directa del abandono de esta urbe, pero contribuyó al emplazamiento de sus habitantes hacia zonas más seguras.



**Imagen 88.** Mapa esquemático que muestra la Sierra volcánica Chichinautzin y la ubicación de Xitle en la margen suroeste de la cuenca de México (Siebe, Claus et al, 2004:208)

<sup>373</sup> Sarmiento G. *Op cit*: 272.

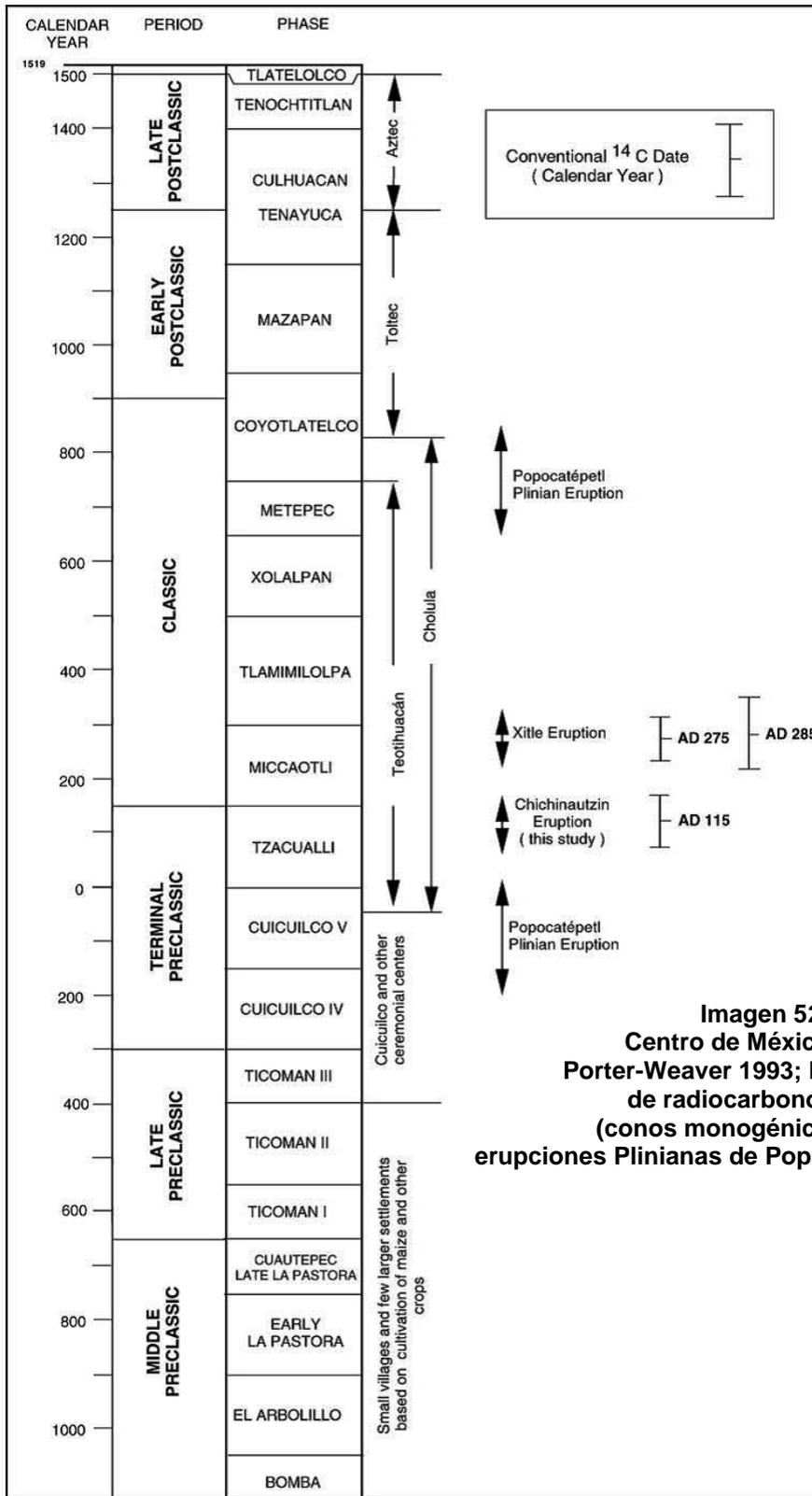


Imagen 52. Gráfico cronológico para el Centro de México (según Sanders et al. 1979; Porter-Weaver 1993; Millón 1994), así como fechas de radiocarbono para el Xitle y Chichinautzin (conos monogénicos). Las últimas dos grandes erupciones Plinianias de Popocatepetl también se indican. (Claus et al. 2004: 221).

Ninguna de las hipótesis anteriores es compatible con toda la evidencia geológica. Debido a que el Xitle es un volcán monogenético, cuya actividad inicial estromboliana produce caída de cenizas que fue seguida poco después

por el derramamiento de lava en forma de flujos sucesivo. El lapso de tiempo entre la caída de ceniza inicial y la llegada de frentes de flujo sucesivos en Cuicuilco fue relativamente corto y podría haber durado desde unos pocos días hasta un máximo de unos pocos años. Esto se confirma por la ausencia de suelo o material arqueológico entre la capa de lluvia de cenizas y los flujos de lava que recubre. Hasta el momento no hay pruebas que apuntan hacia la ocurrencia de dos erupciones del Xitle, como se observa por primera vez por Ordoñez (1939). Esto significa que la destrucción final de Cuicuilco fue el resultado de una sola y única erupción del Xitle durante la cual se formó toda el Pedregal. Por supuesto, Cuicuilco podría haber sido abandonada antes de la erupción debido a otras causas.<sup>374</sup>

Cuicuilco aparte de ser el primer centro ceremonial con un amplio desarrollo dentro de la Cuenca de México; es también claro ejemplo de la continuidad en cuanto al culto a las deidades principales asociadas a las fuerzas naturales. Aun después de su abandono continuó con un arraigo o tradición de veneración al Viejo Dios del Fuego, muy probablemente con la carga simbólica y religiosa más intensa a la imperante de ese tiempo.

### **Copilco.**

Ubicado también hacia el sur de la Cuenca, cercano a Cuicuilco (aproximadamente a 4 km al norte de este), Copilco es otro de los sitios importantes dentro de los asentamientos del Formativo. Este sitio sufrió igualmente los embates de la erupción de Xitle que lo alcanzaron y cubrieron totalmente. Considerado también como un centro ceremonial del Preclásico, Copilco fue investigado por Gamio a principios de siglo XX.

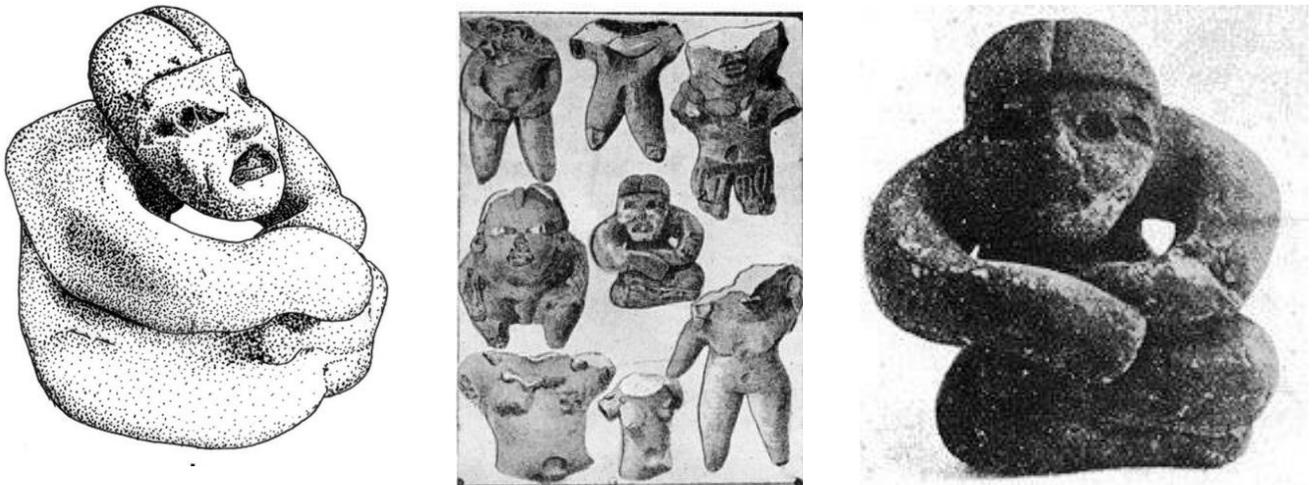
Según Carballo, la figura (figura d) elaborada en arcilla y recuperada de las excavaciones llevadas a cabo en Copilco, Gamio la describe como el *Dios Viejo del Fuego*, la cual difiere de los otros *Huehuetéotl* encontrados en Cuicuilco al carecer del brasero característico de dicha deidad. Si bien este se presenta como un hombre sedente, encorvado, con los brazos y piernas cruzados, las manos apoyadas sobre las rodillas; la parte superior de la espalda es aplanada, a lo cual alude, que pudo haber

---

<sup>374</sup> Siebe, C. (2000). Age and archaeological implications of Xitle volcano, southwestern Basin of Mexico-City. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*(No. 104): 60.

indicado la presencia de un “receptáculo” que descansado sobre esta.<sup>375</sup> Menciona también que Vaillant establece una cronología de la pieza para el periodo Zacatenco Medio, la cual sería contemporánea de la localizada en Nativitas de García Cook.<sup>376</sup>

Las excavaciones de Gamio son llevadas a cabo en distintos lugares del Distrito Federal, basándose en los trabajos que Zelia Nuttall realizó en las inmediaciones de Copilco definido como las “canteras de Coyoacán.”<sup>377</sup> Al respecto a partir de 1917 se realizan excavaciones de manera sistemática “[...]excavaciones metódicas que pueden ofrecer datos experimentales de valor positivo”,<sup>378</sup> siendo estas áreas de pedregal la que más información aportaron a las investigaciones de la época.



**Imagen 89, Figura d) La imagen de la izquierda es el Huehuetéotl que reporta Carballo, es referida por Gamio en dos artículos respecto a las excavaciones del pedregal de San Ángel y Copilco.**

En este trabajo logra identificar tres elementos claramente definidos como de aspecto arqueológico: sepulturas (entierros), pavimentos o hileras de piedra (¿caminos?) y objetos de barro y piedra. Entre las conclusiones a las que llega Gamio para esta época, es que los asentamientos en esta zona pertenece a las culturas “arcaicas” asentadas en la Cuenca de México “[...] y de acuerdo a las fuentes

<sup>375</sup> Carballo. *Op cit*: The individual's upper back is unnaturally flattened, which may indicate that a receptacle once rested on his back, possibly supported by three or four companion figures: 57.

<sup>376</sup> *Ibid*. Respecto a este dato, Carballo menciona que es contemporánea de la pieza de Tlalancaleca, refiriéndose a la de Nativitas ya descrita en el apartado 3.1.2.

<sup>377</sup> Gamio, M. (1920). Las excavaciones del Pedregal de San Angel y la cultura Arcaica del Valle de México. *American Antropologist*: 127-143.

<sup>378</sup> Gamio. *Op cit*: 132.

históricas, la civilización arcaica identificada por la arqueología, es la civilización otomí a que se refiere la historia.<sup>379</sup> En la publicación de 1922 menciona que es un *Xiuhtecuhtli* el dios del fuego que identifica.

Las representaciones arcaicas o pedregalenses que hay de Tláloc y de Xiuhtecuhtli, dioses de la lluvia y del fuego, respectivamente, indican que poseían igualmente formas más evolucionadas del culto, como es el de estas deidades, que simbolizaban fenómenos naturales.<sup>380</sup>

No refiere mayor información al respecto al contexto, sin embargo la temporalidad y su ubicación acrecienta la idea de diseminación del culto en el área cercana a Cuicuilco como centro rector.

### **El sureste lacustre en la cuenca: Terremote-Tlaltenco<sup>381</sup> Temamatla, Chalco y Xico**

Aun cuando existen antecedentes de que Tlapacoya y Zohapilco<sup>382</sup> se caracterizaron también por ser centros ceremoniales tempranos del sur de la Cuenca, las manifestaciones religiosas que a la fecha se tiene de estos sitios no muestran un culto específico a deidad alguna de las descritas dentro del panteón mesoamericano. El o los cultos se basan específicamente en aquellos relacionados con actividades agrícolas. Piña Chan lo describe así:

Y junto a las creencias sobre el culto a los muertos, parece que hubo también un culto a la fertilidad de la tierra, vinculado con la agricultura; pues todas las figurillas de barro representan mujeres desnudas, y a veces se las enterraba en los terrenos de cultivo como ofrendas aisladas.<sup>383</sup>

---

<sup>379</sup> *Ibidem*: 143.

<sup>380</sup> Gamio, M. (1922) La población del Valle de Teotihuacan: representativa de las que habitan las regiones rurales del Distrito Federal y de los estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala. Secretaría de Cultura y Fomento. Dirección de Antropología. México.

<sup>381</sup> No confundir con Loma Terremote al noroeste de la cuenca, cerca de Cuautitlán, el cual es más tardío (Formativo terminal) y el cual se especializó en la elaboración de herramientas de obsidiana Parsons 2009: hay ejemplos de cambios importantes en la producción e intercambio de herramientas de obsidiana en el sitio de Loma Terremote, cerca de Cuautitlán, al noroeste de la cuenca (quien a su vez lo retoma de Santley 1977): 174.

<sup>382</sup> Barba, Beatriz (1980) la cerámica de Tlapacoya y Niederberger Christine 1976. Excavaciones en Zohapilco.

<sup>383</sup> Piña Chan, R. (1993). La Región del águila, del nopal y la serpiente. El Altiplano Central. En R. Piña Chan, *Una visión del México Prehispánico*: 178.

Estas representaciones se caracterizan por presentar –aparte- a mujeres con amplias caderas, genitales simulados y senos grandes, así como vientres abultados – símbolo de preñez-; es visible también aquellas que presentan doble cabeza, Armillas lo describe de esta forma:

Las ideas religiosas de los mesoamericanos durante la fase Formativa se manifiestan característicamente en el culto a la fertilidad, probablemente indicado por las figurillas femeninas de terracota. Estas ideas habrían de cristalizar más tarde en el culto a la Diosa Madre, la diosa de la tierra. También las figurillas bicéfalas, y sobre todo las máscaras dobles –de la vida y la muerte, parecen contener el germen de una idea religiosa muy importante en los tiempos posteriores, el principio dual.<sup>384</sup>

Dentro de esta misma fase intermedia y con una conformación social mayormente estratificada y la presencia de arquitectura monumental y ceremonial, se ubican al menos, dos sitios más al sur de la Cuenca, En las riberas del lago de Xochimilco está Terremote-Tlaltenco (situado en un islote) y en la laguna de Chalco: Temamatla, pertenecientes a periodos del Formativo Medio y Terminal respectivamente, se ubican también sitios como Chalco y Xico, dentro de este mismo período cultural.

Estudiados por Serra Puche, estos sitios se caracterizan por pertenecer a pueblos grandes o aldeas con villas a sus alrededores y con una economía basada en la subsistencia de la agricultura de chinampeo, la explotación de los recursos lacustres y la fabricación y especialización en la elaboración de productos de cestería.

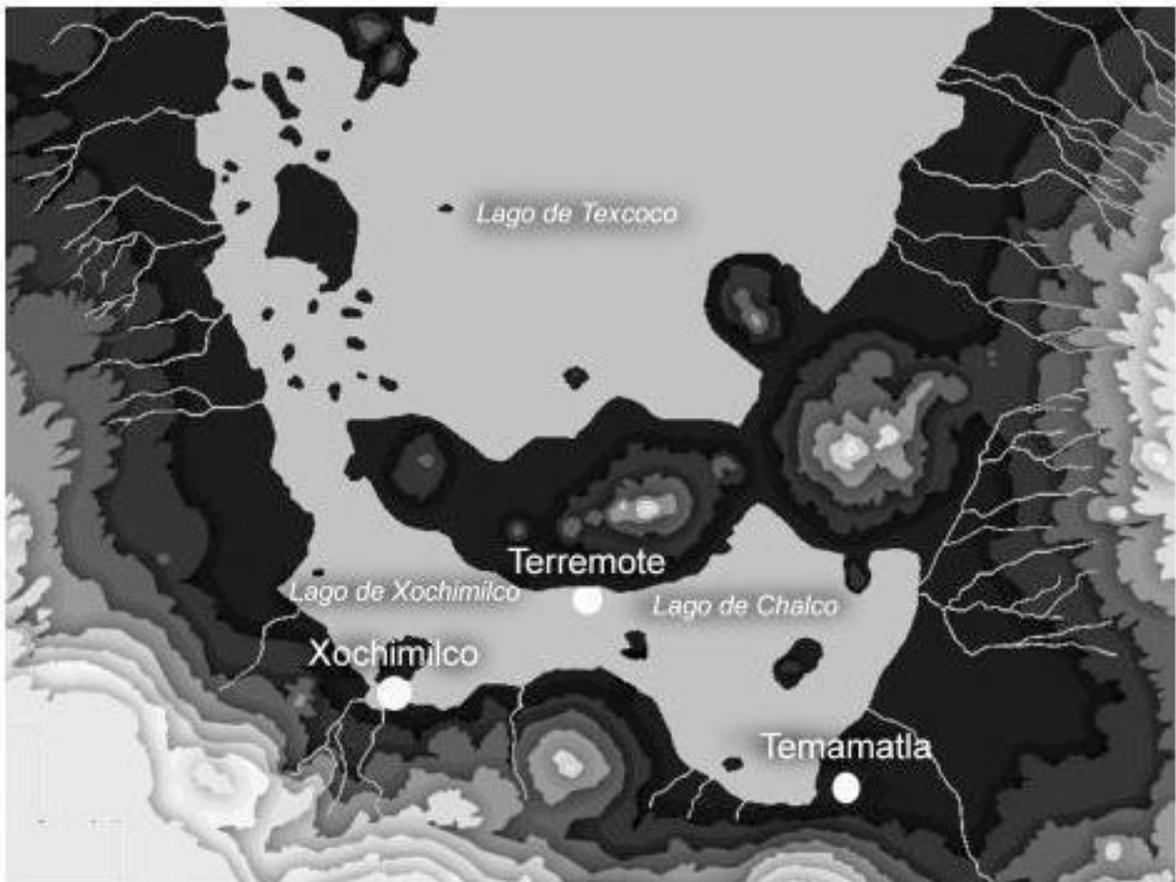
Este sitio era una aldea de pescadores y de fabricantes de canastas, petates, cuerdas, etc.; una aldea que explotaba los recursos lacustres y que a través del intercambio de los bienes manufacturados por materias primas como el tule, establecía un vínculo con los centros regionales contemporáneos, como Tlapacoya y Cuicuilco. Seguramente existían relaciones de intercambio, y quizás de parentesco y de alianza, donde el grupo dominante organizaba, de alguna manera, el trueque de los excedentes producidos por este tipo de aldeas.<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> Armillas. P. *Op cit*: 30.

<sup>385</sup> Serra Puche y J. Carlos Lazcano (2009) Arqueología en el sur de la cuenca de México. Diagnóstico y futuro. *In memoriam* W. T. Sanders. Cuicuilco vol. 16 no. 47 México. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16592009000300002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16592009000300002&script=sci_arttext)

Temamatla ubicado en el extremo sureste del lago de Chalco y en la misma dirección de la Cuenca de México, a 2270 msnm. Se caracteriza por ser un sitio ribereño asentado sobre un flujo de roca basáltica y correspondiente “a la parte más baja de la orilla de un pie de monte escarpado”,<sup>386</sup> este sitio poco más tardío, el cual también basó su subsistencia en una economía mixta; es decir, no sólo en la explotación de los recursos lacustres, y faunísticos, sino que la mezcla con otras actividades como, la fabricación de objetos de obsidiana “[...]especialización artesanal centrada en la talla de obsidiana”.<sup>387</sup>



**Imagen 90.** Mapa de ubicación de los sitios de Terremote- Tlaltenco y Temamatla al sur de la Cuenca de México (Serra Pucho y J. Carlos Lazcano, 2009)

Según los estudios realizados, presenta una estratificación social más marcada y varios centros ceremoniales con grandes estructuras que inician su construcción a finales de la fase Zacatenco (500 a.C.) los cuales, posteriormente serán ampliados. A

<sup>386</sup> Ramírez Felipe (2000). La cerámica de Temamatla: 19.

<sup>387</sup> *Ibidem*.

pesar de poseer centros ceremoniales ligados a actividades domésticas, arquitectura monumental y la presencia de un juego de pelota; no se describe la existencia de un culto específico a deidad alguna. La presencia de figurillas con esferas bajo los brazos en gran parte del sitio “[...] nos hace pensar que se trata de un juego de pelota”.<sup>388</sup>

En el sitio estaban delimitadas, con cierta claridad, las áreas ceremoniales, áreas de tránsito, áreas habitacionales [...] Al menos una de las áreas habitacionales está directamente relacionada con una edificación público-ceremonial; esta unidad es la de mayor calidad y complejidad de construcción. Se puede aventurar, con cierta razón, que se trata de una residencia de elite que fue ocupada a fines de la fase Zacatenco y durante la Ticomán.<sup>389</sup>

Respecto a los materiales arqueológicos localizados en este sitio durante las fases tempranas, no se evidencia la presencia de figurillas o esculturas dioses en particular, es probable que se deba a que su religión pueda estar ligada a manifestaciones de tipo agrícolas o fertilidad, como las localizadas en Tlapacoya, es decir mayormente perfilado a las primeras manifestaciones religiosas de esta zona de la Cuenca de México.

### **Xico y Chalco.**

Al centro-oriente del Estado de México, se ubicó la antigua Isla de Xico (*ombligo* en náhuatl) “[...] formada por dos volcanes unidos llamados “La Joya” y “La Mesa””,<sup>390</sup> sitio del Formativo Terminal ( 200 a.n.e al 300 d.n.e) de la región de Chalco-Amecameca fungió como el centro u origen desde tiempos tempranos. Denominado el Naranjo-A-, formó parte de un rescate arqueológico y fue excavado en 1990 por Raúl Aranda M. y perteneció, menciona Aranda, a un asentamiento temprano pertenecientes a la *cultura paleo-olmeca*, que son grupos aldeanos olmecas que se asientan en la cuenca básicamente en los sitios de Tlatilco y Tlapacoya.<sup>391</sup>

---

<sup>388</sup> *Ibidem* Serra.

<sup>389</sup> *Ibidem* (2009).

<sup>390</sup> Aranda Monroy Raúl Carlos. (1997). El culto a los volcanes en el sur de la Cuenca de México durante el Preclásico: evidencias arqueológicas en Xico. En *Graniceros. cosmovision y meteorología indígenas de Mesoamérica* (págs. 141-156). México: El Colegio Mexiquense IIH- UNAM: 144.

<sup>391</sup> *Ibid.* Aranda se basa en los estudios de Krickeberg (1973): 391-392 y Piña Chan 1977: 12-13.

Entre las particularidades de este sitio se cuenta con estructuras ceremoniales con una orientación geográfica que “señala directamente al volcán Popocatepetl... como punto principal”. Con base en la distribución espacial de los materiales arqueológicos obtenidos, se estableció la función de sitio como un “centro de culto” “[...] con una ocupación durante la época de transición del periodo Formativo Terminal (Preclásico) a los inicios del periodo Clásico”.<sup>392</sup>

Determinan también que el sistema funerario llevado a cabo en el Naranjo –A– apunta hacia la existencia de un culto dirigido al volcán, con referencia a los orígenes remotos del culto de los cerros de la Cuenca, que parece haberse iniciado a fines del periodo Preclásico. La presencia de esqueletos de serpientes (acuáticas), cuentas circulares de piedra verde y blanca, pesas de redes de arcilla, y caracoles marinos con una orientación también dirigida al volcán, refuerzan la idea del surgimiento de deidades asociadas al agua en donde la serpiente pasa a formar simbólica de esta forma de pensamiento. Concordando con los comentarios de Piña, Aranda menciona al respecto

De acuerdo con Piña Chan, “es muy probable que el culto a la serpiente Quetzalcóatl tuviera su origen en alguna vieja deidad del agua (la serpiente nube de lluvia) desde luego al rayo-trueno-relámpago-fuego”.<sup>393</sup>

Según Johanna Broda, las excavaciones posteriores en estructuras ceremoniales asociadas a entierros, llevadas a cabo en 1992, en el sitio el Naranjo A (contemporáneo a Cuicuilco) de la isla de Xico, permiten plantear la posibilidad de un culto al agua del lago y al volcán (Popocatepetl) durante el Preclásico tardío, *Xico era según Chimalpain (1965: 155)*, “el lugar de los brujos del agua”. Los habitantes de esta isla seguían teniendo en la época mexica la fama de ser grandes hechiceros, fama que mantuvo la región de Chalco-Amecameca[...]” y relaciona esta supuesta hechicería con las prácticas de los graniceros de la actualidad.

---

<sup>392</sup> *Ibidem*: 146. Entiende Aranda la definición de “centro de culto”, basándose en la establecida por la Dra. Beatriz Barba (1989: 247) como: *un lugar donde se realiza un conjunto de ritos y ceremonias con los cuales se cultiva a los señores sobrenaturales y se les testifica reconocimiento de superioridad y sumisión*: 148.

<sup>393</sup> *Ibidem*: 150-151 citando a Piña Chan (1977): 7.

Lluvia y humedad, propicios para el desarrollo agrícola y fértil de la región, trueno- relámpago- rayo, asociado a esta misma parte femenina, y tierra- calor- fuego- humo en asociación al volcán y en contraparte la masculinidad que falta para la fertilización de la tierra. De nueva cuenta el culto a los cerros, a los montes de los mantenimientos, a las montañas sagradas, a los volcanes reúne la dualidad, la unión entre la tierra y el cielo, entre la tierra y el inframundo, entre el arriba y abajo, situando al volcán, al elemento ígneo al centro, en el ombligo del pensamiento antiguo.

### **3.2.3. La zona norte: Ticomán, Zacatenco y Tlatilco.<sup>394</sup>**

Situados en la sección noroeste de Lago de Texcoco, se ubican tres sitios tempranos importantes dentro del desarrollo cultural de la Cuenca: Ticomán, Tlatilco y Zacatenco. Teniendo como margen norte la Sierra de Guadalupe. Ticomán se clasifica como una aldea, que basó su economía en la agricultura. Es de los primeros sitios de la fase temprana, junto con el Arbolillo y Zacatenco.

Estudiada por Vaillant (1929) el cual establecido una clara secuencia cultural con base en la cerámica. Ticomán inicia su formación durante la fase Zacatenco temprano. Se caracterizó por concentrar a diversos grupos que formaron aldeas dispersas y se conglomeran en una zona que pasará a ser su centro rector. Al parecer la sociedad de Ticomán mostraba una clara diferenciación de clases sociales es decir estaba estratificada.

Los hallazgos en estos sitios tempranos han servido para construir la cronología de la Cuenca de México durante el Preclásico. Entre los materiales descritos por Vaillant se localiza una figurilla de cerámica que es descrita como el Dios del Fuego por Nicholson y por el mismo Vaillant: “El incensario de lava, está muy crudo y la copa

---

<sup>394</sup> Faltaría quizá mencionar algunos otros sitios de temporalidad similar y geográficamente cercanos, pero los consultados no arrojaron evidencias de culto a esta deidad, en cuanto a representaciones en materiales arqueológicos.

(braseo) que porta sobre los hombros ha sido muy quemado. Puede representar al “Dios Viejo”<sup>395</sup>.

Concordando con lo expuesto por Carballo refiere que es identificado como el viejo *Huehuetéotl*, debido a que el cuenco que porta sobre la cabeza, se observa abrasado. Y aunque la figurilla está incompleta, siendo visible únicamente la cabeza a partir del cuello, el braseo, es el motivo o pretexto que da nombre (interpretación) de esta representación en barro crudo. Refiere también que esta figurilla (figura m) fue localizada en contexto familiar, [...] *fue encontrado a nivel del suelo, en un contexto doméstico.*<sup>396</sup>



Imagen 91, Figura m)

Como vemos la pieza elaborada por modelado, presenta las horadaciones para formar los ojos, y la boca, así como pellizcado para las orejas y la nariz. El braseo pequeño que lleva sobre la cabeza no presenta –como las representaciones que hemos visto para la cuenca- decorado o diseño alguno salvo la posible silueta compuesta muy común de las vasijas del periodo al que pertenece.

### **Zacatenco y Tlatilco.**

Investigado en sus inicios por Vaillant (1928-29), al igual que el Arbolillo, Zacatenco es un sitio de Formativo Medio, cercano en ubicación espacial y temporal.

<sup>395</sup> Vaillant (1931). *Excavations at Ticomán* (Vol. XXXII). New York, U.S.A.: The American Museum of Natural History. *The incensario of lava, is very crude and the bowl on the shoulders has been much burned. It may represent the “Old God”*: 392-393 Pl LXXIX.

<sup>396</sup> Carballo, D. *Op cit.* and was encountered above a floor level in a domestic context: 57.

Vaillant define dos culturas para estos sitios: *Zacatenco* y *Ticomán* con ocupación en los tres periodos Zacatenco Temprano. Medio y Tardío y redefiniendo dos fases, Zacatenco Temprano-Medio y Tardío.<sup>397</sup>

Por otra parte Tlatilco, situado dentro de la misma zona que Ticomán es decir en la ribera noroeste del Lago de Texcoco, fue una aldea grande o villa. *Tlatilco habría de ser una villa –o sea un centro regional-, y Zacatenco una aldea.* “En la villa se habría iniciado la diferenciación social probablemente en grupos todavía no definidos en el sentido de castas o clases [...].<sup>398</sup>

El asentamiento en Tlatilco casi al igual que Cuicuilco fue una de las mayores civilizaciones (en dimensión y desarrollo) en la Cuenca de México. Sus orígenes se centran en un desarrollo más temprano que el Arbolillo y Zacatenco (1500 a.C. y 500 a.C.). Las representaciones encontradas en Tlatilco muestran cierta inclinación con aquellas relacionadas con las Olmecas, es decir representaciones con rasgos felinos - *un dios jaguar-* y serpientes aladas que simbolizan la lluvia.

Los orígenes de Tlatilco pueden ser ubicados en un desarrollo más temprano que Ticomán, y se considera es contemporáneo al Arbolillo y Zacatenco. Tlatilco, retoma algunas influencias olmecas provenientes de las tierras bajas. Esta evidencia está presente en la cerámica que muestran representaciones con rasgos felinos, en figurillas y en las vajillas utilitarias.

Nicholson refiere lo siguiente:

Las figuras de piedra del dios del fuego de Ticomán y Jalapazco así como algunos pequeños objetos tallados de Tlatilco, casi agotan la lista de talla de piedra de cualquier complejidad, sin duda provenientes de contextos preclásicos en el centro de México, Los artículos de Tlatilco pueden ser piezas de intercambio. Claramente, nuestra región quedó muy por detrás de otras regiones mesoamericanas en el desarrollo de la escultura monumental.<sup>399</sup>

---

<sup>397</sup> Vaillant, G. (1935). *Excavations at El Arbolillo* (Vol. XXXV). New York, U.S.A.: The American Museum of Natural History: 294-295.

<sup>398</sup> Armillas, P. *Op cit*: 30.

<sup>399</sup> Nicholson, H. (1971). Major Sculpture in Pre-Hispanic Central Mexico. (Gordon F Ekholm and Ignacio Bernal, Ed.) *Handbook of Middle American Indians: Archaeology of Northern Mesoamerica Part 1* (No. 10): 96-97.

Los sitios que inician el poblamiento de la Cuenca de México desde periodos tempranos es decir desde el Formativo inicial e incrementan su crecimiento social, económico y cultural, mantienen una fuerte comunicación basada en el intercambio de productos en los que cada uno desarrolla (explotación de sal, elaboración de objetos de cerámica u obsidiana, cestería, etc. que por lo general esta materia prima es de origen autóctono –local-), de los recursos naturales que está explotando cada uno, y quizá de alianzas vía parentesco, por lo cual muestran similitudes en distintos aspectos económicos, sociales y religiosos.

Este último es evidente en las manifestaciones de culto hacia entidades anímicas y naturales transformándolas en deidades, que tienen la característica de ser parte o pertenecer a estas mismas manifestaciones naturales, pero con una presencia más humana; es decir, no sólo proveen al hombre de los beneficios de sus características buenas, transformadoras en beneficio de ellos, sino que también muestran su lado maligno o destructivo al ser las mismas fuerzas que arrasaron con los habitantes, aldeas y recursos de los que subsistían; aun así lograron que éstos conservaran las ideas religiosas y el culto a estas actividades convirtiéndolas en dioses.

### **3.3. HUEHUETÉOTL EN LA COSTA DEL GOLFO, OAXACA Y EL BAJÍO**

#### **3.3.1. Surgimiento de otras sociedades culturales**

Uno de los aspectos fundamentales para el entendimiento del desarrollo de la población y la cultura en Mesoamérica, son los estudios que hablan de cambios en tamaño y composición de grupos humanos en el pasado, con relación a los distintos modos de subsistencia. Para entender estos cambios, es necesario partir desde la perspectiva de que la evidencia temprana o larga duración, permita llevar a cabo una evaluación del desarrollo en la dinámica demográfica, de los momentos considerados como de transición.

Esta noción de transición demográfica, la entendemos como el estudios de paso por distintos niveles en donde factores diversos influyen en el desarrollo o decadencia

de ciertas sociedades en transición. El paso del sedentarismo a desarrollo agrícola es uno de los factores que permitieron un mejor y mayor desarrollo de ciertos grupos, aumentando su población y, sumándole diversos factores como intercambios comerciales, explotación de recursos naturales, habilitación de espacios para desarrollo interno, asentamientos, perfeccionamiento de vajillas utilitarias y herramientas, etc.

Algunos grupos asentados en zonas geográficas distintas tuvieron este efecto en su transición por el desarrollo cultural, manteniendo contacto en distintos momentos y debido a factores quizá también diversos. Los intercambios entre ellos se ven reflejados en los materiales culturales que devela la arqueología, y entre los cuales se ve el reflejo de distintos aspectos de su ideología.

En el plano religioso la imagen del Dios Viejo del Fuego, *Huehuetéotl* está presente, si bien no para periodos tan tempranos, éste llega a estas zonas poco más tarde, al parecer durante el lapso del rápido crecimiento poblacional y del surgimiento de sociedades clasistas y jerarquizadas.

### **3.3.2. Huehuetéotl en la Costa del Golfo durante el Preclásico**

Las investigaciones tempranas llevadas a cabo a lo largo de la zona de la Costa del Golfo (incluyendo sus sectores norte centro y sur), no describen a detalle excavaciones que contengan elementos relacionados con cultos, o ritos pertenecientes a periodos tempranos de ocupación. A pesar que existen múltiples trabajos que hablan de los primeros asentamientos, éstos se centran en la descripción de formas y tipos cerámicos, secuencias cronológicas y descripciones arquitectónicas incluyendo características generales de los grupos asentados en esta área cultural<sup>400</sup>. En relación a la cosmovisión e ideología, estas descripciones no especifican atributos, relaciones

---

<sup>400</sup> Véase también a Medellín Zenil (1960) Cerámicas de Totonacapan, Exploraciones arqueológicas en el centro de Veracruz. Instituto de antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa; Medellín Zenil (1973) Secuencia cronológico Cultural en el centro de Veracruz, en Huastecos y Totonacos, SMA, México. García Payón (1966) Prehistoria de Mesoamérica, Excavaciones en Trapiche y Chalahuite, Veracruz. Universidad Veracruzana. México; Mario Navarrete (1983) La Cuenca Baja del Actopan, Tesis de Licenciatura en arqueología, Universidad Veracruzana, México.

y/o manifestaciones religiosas de algún tipo en conexión con la zona del Altiplano Central para etapas tempranas.

Investigaciones tempranas llevadas a cabo en la zona de la Costa del Golfo, algunas son reportadas por Medellín Zenil, donde describe los trabajos llevados a cabo en el sitio de Nopiloa (municipio Tierra Blanca, Ver), el cual, establece como perteneciente a la tradición cultural *Totonaca del Clásico tardío* (zona del Totonacapan, centro de Veracruz). Entre los materiales recuperados en excavación menciona pequeñas figurillas en barro que son representaciones del Dios Viejo del Fuego, identificado tanto por su adjetivo (*Huehuetéotl*) como por su asociación al fuego y la vejez, pero identificados para periodos del Clásico, Medellín Zenil no menciona datos semejantes con una temporalidad temprana.<sup>401</sup>

Nelly Gutiérrez y Susan K. Hamilton, refieren los trabajos llevados a cabo en el Zapotal (municipio de Ignacio de la Llave, dentro de la Mixtequilla en pleno centro Totonaco) también del Clásico Tardío y Postclásico. Respecto a su análisis temático e interpretación de sus materiales parten de una suposición que se establece como presente dentro de la tradición cultural mesoamericana, la cual –menciona- que se origina desde el Preclásico.

La religión en toda Mesoamérica, aunque con variantes regionales y temporales, muestra una gran unidad, sobretodo en sus planteamientos más profundos, lo cual permite puntos de comparación entre diversas regiones y épocas distintas, siempre y cuando se proceda con la mayor cautela posible.<sup>402</sup>

Sólo describen una escultura de *Huehuetéotl* –identificada como la escultura 39<sup>403</sup>- y compara la hallada en el Zapotal con las de Cuicuilco.

La figura 39 representa al Dios del Fuego como un viejo con un brasero sobre la cabeza. La figura de un hombre jorobado, de faz arruada y cargando un brasero apareció en Mesoamérica desde el Preclásico Tardío, concretamente en Cuicuilco en la zona de la Cuenca de México. Su imagen se talló frecuentemente en Teotihuacán y las semejanzas entre las obras de dicho

---

<sup>401</sup> Medellín Zenil, A. (1987). *Nopiloa. Exploraciones Arqueológicas*. México: Universidad Veracruzana.

<sup>402</sup> Gutiérrez Solana Nelly y Susan K. Hamilton. (1977). *Las Esculturas en Terracota de El Zapotal, Ver.* México: UNAM: 117.

<sup>403</sup> Imagen tomada de Gutiérrez Solana Nelly y Susan K. Hamilton. (1977). *Las Esculturas en Terracota de El Zapotal, Ver: lámina 77*

sitio y la terracota del Zapotal son evidentes, ya que en ambos casos los cuerpos se redujeron a dos volúmenes principales: el gran rostro y las piernas cruzadas.<sup>404</sup>

Mencionan la aparición de estas esculturas en muchos lugares de la región de la Costa, por lo cual deducen que el culto estaba muy extendido para esta zona; pero únicamente para los periodos del Clásico y Posclásico. Hacen referencia a las representaciones de figuras de ancianos, tanto la de Cerro de las Mesas (centro ceremonial situado también en la Mixtequilla), y las urnas zapotecas con formas de ancianos, las cuales deducen, quizá sean representaciones de esta deidad.



Imagen 92, Huehuetéotl del Zapotal, Ver.

Claro está que comparada con las representaciones de *Huehuetéotl* localizadas en Cerro de las Mesas, Laguna de los Cerros, y algunas otras pertenecientes a colecciones privadas (colección Mr. and Mrs. Goldemberg; Wichita Art Museum; Museo Barbier Mueller, Barcelona) presentan características estilísticas muy similares, destacando un mayor realismo plasmado en las piezas –característica del grado de especialización de los ceramistas- y a diferencia de las teotihuacanas que son más “*cubistas*”, con líneas y trazos tipo muy geométricos y con detalles iconográficos muy

---

<sup>404</sup> *Op cit*: 124.

típicos. Las representaciones de *Huehuetéotl* del Clásico representan a su modo la idea básica de la deidad, sus atributos y su poder en el elemento que representa.

Existe en el museo de Antropología de Xalapa una pieza localiza en Acayucan (figura p) de temporalidad temprana (Formativo), pero no refiere información más detallada respecto a esta escultura.

Imagen 93, Figura p)



Así mismo, en la bodega de esculturas de Teotihuacán se localiza una escultura proveniente de La Joya<sup>405</sup> (dentro del municipio de Medellín de Bravo, Veracruz), descrita de forma escueta en el informe (1937) de Escalona R., refiere que dicha pieza fue localizada en la plataforma monumental al sureste de la pirámide principal. Esta pieza elaborada en basalto oscuro “representa un hombre sentado y agachado”, carga en la nuca “lo que Escalona interpreta como un yugo esculpido”, lo que a su vez podría ser el brasero de la deidad. “En 1994 vi la pieza en la bodega de esculturas de la zona arqueológica de Teotihuacán, entre las esculturas de Huehuetéotl”, este sitios tiene una ocupación temprana (Preclásico Tardío al Clásico).<sup>406</sup>

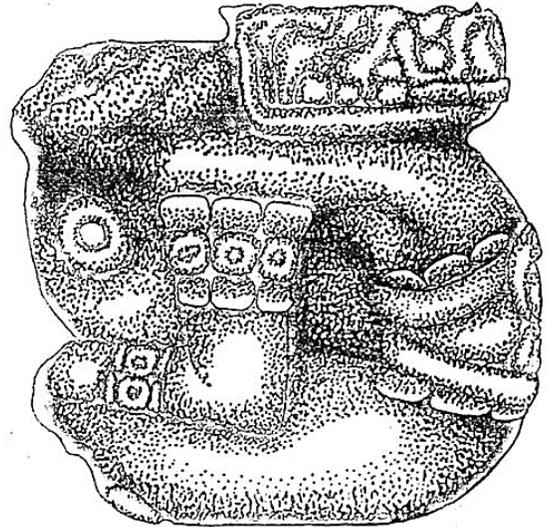
Nicholson describe la tradición de las esculturas de cerámica muy ricas en elementos iconográficos y muy elaborados en su estilo presentes en la zona del Centro

---

<sup>405</sup> FAMSI © 2010: Annick J.E. Daneels.

<sup>406</sup> Información proporcionada por Anick Dannels “*el hombre del yugo*” quien a su vez lo retoma de Escalona Ramos, Alberto (1937). Ruinas de “El Tejar”. Informe rendido a Luis Rosado Vega, Director Jefe de la Expedición Científica Mexicana, acerca de diversos trabajos de exploración en las Ruinas arqueológicas de El Tejar, Ver. Archivo Técnico, Estado de Veracruz, Tomo CXIX, Vol. II. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México D.F.

de Veracruz. Menciona que las culturas del Totonacapan y la región de los Tuxtlas -que preceden a la tradición olmeca-, se entremezclan como una contradicción con elementos de arraigo cultural muy bien definidos. Estas representaciones se van cargando de elementos durante el Clásico.



**Imagen 94. Mapa de las subáreas culturales de la Costa del Golfo e Imagen 95, figura q, Huehuetéotl del sitio de La Joya, Ver.**  
 (Mapa tomado de <http://research.famsi.org/spanish/maps/maps.php?map=gulf%20coast> y la imagen proporcionada por la Dra. Annick Daneels).

En Oaxaca existe una serie de braseros que tienen en su diseño la imagen de un anciano y se alude que son representaciones del *Huehuetéotl*. La representación no sólo dará idea más precisa del tipo de culto o deidad que representen por sí mismos, también hace falta precisar los contextos. El horizonte Olmeca marca la primera aparición en los altos de símbolos evidentemente con significado religioso. Algunos de los mismos motivos comunes en sitios de la Costa del Golfo se presentan en los altos de Oaxaca y otras regiones, formando un sistema pan-mesoamericano de símbolos.

El uso de símbolos en términos generales sugiere intentos de domesticar o controlar los poderes sobrenaturales al asumir sus fuerzas o poderes que intuyen son quienes los rigen. Al plasmar y expresar en cerámica u otros medios diseños representando jaguares, temblores, el rayo, y otros fenómenos naturales de gran poder,

el hombre tomó control de su ambiente y el cosmos en general. “Se ha atribuido la distribución diferencial de los motivos simbólicos hombre-jaguar y serpiente de fuego en la cerámica a distintos linajes o barrios dentro de una comunidad”<sup>407</sup>.

Esta interpretación que hace Pyne es cuestionable; en las Tierras Largas los motivos parecen existir contemporáneamente; aunque perteneciente a distintos linajes podían tener diferentes deidades patronas, sería rara una sociedad en que las creencias se dividieran en dos grupos. Otra posibilidad es la de que, diferencias cronológicas en el énfasis atribuido a cada grupo de motivos; los símbolos posiblemente fueron difundidos de la Costa del Golfo a diferentes regiones donde fueron interpretados y elaborados con sabor local.

### **3.3.3. ¿Huehuetéotl o el Dios Viejo del Fuego en Oaxaca?, aspectos generales tempranos**

El Valle de Oaxaca se ubica en las tierras altas del sur de la República Mexicana, hacia la parte central del actual Estado. Situado en terreno montañoso de la Mixteca Alta a una altitud promedio de 1530 msnm. Se conforma por los subvalles de ETLA hacia el noroeste, de Tlaculola en el oeste y el valle Grande o de Zaachila Zimatlán al sur.

Esta región tuvo una ocupación temprana dando origen al desarrollo en los patrones de estratificación social durante los primeros periodos de ocupación (Formativo temprano y medio) el cual comienza a ser descrito e investigado de manera sistemática gracias a los trabajos multidisciplinario de Kent V. Flannery en 1966 y del cual se desprenden trabajos más específicos como los llevados a cabo por Richard E. Blanton (1978, 1999); Michael Coe (1986), Joyce Marcus (1996), Charles Spencer (1982, 2001) entre otros se suman a las investigaciones previas de Batres (1902), Caso

---

<sup>407</sup> Pyne (1976)

A.( 1931). Estableciendo una secuencia muy temprana de ocupación de esta región desde periodos pre-cerámicos.<sup>408</sup>

Cuenta con una secuencia cultural importante de ocupación durante le Formativo Temprano con la Fase Tierras Largas (1400-1150 a.C.), periodo que cuenta con un complejo cerámico distribuido en todo el valle y para la cual se tienen evidencias de asentamientos agrícolas permanentes, siendo el sitio de San José Mogote el principal de este periodo con una ocupación promedio de 7.8 ha.<sup>409</sup>

Hacia la Fase San José (1150-850 a.C.) existe una permanencia en la tendencia de asentamientos similar a la localizada en San José Mogote, pudiendo distinguir un crecimiento demográfico y cultural (arquitectura y estilos). La presencia de motivos estilísticos olmecoides dice Wiesheu, no hace sugerir que el desarrollo de la desigualdad social y el surgimiento de una organización jerárquica en esta fase, es la consecuencia de los contactos entre Oaxaca y el área metropolitana olmeca en la Costa del Golfo<sup>410</sup>.

En cuanto a los motivos que hacen referencia a las deidades asociadas al panteón mesoamericano, podemos apreciar que la religión en esta región cultural tiene sus características propias y atributos para estos númenes; sin embargo, se ha querido interpretar ciertas formas con elementos propios de algunas deidades más relacionadas al Altiplano Central.

En el libro “Urnas de Oaxaca”, Caso y Bernal<sup>411</sup> describen una serie de braseros procedentes de Monte Albán a los cuales atribuyen ciertas características propias del Dios Viejo del Fuego, así como de urnas definidas como el “**Dios Viejo 5F**”, el cual es

---

<sup>408</sup> Flannery, K. V. (1976). *The Early Mesoamerican Village*. . New York: Academic Press.; (1985). *Guila Naquitz: Archaic Foraging and Early Agriculture in Oaxaca, Mexico*. New York: Academic Press.; (1994). *Early Formative Pottery in the Valley of Oaxaca*. (Vol. Memoirs vol. 27.). Museum of Anthropology, University of Michigan; (2005). *Excavations at San José Mogote 1: The Household Archaeology* (Vol. Memoirs vol. 40). Museum of Anthropology, University of Michigan.

<sup>409</sup> Wiesheu Walbunga (2000). *La zona Oaxaqueña en el Preclásico*. En: *Historia Antigua de México*. Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coord.), INAH- UNAM- Grupo Editorial Porrúa. México: 412.

<sup>410</sup> Wiesheu *Op cit* (2000): 422-423.

<sup>411</sup> Caso Alfonso e Ignacio Bernal. (1952). *Urnas de Oaxaca. Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia II*. México: INAH.

identificable desde las primeras etapas de ocupación del sitio, sin dejar de lado la formación tradicional se relaciona con particularidades del panteón mesoamericano:

Ya en la época II volvemos a encontrar a este dios de los braseros. Es muy curioso notar que en esta figurilla que tiene unas cejas pintadas de negro, lo que es bastante extraordinario en el arte de los pueblos mesoamericanos [...].<sup>412</sup>

**Imagen 96, Representación del Dios Viejo 5F perteneciente a una urna zapoteca similar a las reportadas por Caso y Bernal.**



Para periodos más tardíos mencionan un vínculo estilístico y de culto hacia grupos mayas centroamericanos

Un dios maya y urnas chiapanecas que probablemente representan a este dios, parecen demostrar que el origen del culto debe buscarse en la región de Chiapas y los Altos de Guatemala, por lo que nos explicaríamos su introducción a Monte Albán durante la época II, en la que como sabemos, llegaron abundantes rasgos culturales de Centroamérica a Monte Albán.<sup>413</sup>

Las características que lo vinculan con un dios viejo son similares en cuanto a las generalidades “[...] los 16 ejemplares, representan a un dios viejo que tiene características muy definidas”.<sup>414</sup> Se basa en una urna procedente de Loma Larga, para hacer la descripción de sus atributos concordando con las propias del viejo *Huehuetéotl*, aunque la asociación se dé con la zona del inframundo.

---

<sup>412</sup> *Op cit* 1952: 183.

<sup>413</sup> *Ibidem* 187-188.

<sup>414</sup> [...]el material que conocemos, además de tres urnas encontradas en nuestras exploraciones consiste en un grupo de 11 urnas que se conservan en el Museo Nacional de Antropología... Caso y Bernal *ibíd.*: 188.



**Imagen 97, Imagen 98, Imagen 99, Figuras r) Braseros procedentes de San José Mogote y Montenegro, localizados en el Museo de sitio de Oaxaca.**

Las arrugas del rostro rodeando las comisuras de los labios, la boca hundida, los escasos dientes en ocasiones visible en la boca; sin embargo, estas características denotan las mismas de cualquier personaje de edad avanzada. Presenta también tributos particulares y más elaborados; a pesar de lo cual, es en las generalidades donde se encontraría la conexión con nuestra deidad y la conexión propia que se vincula al elemento ígneo, pues es innegable que se trata de braseros.

A fin de cuentas no se trata de buscar semejanzas, las cuales hacer encajar dentro de esta investigación, sino determinar los orígenes y alcances del culto a esta deidad y las particularidades que le llevaron a su creación dentro de la tradición religiosa mesoamericana.

### **3.3.4. Huehuetéotl en el Bajío y la tradición Chupícuaro**

La problemática suscitada dentro del complejo cultural de la región de Chupícuaro (Guanajuato) se ha caracterizado por una serie de variaciones en cuanto a su interpretación y ajustes en relación con el origen, formación y temporalidad aunados a las relaciones, trascendencia y peso en su ámbito. Estudios llevados a cabo desde los

años 40<sup>415</sup>, devienen en la descripción de atributos y elementos para sustentar la influencia que tuvo en la formación cultural de la Cuenca de México y porciones más al norte y oriente de esta.

Es clara la influencia de este estilo desde periodos muy tempranos de ocupación en la Cuenca de México y que incluye porciones en los Estados de Hidalgo, Morelos y la región del valle Poblano-Tlaxcalteca generaron en cierto momento confusión en cuanto a si era la intrusión de grupos en la zona, era una tradición local con influencia de otros, o quizá fuera a la inversa.

Basándome en los estudios de Veronique Darras en Chupícuaro, donde muestra la existencia de un intercambio e interacción de la tradición del Bajío y la Cuenca de México para el Preclásico, plantea que es más probable la presencia de grupos de filiación Chupícuaro a través del Valle Medio del Lerma. Esta relación se daría básicamente a través de un proceso dinámico de transculturación en ciertos ámbitos de la cultura material y la esfera ideológica.<sup>416</sup>

Más allá de estos distintos enfoques, también se plantea la hipótesis de contactos económicos: en tal óptica, Chupícuaro suele considerarse como un centro de producción cerámica que habría difundido a larga distancia algunas de sus vasijas y figurillas.<sup>417</sup>

Los trabajos previos del Formativo en la Cuenca no sólo por Vaillant (1930, 1931, 1934, 1938) también los de Cummings (1933); Covarrubias (1943, 1950, 1957); Piña Chan (1956) y Noguera (1943), posteriormente en los años 1960, que trajeron consigo similitudes (estilísticas), desde periodos tempranos de influencia olmeca y la relación de éstos con grupos asentados en esta zona. Posteriormente en la década de los 60<sup>418</sup> con trabajos que confluyen en una definición de grupos asentados en las tierras altas del centro, llevan a un ordenamiento particularmente en los rasgos que la cultura madre trajo a esta región, buscando conexión en las zonas de influencia y entre estas franjas

---

<sup>415</sup> Braniff desde 1965, al 2000; Florance, 1993, 2000, Porter, 1969.

<sup>416</sup> Darras (2006) <http://jsa.revues.org/index3105.html> (27/05/2013).

<sup>417</sup> *Ibíd.*

<sup>418</sup> Véase también Bennyhoff 1966; Heizer y Bennyhoff 1958, 1972; Fletcher 1963; McBride 1974; Sanders, Parsons y Santley 1979; Tolstoy et al. 1977; Tolstoy y Paradis 1970; West 1965, Niederberger 1976, 1986.

del centro de Mesoamérica, lo cual trajo consigo la denominación de esta tradición cultural como un marco de referencia más preciso: “tradición Chupícuaro”.

De esta manera, el significado de las similitudes estilísticas entre el conjunto cultural bautizado « Chupícuaro », y los vestigios materiales que recientemente se habían descubierto en la cuenca de México, se planteó desde el principio. Después de 1947 y tras la inundación de una parte del valle, la cultura Chupícuaro permaneció asociada a los límites de los pocos sitios explorados, aun si los muy numerosos hallazgos ilegales realizados en el resto del valle revelaban su dimensión regional. La segunda mitad del siglo xx se caracterizó entonces por cierto desinterés en la región, pese a algunas intervenciones aisladas, aunque muy productivas, en esta área.

Darras expresa que los datos arqueológicos permitieron “separar” la conexión de esta región con la tarasca, la cual muestra mayor correlación hacia periodos tardíos, más aun con los mexicas. Menciona que trabajos llevados a cabo por Helen Perlstein Pollard (1985), en un sitio cercano a Acámbaro, se reconoció ocupación de asentamientos desde el Preclásico, así aunado a los trabajos de Porter se crean dos fases ocupacionales las cuales quedarían enmarcadas entre el 500 y 200 a.C.; posteriormente los trabajos sistemáticos y análisis cerámicos llevados a cabo por Michael Snarkis (1985) arrojan fechamientos (mediante datación de radiocarbono), de una tercera fase del Formativo (Terminal o Protoclásico) denominada Mixtlan.<sup>419</sup>

Charles Florance (1989, 1993, 2000), y Darras (Darras *et al.* 1999; Faugère, Darras y Durllet 2000; Darras y Faugère 2001, 2002, 2003, 2004, 2005<sup>a</sup>), establecen una secuencia cronológica basada en el trabajo previo en el área. Así determinan con sus estudios la existencia de un patrón a nivel arquitectónico y cerámico.

Faltaría mencionar trabajos exhaustivos llevados a cabo en la margen de Lerma medio, y zonas más cargadas hacia el Occidente de México que muestran la existencia de sitios Preclásicos; los cuales ayudaron a comprender mejor el área y determinar la existencia de filiaciones culturales y relaciones territoriales entre grupos tempranos.<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> *Ibid.*

<sup>420</sup> Darras (2006). En el transcurso de estas exploraciones se cartografiaron numerosos sitios preclásicos en las regiones de La Gavia, Salvatierra y Salamanca-Yuriría, alrededor del lago de Cuitzeo, así como en la región de Zinapécuaro (Sánchez Correa y Zepeda 1981, 1982a y b; Contreras Ramírez y Durán Anda 1982; Nalda 1978, 1979, 1981). De la misma manera, el proyecto Atlas Arqueológico de Guanajuato permitió el registro de varios sitios preclásicos (Crespo y Castañeda 1979). Así mismo...los trabajos en el sitio del Barrio y Cerro de la Cruz (Estado de



**Imagen 100. Plano de ubicación de la zona con tradición Chupícuaro (Darras 2006).**

Y no sólo entre áreas circunvecinas, sino con grupos que compartían relación comercial a través de la ruta del Alto Lerma hacia el oriente (quizá uniéndola con una que llevara rumbo a la Costa del Golfo) y con quienes mantuvieron estrecha relación con la región del Valle Poblano- Tlaxcalteca.

La tradición Chupícuaro es evidente desde periodos muy tempranos en la Cuenca de México, en sitios como Ticomán y Cuicuilco. Apunta Darras que dentro de las primeras publicaciones de Porter (1959) señala la presencia de evidencia anterior a la fase Ticomán (500 a.C.); Sin embargo en una publicación posterior (1969) expresa que la tradición Chupícuaro evoca a un carácter más tardío (es decir hacia el 300 a.C.).

---

Querétaro), así como en Santa María del Refugio (Estado de Guanajuato), refuerzan las hipótesis de una extensión del territorio « Chupícuaro » hacia el actual Estado de Querétaro y el centro de Guanajuato (Crespo 1991, 1992; Castañeda, Crespo y Flores 1996; Saint Charles 1996, 1998; Saint Charles y Argüelles Gamboa 1991). El proyecto dirigido por Dan Healan en la región de Ucareo sobre la problemática de la obsidiana, permitió asimismo evidenciar una ocupación preclásica (en Araro y Bartolilla, Estado de Michoacán), cuyas características materiales se inscriben directamente dentro de la tradición cultural definida en el valle de Acámbaro (Healan y Hernández 1999; Hernández 2001).

[...] debido a la fuerte ocupación que prevalecía en la cuenca de México durante el Preclásico temprano y medio, no se podía descartar que la región de Chupícuaro hubiese sido poblada por grupos procedentes de la cuenca misma, quienes habrían progresado a lo largo del río Lerma. Asimismo, esta autora opina que esos grupos pudieron haber llevado consigo sus tradiciones cerámicas y sus cultos. Según Porter, la colonización de la región habría ocurrido entre 400 a.C. y 300 a.C., lo cual correspondería a la fase Ticomán III o Cuicuilco III para la cuenca de México.<sup>421</sup>

Beatriz Braniff sugiere un poblamiento más tardío y se inclina a establecer que es hacia el Preclásico Medio cuando la tradición adquiere mayor significancia y es evidente la relación en cuanto al estilo cultural con el Opeño, identificándolo como el heredero del complejo de Occidente.<sup>422</sup>

Aun a pesar que la evidencia confirma una tradición cultural en las figurillas procedentes de sitios de tradición Chupícuaro y aquellas tempranas de la fase Ticomán I (600 -500 a.C.), en específico las de pedestal o del tipo H4. No se menciona relación alguna de *braseros- efigie* o *vasos- efigie* que denoten un culto específico a la deidad del fuego en estas fases.

La relación que comparte con el valle poblano tlaxcalteca se remota a finales del Formativo Medio-Tarde y Terminal, durante las fases Tezoquipan (300 a.C. a 200 d.C.). Guevara Jonathan difiere en cuanto a la idea de un comercio viable<sup>423</sup> entre estas dos zonas a nivel cultural a pesar de las evidencias en los materiales que describe comparten estos sitios.

La interrelación cultural... para esta área la vemos a través de una serie de variantes, de figurillas, en la fase Texoloc y en la Tezoquipan, que perduran hasta a principios de la fase Tenanyecac. Estos tipos de figurillas principalmente las 4 que aparecen con relativa abundancia en nuestra área

---

<sup>421</sup> *Ibid.* Darras (2006) quien a su vez cita a Porter 1969 pp. 8-11.

<sup>422</sup> Braniff (1996): 60; (1998): 77.

<sup>423</sup> "Para nosotros otro de los aspectos que encontramos, es cierta relación con lo que ha sido llamado el Occidente de México; tanto en las figurillas como en la cerámica, creemos encontrar el origen de estos rasgos, principalmente en la zona centro occidental (Chupícuaro, Guanajuato) para las fase Texoloc, Tezoquipan y Tenanyecac (García Cook, 1973). Estas influencia crearon formas bastante locales que de alguna manera repercutieron en el occidente de México (Kelly 1948, 1945) y que posteriormente reingresaron a esta área durante la fase Tezoquipan y Tenanyecac, por lo cual creemos en una interrelación, sin descartar la idea de comercio que en lo personal no lo consideramos muy viable". Guevara Ruiseñor, J. (1996). Presencia de las culturas del Occidente de México en la región de Tlaxcala. En Á. G. (coord.), *Antología de Tlaxcala* (Vol. Vol I): 359.

creemos unidas a otros rasgos que en alguna forma provienen del centro Occidente y van a producir una serie de variantes muy locales.<sup>424</sup>

Darras menciona al respecto de los trabajos en el valle poblano- tlaxcalteca y la relación con materiales Chupícuaro:

[...] los trabajos realizados en la región de Puebla-Tlaxcala durante los años 1970 interpretan la presencia de elementos de estilo Chupícuaro como el resultado de una influencia externa. Si bien los protagonistas piensan que la influencia del Occidente, y en particular de Chupícuaro, habría generado simultáneamente imitaciones fieles y/o reinterpretaciones locales de conceptos cerámicos, también optan por la idea más general de un intercambio (García Cook 1974, p. 11) o de interrelaciones con sus propias repercusiones en el Occidente (Guevara Ruiseñor 1975, p. 138). Así, según estos trabajos, el surgimiento de nuevos elementos, tales como ciertas figurillas y las orejeras sólidas, a partir de la fase Texoloc (800-300 a.C.), aparecería como un indicio de tales contactos con el Occidente (García Cook *ibíd.*). Estos se habrían iniciado durante el Preclásico medio y habrían perdurado hasta el Clásico, y se expresarían a través de un proceso dinámico de transculturación en ciertos ámbitos de la cultura material y de la esfera ideológica.<sup>425</sup>

Estudios en zonas centrales del Valle de Tlaxcala sitios como Amomoloc, el Tetel, La Laguna, las Mesitas, y al norte corroboran la presencia de material de tradición Chupícuaro y Occidente; y para las fases de Formativo Medio Terminal equiparable a Texoloc y Tezoquipan de Tlaxcala.

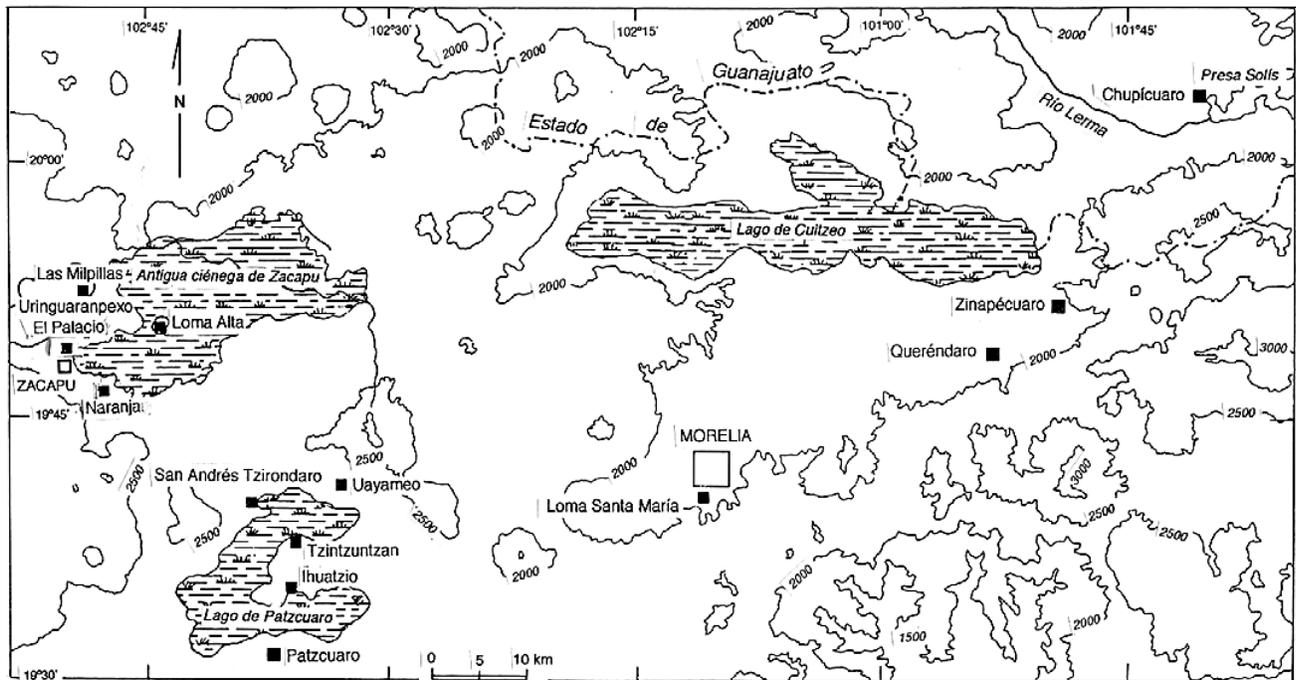
En nuestro segundo horizonte (Texoloc-Tezoquipan), la decoración es de menor elaboración que en la fase Tlatempa y parece descuidada. Los motivos más comunes se basan en elementos de simple geométrica, conjuntos de líneas paralelas colocadas en diferentes ángulos, líneas onduladas, y zigzags. Lo más interesante es el motivo "de paso", a menudo con ascendente y descendente que sugiere un "camino de montaña". Los pasos se pintan más comúnmente en blanco sobre un fondo rojo, o creados mediante la yuxtaposición de engobe rojo y blanco. Aunque el motivo se puede derivar localmente desde prototipos, de la fase Tlatempa, su popularidad en el Formativo tardío oscilaron entre Puebla, a la cuenca de México, a Guanajuato (Aufdermaue r, 1981; Ramírez et al, 2000. Serra Puche et al, 2004). Es muy posible que haya tenido un significado referencial. Aunque la posibilidad de que el contenido icónico entre la decoración Tezoquipan es muy reducida en comparación con la fase Tlatempa, los aldeanos tlaxcaltecas estaban al tanto de su tiempo, a partir de un corpus continuamente cambiante de los motivos que fue ampliamente compartidos en México Central y más allá.<sup>426</sup>

---

<sup>424</sup> *Ibidem*: 360.

<sup>425</sup> Darras *Op cit.*

<sup>426</sup> Lesure *et al* (2013): 235.



**Imagen 101. Mapa de la zona correspondiente a las cuencas lacustres Michoacán (Carot, Patricia 2008. Mapa 1: 26).**

Muy probablemente el culto a la deidad del fuego aparezca de forma más tardía en esta región, no obstante de haber mantenido contacto cultural y comercial no resultó tan significativa para periodos tempranos.

Dentro de las representaciones localizadas en la región del Bajío básicamente para Michoacán, Arturo Oliveros (1976) concuerda, al igual que Matos, en que el culto al fuego (el cual constituyó el centro de su religión) estaba inspirado en las múltiples actividades volcánicas constantes en la zona como denomina “fuego subterráneo” y expresa también que el nombre dado a la deidad asociada a este elemento era *Curicaveri* como “El gran fuego o gran quemador”.

Patricia Carot en sus estudios de la zona purépecha realiza exploraciones en Michoacán (1983-1987), Zacapú- Michoacán (1993-1996) y en el sitio de Loma Alta (1996-2000) ubicado en la ribera de la antigua ciénaga de Zacapu es decir dentro de las cuencas lacustres de Cuitzeo, Zacapú y Pátzcuaro.<sup>427</sup>

<sup>427</sup> Carot, P. (2008). Otra visión de la historia Purepecha. *Estudios Jaliscienses*(núm. 71): 26-40.

Carot expresa que esta zona no niega la relación cultural con la tradición Chupícuaro de un siglo antes de nuestra era, más aún falta –expresa- encontrar la conexión con una ocupación más temprana.

Sólo faltan por encontrar los eslabones para alcanzar la tradición de El Opeño-Capacha, hacia 1500-1200 a.c., como punto de origen aún más remoto. Así se confirmaría arqueológicamente lo que la lingüística ya comprobó: que se hablaba purépecha desde varios milenios antes de nuestra era en todo lo que corresponde actualmente al estado de Michoacán y regiones vecinas.<sup>428</sup>

Carot establece una propuesta para la ocupación de esta zona lacustre, en donde existe presencia de grupos que mantienen largas relaciones con rupturas debidas a movimientos migratorios entre esta zona, el norte y de vuelta. Mediante los datos arrojados de investigaciones en el área establece una fase ocupacional con un importante apogeo cultural (evidente en la arquitectura, escultura, cerámica) y definido como fase Loma Alta (con una temporalidad del 100 a.C. al 550 d.C.).



**Imagen 102, Figura f) Antiguo dios del fuego tarasco, toba, tradición Loma Alta (100 a.C.-250 d.C.).**



**Imagen 103, Curicaveri del Posclásico. ([portalacademico.cch.unam.mx/historia de michoacan](http://portalacademico.cch.unam.mx/historia-de-michoacan) )**

<sup>428</sup> Carot *Op cit*: 27.

Se caracteriza por el perfeccionamiento de estilos iniciados durante las fases anteriores (Chupícuaro y Morales) y alcanzando altos niveles artísticos y a nivel iconográfico.<sup>429</sup> Dentro de esta misma tradición localiza en un altar, una fosa con una serie de esculturas, entre las que destacan una que asemeja a *Huehuetéotl*, así como esculturas fálicas, el contexto ritual está asociada a elementos ceremoniales de clausura de un edificio pero la temporalidad es del Clásico (550 d.C.).

Fueron depositadas en el marco de una ceremonia de clausura de gran magnitud, alrededor de 550 d.C., en una fosa circular de 4 m de diámetro y de 1 m de profundidad construida especialmente para esta ocasión en medio de un pequeño altar ubicado en la parte suroeste del sitio. La mayoría de ellas habían sido previamente “matadas”, es decir, ritualmente quebradas.<sup>430</sup>

Relaciona el estilo a una tradición de Occidente, basándose en las aportaciones de Eduardo Williams quien lo vincula con cierto al culto a divinidades mesoamericanas desde el Formativo Medio.

Entre las divinidades afines a la tradición mesoamericana se reconoce la de un viejo dios del fuego, idéntico a las representaciones de *Huehuetéotl* en la cuenca central; probablemente se trata de un antiguo *Curicaveri* (fig. 7), la divinidad más importante de la religión tarasca en el posclásico, el dios del fuego y de la guerra, el que acompañó, como lo veremos, a todo lo largo de su peregrinación a los grupos que regresaban del norte.<sup>431</sup>

### 3.3.5. Huehuetéotl en el Occidente de México.

La relación que guarda el Bajío con el Occidente de México es no sólo de vecindad sino de la particularidad de compartir elementos culturales con zonas temporales para el espacio mesoamericano. Esta subárea cultural se ubica en la porción centro occidental de la República Mexicana y abarcaría los estados de Jalisco, Colima, Michoacán, Nayarit (existe aún discusión si la porción noroeste del estado de Guerrero y el sur de Sinaloa quedarían incluidos dentro de esta subárea).

---

<sup>429</sup> *Ibidem*: 28-29.

<sup>430</sup> *Ibid.*

<sup>431</sup> *Ibid.*

El Occidente de México abarca distintos complejos naturales, fue dividido por West (1964) de acuerdo a las variantes naturales dentro del ámbito geográfico: La Mesa Central, La Sierra Madre Occidental, La Cordillera Neovolcánica, Las tierras bajas costeras del Pacífico, El sistema del Lerma-Santiago, Área del desagüe del Pacífico Central de México.<sup>432</sup>

Los trabajos arqueológicos en el Occidente se centran en las investigaciones desde Jorge Acosta (1939), Schöndube (1972, 73, 74, 80), Isabel Kelley, entre otros. Retomando una cita de Williams, donde menciona que Meighan expresa respecto de esta región y su tradición cultural:

La historia arqueológica del Occidente de México concierne a dos tradiciones culturales bastante distintas entre sí y a su interacción (o falta de ella). En un lado tenemos básicamente la tradición mesoamericana, con su larga historia y continuidad de los elementos más importantes de la vida humana... por el otro extremo tenemos la tradición que ha llegado a considerarse como el Occidente de México, ejemplificada por la cultura de las tumbas de tiro [...]<sup>433</sup>

Si bien apunta Williams, este enunciado se aplicaría para ciertas temporalidades y refiere a Weigand y Foster en la idea que “[...] la civilización mesoamericana tuvo múltiples zonas nucleares, todas las cuales florecieron en estilos regionales distintivos”<sup>434</sup>

Al llevar a cabo el análisis de piedra (escultura) de una amplia colección de elementos, Williams define no solamente el estilo y las características propias plasmadas en este material, sino también la interpretación que se da de ella, la cual es parte integradora del sistema cultural mesoamericano.

Williams cataloga la escultura en grupos y subgrupos de acuerdo a los atributos compartidos, como el menciona la clasificación se basó en describir los tributos formales y características *representacionales presentes* en la escultura. Así llega a

---

<sup>432</sup> West, R. (1964) Surface configuration and associated geology of Middle America. Handbook of Middle American Indians. Robert Wauchope. Vol. I, University of Texas, Press.

<sup>433</sup> Williams, E. (1992). *Las Piedras Sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán: 21-23, quien lo retoma de Meighan (1974: 1260).

<sup>434</sup> *Op cit*: 23.

establecer un análisis estilístico, sus conexiones externas y la cronología establecida para estas piezas, y su interpretación iconográfica.

Entre los temas iconográficos definidos en éste análisis el quinto corresponde a los Braseros Antropomorfos, cuya procedencia se ubica en Jalisco, Colima y Michoacán. Los interpreta de forma directa como una representación del Dios de Fuego o del fuego como elemento sagrado.

*Existe alguna evidencia, tanto arqueológica como etnohistórica, de prácticas religiosas centradas en el culto a una deidad del fuego en el Occidente de México. Entre la evidencia arqueológica para esta práctica, tenemos un incensario de Colima hecho de arcilla café rojiza con una vasija removible[...] Aunque esta figura antropomorfa carece de los atributos de vieja edad característicos de Huehuetéotl, su forma general y postura recuerdan los viejos braseros de Teotihuacán, que generalmente representan a un hombre viejo identificado como Huehuetéotl.<sup>435</sup>*

**Imagen 104, Vasija procedente del Chanal, Colima para el Posclásico, probable representación de un brasero Huehuetéotl, nótese el color amarillo característico de la deidad, la máscara de un anciano (la parte baja de esta da el aspecto de ser las arrugas faciales) o aspecto simbólico de renovación, así como la posición sedente con las manos sobre las rodillas, característica del dios. (MMA New York).**



**Imagen 105, representación tardía de vasija-efigie de Huehuetéotl de procedencia desconocida.**

<sup>435</sup> Williams *Op cit*: 64.

Estas interpretaciones no solamente se basan en la constante actividad física a la que están expuesta estas zonas del Occidente mexicano, sino también a la importancia que se le dio a este elemento desde periodos tempranos y que de acuerdo a la Relación de Michoacán del siglo XVI, menciona Williams, se menciona a un sacerdote que expresó tener a su cargo el llevar leña para los templos: “Tal era la importancia del dios del fuego en Michoacán, que el principal sacerdote tenía a su cargo la leña para el fuego del dios, así como de las insignias”.<sup>436</sup>

La temporalidad referida para esta escultura y su tradición estilística dentro del análisis de Williams se centra básicamente en una muestra del periodo Clásico, no reportando a la fecha elementos de temporalidad temprana en este material.

### **Conclusiones de Capítulo III**

Aunado al desarrollo social, el hombre se agrupa en asentamientos cada vez más concentrados fundando Villas y Pueblos, en torno de los cuales gira su base económica y política. Este incremento demográfico fue un elemento más que dio pauta al desarrollo tecnológico, al conocimiento, al control de intercambios internos, al avance y redistribución de productos naturales y su manejo, para posteriormente de forma gradual el intercambio externo. Son distintos los centros que observan este desarrollo y mejoras en los medioambientes internos y los aprovechan para su explotación.

Dentro del aspecto simbólico este incremento poblacional aunado al desarrollo social y económico interno sufre también un cambio rápido en las formas de interpretación de los fenómenos climáticos, naturales y anímicos, lo cual trae como consecuencia el surgimiento de primeras manifestaciones religiosas fundamentadas en cultos ya no sólo en entidades anímicas, sino también en entidades físicas como los cultos locales (en animales) una especie de totemismo sagrado.

---

<sup>436</sup> Cita de Craine y Reindrop (1970: 21-21), en Williams *Op cit*: 65.

Las emisiones piroclásticas que tuvieron algunos volcanes hacia finales del Formativo<sup>437</sup> y la imagen visual en el paisaje cotidiano de montañas humeantes de que eran testigos algunos grupos tempranos, dan cuenta de la magnitud en el imaginario colectivo del hombre sobre el elemento ígneo, esta idea refiere a la intensa actividad “simultanea” que tuvieron distintos volcanes en territorio mesoamericano, por ello no es complicado imaginar la expectación causada ante tales fenómenos geológicos.

Hacia el 900-600 a.n.e., sitios con una temporalidad temprana (Formativo medio) como son Amomoloc, La Laguna, en Tlaxcala; Tetimpa en Puebla; Copilco, Ticomán, que no presentan arquitectura monumental, evidencian en sus materiales arqueológicos el surgimiento de deidades, los cuales tuvieron un papel importante para dar entendimiento a la integración religiosa, a través prácticas privadas, ligadas a contextos domésticos. Si bien estas manifestaciones inician con cultos de tipo “totémicos” como el “culto al tejón”, al que concordando con Lesure y vinculado con la mitología mesoamericana, describiría como un “*culto al tlacuache*”, para ciertas áreas de la región poblano –tlaxcalteca. Es clara la existencia de estas deidades expresadas a través de *vasijas efígie* o figurillas que cumplen con la doble función: representar mediante el símbolo a la deidad y al elemento que es le es benéfico.

Puebla-Tlaxcala es una de estas regiones donde esta forma de expresión es evidente. Durante las fases correspondientes para esta región: Tlatempa y principios de la fase Texoloc, es decir entre el 800 al 350 a.n.e., son las deidades relacionadas con elementos de la naturaleza como el fuego y el agua las primeras que toman forma humanizada a las cuales las convierten en deidades. Conforme el desarrollo social,

---

<sup>437</sup> Nota: para tal efecto ver algunos artículos referentes a distintos procesos eruptivos de algunos volcanes en México desde 3000 años a.P. Castro Geovea Renato y Claus Siebe. (2007). Late Plesitocene-Holocene stratigraphy and radiocarbon dating of la Malinche volcano, Central Mexico. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*(No. 162), 20-42. Giovanni Sosa-Ceballos, et al. (2012). A caldera-forming eruption ~14,100 14C yr BP at Popocatepetl volcano, México: Insights from eruption dynamics and magma mixing. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*(No. 213- 214), 27- 40. Rodriguez, Sergio Raul et al. (2012). The Quetzalapa Pumice: a voluminous late pleistocene rhyolite in the eastern Trans-Mexican Volcanic Belt. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*(No. 113), 177- 212. Siebe, C. (2000). Age and archaeological implications of Xitle volcano, southwestern Basin of Mexico-City. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*(No. 104), 45-64. Siebe, et al (1995). Repeated volcanic disasters in Prehispanic time at Popocatepetl, central Mexico: Past key to the future? *Geology*, v. 24(No. 5), 399-402. Sieron Katrin and Claus Siebe. (2008). Revised stratigraphy and eruption rates of Ceboruco stratovolcano and surrounding monogenetic vents (Nayarit, Mexico) from historical documents and new radiocarbon dates. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*(No. 176), 241-264.

económico y político va incrementándose, por ende diseminando estas manifestaciones ideológicas alcanzando su máximo apogeo en periodos posteriores, enriquecidos por otros elementos producto del intercambio de ideas locales, materias primas y creencias locales.

Grupos con ocupación temprana parecen responder a las demandas de este tiempo, integrando a sus sistemas de intercambio, mediante redes y caminos de comercio bienes de circulación supra-regional y el conocimiento del simbolismo religiosos y ritual. En el mapa de volcanes activos durante estas primeras fases del desarrollo mesoamericano, concuerda con aquellos sitios que muestran en sus contextos evidencia de la presencia del Dios Viejo del Fuego, por tanto el culto parece responder inicialmente a una expresión privada que dio inicio en las viviendas, en las cocinas cercanas al *tlecuil* (tres piedras) u hogar.

El caso del fuego constituyó parte esencial para las transformaciones de sus actividades cotidianas, es dentro de los hogares donde se aprende a manejarlo y a venerarlo. Si bien el culto a estas entidades anímicas surge en el seno de las viviendas, donde el fogón, artificio de las transformaciones da cuenta de ello al modificar los alimentos y todo aquello que era presa del calor; la forma humana que adquirió comenzó a ser plasmada en figurillas elaboradas en arcilla, que captaran la esencia misma del elemento y la igualaran al semejante. Adquirió así el fuego rostro, cuerpo y función, pasando de ser un símbolo dominante, un elemento importante para reforzar la idea que se tenía del fuego sagrado.

Dice pues la historia: sabiendo pues el señor de aquel pueblo de Naranjan, llamado Ziranzirancamaro que era venido a aquel monte susodicho hireti-ticátame y que había traído allí a Curicaueri su dios en Uringuaran-pexo, -dijeron a este señor en Naranjan: "Hiret ticátame trae leña para los fogones de Curicaueri". Todo el día y la noche ponen encienso en los braseros o piras los sacerdotes y hacen cirimonia de la guerra y van los dioses de los montes.

Fray Gerónimo de Alcalá

RELACIÓN DE CEREMONIAS Y RITOS Y POBLACIÓN Y GOBERNACIÓN DE LOS INDIOS DE LA PROVINCIA DE MICHOACÁN

Relaciones de Michoacán

## **CAPÍTULO IV: UNIDADES ARQUITECTÓNICAS EN CANTONA CON LA PRESENCIA DE HUEHUETÉOTL Y ELEMENTOS ASOCIADOS AL CULTO AL FUEGO (REPRESENTACIONES DE LA DEIDAD Y BRASEROS)**

### **4.1. EXPLORACIÓN EN JUEGOS DE PELOTA (CJP6-1993-94, CJP9 -2004)**

#### **4.1.1. La importancia del Juego de Pelota en Cantona**

La conformación de la distribución en Cantona hace referencia a un patrón de asentamiento concentrado (tanto en unidades habitacionales como en unidades arquitectónicas) con espacios delimitados por muros, un detallado control de los accesos, la asimetría en la arquitectura entre otros como características básicas, dan muestra y describen el aprovechamiento que se tuvo de cada metro cuadrado y el tipo de organización durante el tiempo ocupacional en el sitio.

Entre estas características, existe una que mezcla la religión con la arquitectura: la importancia que se le otorgó al juego de pelota.

Los juegos de pelota en Cantona no muestran una arquitectura similar al interior de los mismos, es decir que "[...]no existen dos canchas iguales",<sup>438</sup> éstos quedan conformados arquitectónicamente dentro de unidades definidas como "conjuntos arquitectónicos alineados", "[...] integrados por una pirámide, una o dos plazas y una cancha de juego de pelota –conjuntos arquitectónicos definidos como "tipo Cantona"-

---

<sup>438</sup> Zamora Rivera, M. (2004). Ubicación, descripción y análisis de los juegos de pelota en Cantona, Puebla. *Revista de Arqueología. México. INAH*. (No. 34): 62

[...]; así mismo presentan un patrón arquitectónico distinto en la clasificación y distribución de los juegos de pelota “[...] que no forman conjuntos alineados”.<sup>439</sup>

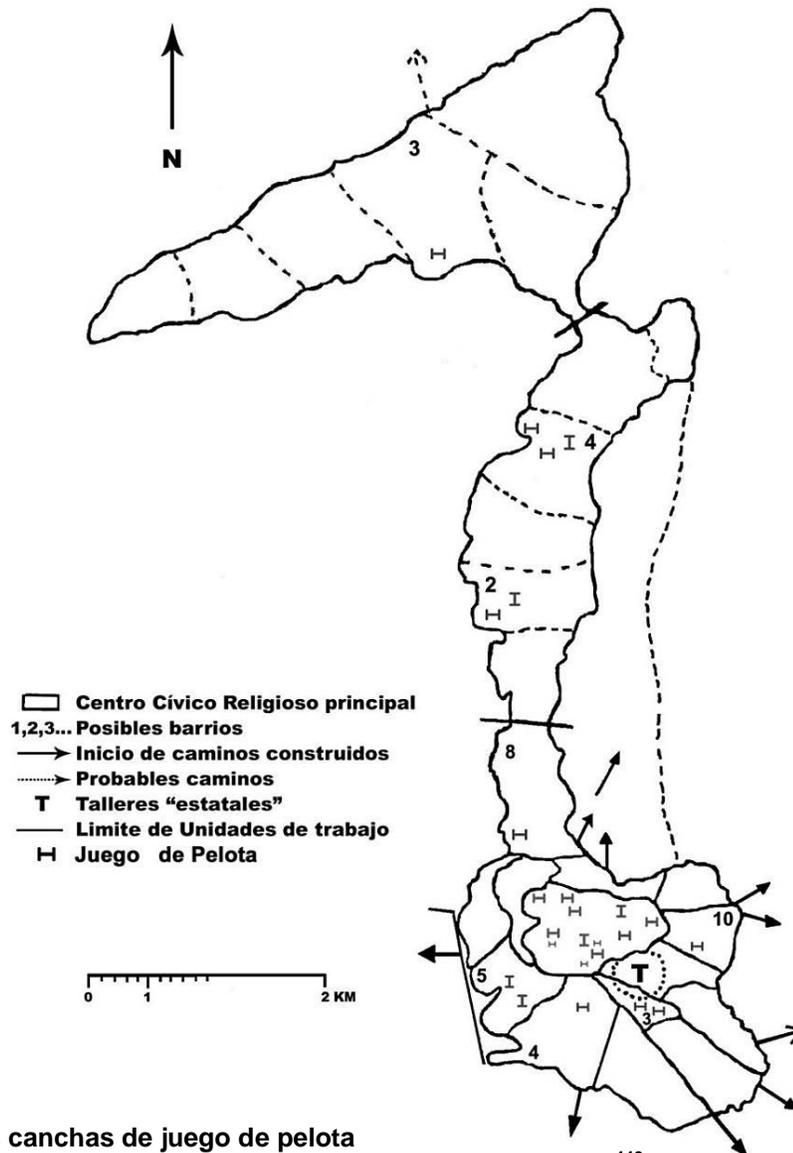


Imagen 106. Ubicación de las canchas de juego de pelota al interior del asentamiento (García Cook 2003 y adaptado por Zamora, 2004).<sup>440</sup>

A la fecha, se tienen ubicados, catalogados y sondeados 27 juegos de pelota, distribuidos en todo el asentamiento, “doce de las canchas se encuentran concentradas

<sup>439</sup> Martínez Calleja Yadira. (2004). Cantona: avances y resultados en el estudio de su patrón de asentamiento. *Arqueología* (No. 33): 126.

<sup>440</sup> Nota: en la imagen no se muestra el juego 26 y el juego 27.

dentro del centro cívico-religioso principal. El resto se localiza al interior de barrios que presumiblemente existen dentro del asentamiento”.<sup>441</sup>

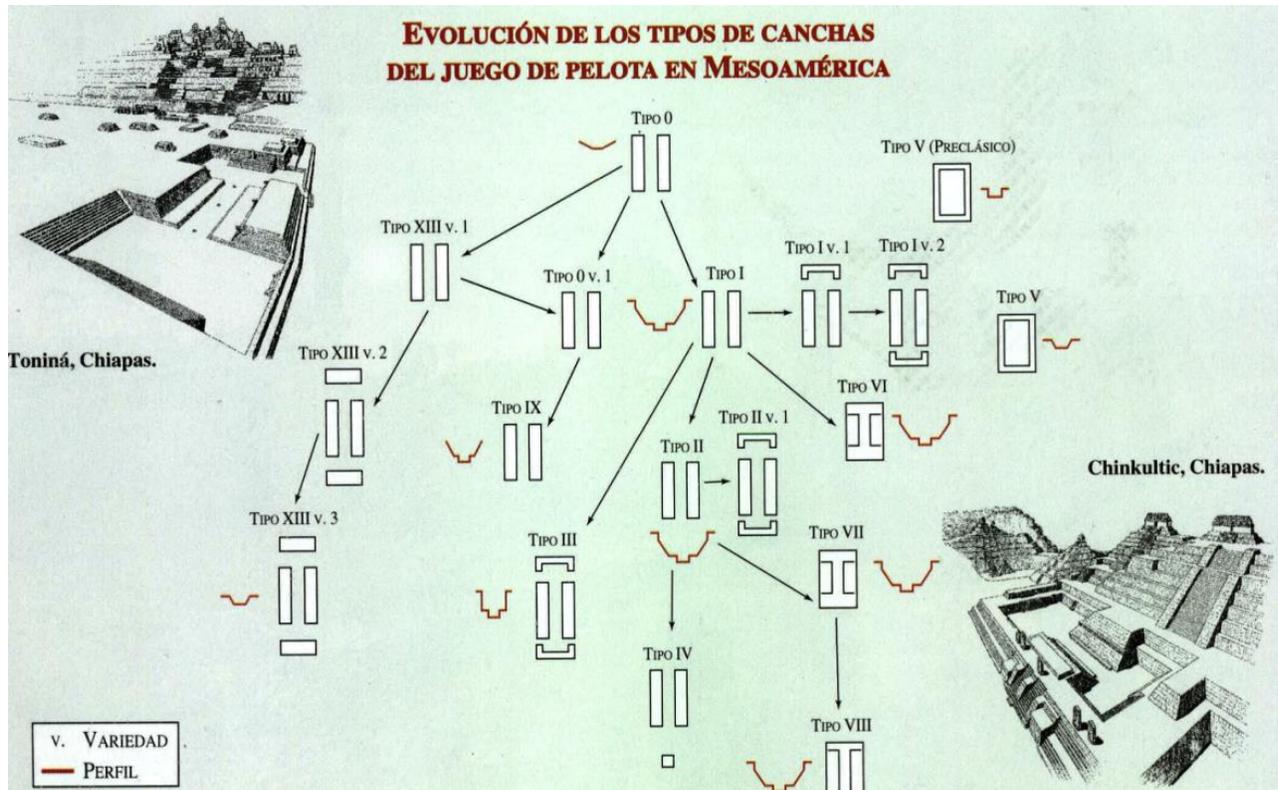


Imagen 107. Esquema evolutivo de la forma de los juegos de pelota mesoamericanos, (Taladoire, Arqueología Mexicana 2000).

Su uso ha sido fechado no sólo a partir del análisis cerámico derivado tanto de los recorridos de superficie como del sondeo-excavación en las canchas, pirámides y altares que forman estos conjuntos, sino también a través de análisis de muestras de carbón ( $C^{14}$ ) de los cuales se tienen más de 100 muestras de datación de este tipo.

La conformación tipológica de las canchas ha sido utilizada para comparación, con base en la establecida por Taladoire<sup>442</sup> (véase esquema anterior) por la similitud y correspondencia con las localizadas en Cantona, a lo que la descripción de su distribución (por unidad de exploración) dentro del sitio, no concierne a su sucesión temporal.

<sup>441</sup> *Ibid.*

<sup>442</sup> Taladoire, E. (2000). El juego de pelota mesoamericano. Origen y desarrollo. *Arqueología Mexicana*, Vol. VIII (No. 44).

En la Unidad Norte sólo han sido localizadas dentro del Barrio III, dos canchas de juego de pelota con una orientación poniente –oriente (17).<sup>443</sup> En la Unidad Central se ubican cinco concentradas en dos posibles barrios.

Dentro del Barrio II se localizan las canchas número 12 norte-sur y número 20 oriente- poniente; al interior del Barrio IV, la cancha 19 con orientación norte-sur, además del Conjunto Juego de Pelota 15 y la cancha 24, ambas con orientación oriente- poniente.<sup>444</sup>

La Unidad Sur es donde se concentra la mayor parte de los conjuntos con juegos de pelota y canchas aisladas, alternado algunas en su disposición con áreas básicamente de carácter cívico-religioso (por ser donde se ubica la Acrópolis).



Imagen 108. Representación de juego de pelota, Códice Borbónico ([www.famsi.org/investigación/códices/borbonico](http://www.famsi.org/investigación/códices/borbonico))

En el centro cívico-religioso principal de la ciudad, con una superficie de 80 ha., existe un total de doce canchas para juego de pelota; dos con orientación norte-sur –la 4 y la 6-: y diez con ubicación oriente-poniente –las número 1, 2, 3, 5, 7, 8, 18, 21, 22, 23-. También en la unidad sur, pero fuera del centro cívico religioso existen siete canchas ubicadas dentro de barrios.<sup>445</sup>

El juego de pelota forma parte de un complejo ritual con connotaciones simbólicas muy cargadas de aspectos religiosos y míticos, ya que el juego en sí mismo no sólo implicaba una explicación para el movimiento de la pelota, sino también el papel que jugaban los contendientes, el proceder y supervivencia tanto del vencedor como del derrotado.

<sup>443</sup> Contracción para definir las como Conjunto Juego de Pelota No.

<sup>444</sup> *Ibidem* (2004): 64.

<sup>445</sup> *Op cit* 2004: 64.

Entre los aspectos simbólicos a tomar en cuenta y que estarían vinculados con rituales asociados al fuego y quizá a la imagen de *Huehuetéotl- Xiuhtecuhtli* son:

- a. El sentido de la dualidad cosmogónica, por el vínculo presente en el juego, como un devenir constante del paso del tiempo día-noche “[...] una batalla entre la vida y el inframundo”.<sup>446</sup> La participación en esta actividad lúdica representó el constante mantenimiento del orden cósmico y la regeneración.

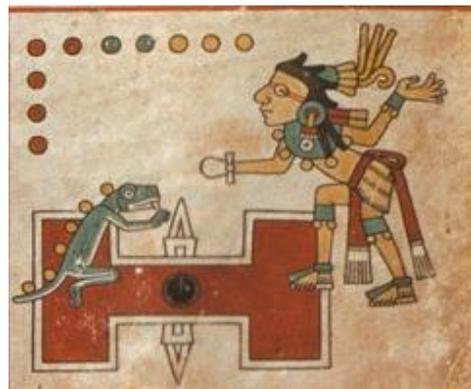
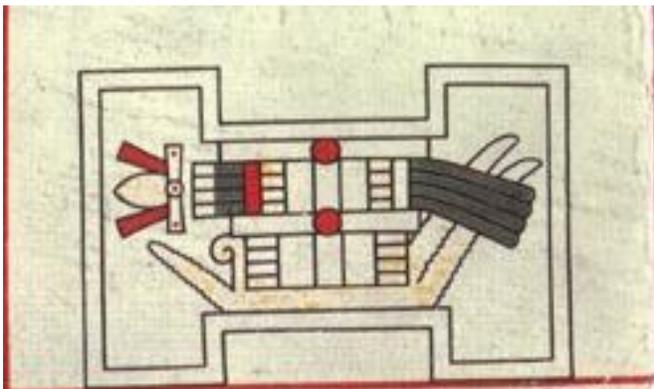
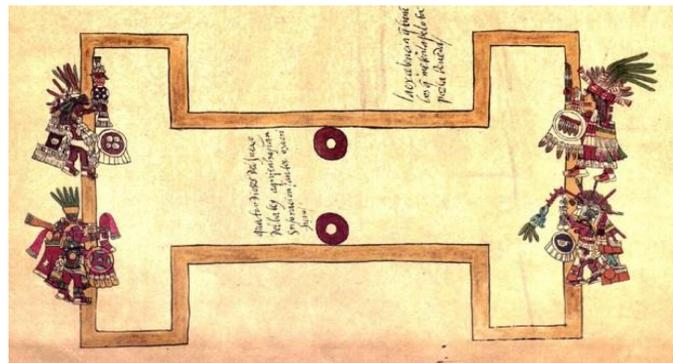


Imagen 109 e Imagen 110. Representaciones de juegos de pelota Códice Laúd y Fejérváry-Mayer respectivamente. ([www.famsi.org/investigación/códices/](http://www.famsi.org/investigación/códices/)).

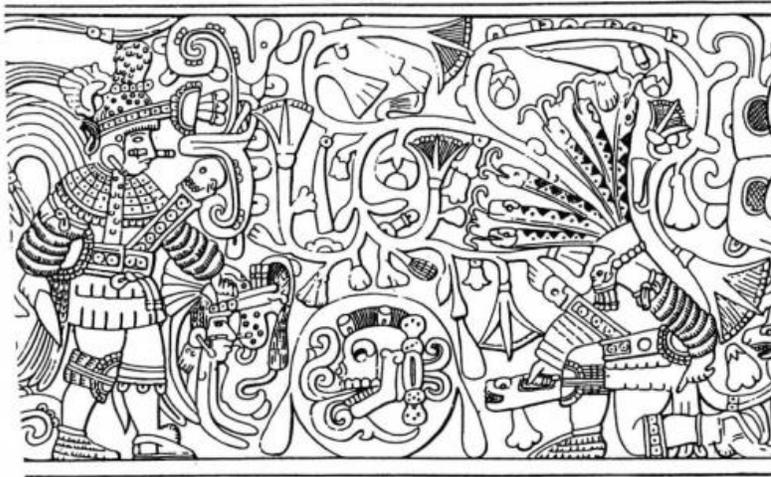
Imagen 111. Representación de juego de pelota Códice Borbónico. ([www.famsi.org/investigación/códices/](http://www.famsi.org/investigación/códices/))



- b. La astronomía es un aspecto simbólico ligado al juego de pelota, donde la pelota representa al sol y, su vaivén en el juego, los movimientos solares en su transcurso diario, durante los periodos de salidas, puestas de sol, solsticios y cuartos de año.<sup>447</sup>

<sup>446</sup> Taladoire y Closenet: 173.

<sup>447</sup> Sánchez Nava, comunicación personal, nov 2013.



a



b



**Imagen 112. Sacrificio humano por decapitación.**  
 a) Chichén Itzá, banqueta del Gran Juego de Pelota (detalle);  
 b) Palma de Aparicio (Veracruz); c) Palma de El Tajín  
 (Tozzer 1957)

- c. La fertilidad es un aspecto importante y vinculado con los juegos de pelota. Bradley<sup>448</sup> asevera la conexión entre el juego de pelota y las representaciones iconográficas del maíz durante el periodo Formativo. Otros aspectos confirman que en el Tajín (sitio arqueológico del Clásico veracruzano, el cual daba gran importancia al juego de pelota) el sacrificio de un jugador de pelota aseguraba la renovación del pulque, el cual a su vez está ligado a aspectos rituales con *Xiuhtecuhtli* o con elementos agrícolas.

<sup>448</sup> BRADLEY, DOUGLAS E.; & PETER DAVID JORALEMON (1993). The Lords of Life: The Iconography of Power and Fertility in Preclassic Mesoamerica (exhibition catalogue, February 2-April 5, 1992 edition). University of Notre Dame, IN: Snite Museum of Art; and BRADLEY, DOUGLAS E. (1997). Life, Death and Duality: A Handbook of the Rev. Edmund P. Joyce, C.S.C. Collection of Ritual Ballgame Sculpture. Snite Museum of Art Bulletin, Vol. 1. Notre Dame

Imagen 113. Estela 21 de Izapa, Chiapas, perteneciente al Clásico- Temprano, donde se muestra el sacrificio humano ligado a la fertilidad. (Graulich Michael. 2003. Arqueología Mexicana No. 63)



Imagen 114. Tablero 4 Juego de Pelota Sur, Tajín  
(<http://www.arqueomex.com/S2N3nMentirasVerdades120.html>)

d El sacrificio humano es otro de los aspectos importante dentro del simbolismo religioso asociado al juego de pelota. Un claro ejemplo de ello se advierte nuevamente en los tableros que circundan la cancha principal del juego de pelota en el Tajín, en donde se observan las escenas de sacrificio por decapitación de lo que se ha interpretado como jugadores de pelota.

Michael Graulich menciona que existían los sacrificios de imágenes o representaciones de los dioses, *ixiptlas*<sup>449</sup>, los cuales eran víctimas que “morían” para poder renacer –los dioses- a través de ellos.

Muchos de los dioses eran ellos mismo *ixiptlas* de otra cosa: el agua, la tierra, el fuego, el maíz, los astros, etc.; tal vez eran estos, ante todo, los que eran regenerados y vivificados.<sup>450</sup>

De igual forma menciona que una víctima era sacrificada por motivos distintos, pero siempre con la finalidad ligada a los dioses:

Una misma víctima podía morir para expiar y sobrevivir en el más allá; para hacer morir y renacer a una deidad ya lo que encarnaba, así como a su propio “señor”, su sacrificante, para alimentar y “vivificar” a una deidad; para sostener la bóveda celeste; para fecundar la tierra, para aplacar a los dioses, para darles gracias, reconocer su superioridad y poner de manifiesto la dependencia del hombre.<sup>451</sup>

Estos aspectos simbólicos se encuentran resumidos en los juegos de pelota en Cantona, los cuales podremos ir observando en el desarrollo y descripción de éstos.

#### **4.1.2. Exploración en el Juego de Pelota No. 6**

El Conjunto Juego de Pelota 6 se ubica en la Acrópolis o Centro Cívico-Religioso principal de la ciudad, a menos de 30 m al norte de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra. Es una unidad arquitectónica clásica o tipo Cantona, es decir que es de las pocas alineadas, con orientación norte-sur, pirámide-plaza-cancha. La pirámide o estructura principal, se sitúa al norte, seguida por una plaza con altar y la cancha del juego de pelota que cierra al sur.

Considerado como uno de los juegos de pelota más antiguos de Cantona, su temporalidad se ubica hacia principios del Clásico.

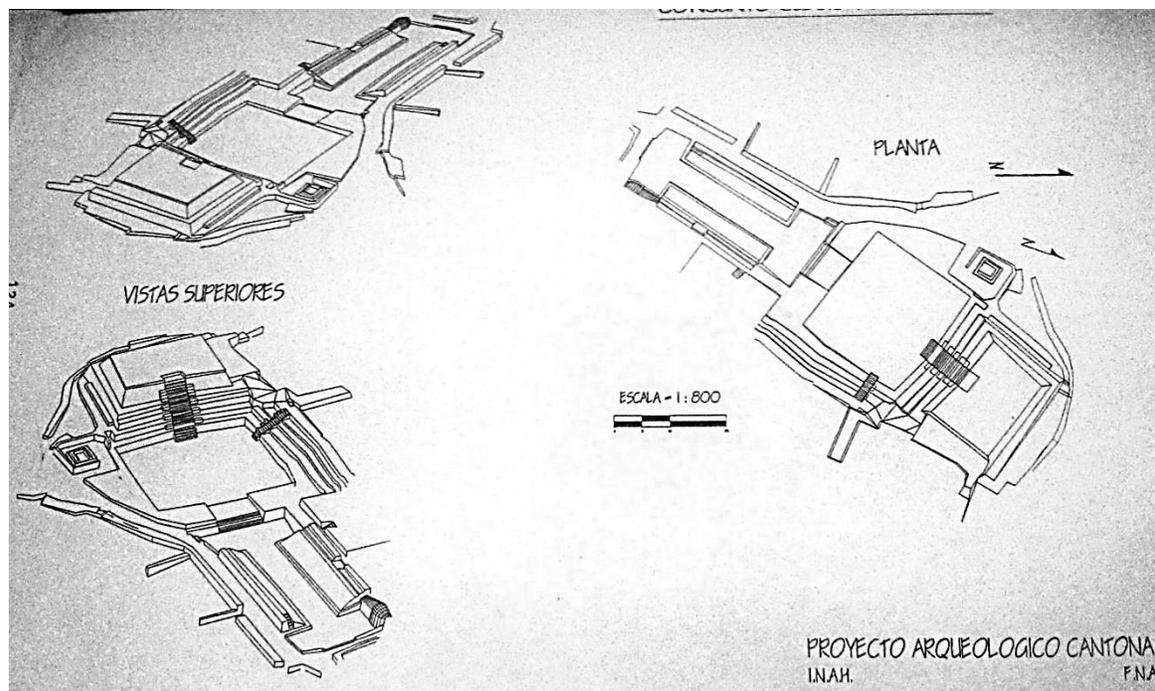
---

<sup>449</sup> Erick Wolf describe el término *ixiptla* como una representación o disfraz del dios, que portaba una víctima a sacrificio, no necesariamente humano, ya que una representación elaborada en lamillas era “victimizada” al ser consumida (devorada). Wolf (2001) *Figurar el poder ideologías de dominación y crisis*. CIESAS, México: 220-221.

<sup>450</sup> Graulich, M. 2003. *Op cit*: 18.

<sup>451</sup> *Ibidem*: 19.

[...] entre el 300 y 700 d.n.e.; pertenece a la fase Cantona II. Su orientación es de 30°azimutales; la cancha mide 36.85m de largo y 5.5m de ancho. Sus laterales tienen banqueta y talud con una inclinación que va entre 28° y 30°, es semejante a las canchas tipo IX de Taladoire.<sup>452</sup>



**Imagen 115. Isométrico del Conjunto Juego de Pelota 6 Cantona, Puebla.  
(García Cook Ángel y B. Leonor Merino Carrión. 1997 fig 86a: 124.)**

El Conjunto Juego de Pelota 6, fue intervenido para su investigación en 1993 por la arqueóloga Laura Castañeda, en casi toda su extensión. A principios de agosto de ese mismo año, cuando inicia los trabajos de exploración de la estructura 1 (pirámide) del CJP 6, en las intervenciones del lado oriente, observó la alineación de una posible “cista” de 1m<sup>2</sup> aprox., delimitada por lajas de cantera. En esta área se localiza un entierro múltiple (lo referencia como entierro 8), el cual contuvo una gran cantidad de huesos quemados.

En la exploración de la estructura 1 se continuó explorando las piedras alineadas en círculo, observando otro tipo de alineación en un cuadrado 1 x 1 con lajas de cantera, decidí excavar dentro y se encontró (sic) bastantes huesos quemados, posteriormente tuve que extenderme ya que se observaron

<sup>452</sup> Zamora, *Op cit*: 69

huesos largos a una profundidad de 1.37m, registrando el material como Entierro 8 del tipo secundario y posiblemente múltiple [...] <sup>453</sup>

Posteriormente confirma que este entierro múltiple es secundario al contener una gran cantidad de huesos sin una disposición anatómica que precise un patrón de colocación, menciona también que algunos de los huesos se observan recortados.

De lo observado en el cráneo en su orientación facial hacia el SE y es muy probable que fue recortado a la altura de los maxilares –y quemado- [...] se recuperó completo –sin localizar los maxilares ni la parte del cráneo restante. <sup>454</sup>

Asociado a este entierro localizó también material cerámico con formas diversas, entre los que destacan: una vasija completa con asa en forma de patojo, de color negro pulido (posiblemente del tipo Mancuernas), un vaso pequeño en color negro pulido, un asta de venado y una vasija roja con decoración “al fresco?” donde se presenta un rostro con los ojos cerrados (muerto?). Esta pieza llama la atención al ser un tipo muy similar a una localizada en “La Campana” Colima <sup>455</sup> (museo de sitio de Manzanillo).

**Imagen 116. Vasija foránea procedente, posiblemente, del Bajío, museo de Cantona.**



En compañía con estos elementos es que se localiza la escultura del *Huehuetéotl* (figura C1):

En el área de enterramientos, se sigue explorado el entierro 8. Se levantaron varios fragmentos. de huesos largos, asociados con un incensario de cantera, representando un Huehuetéotl, su parte superior fragmentada, se recuperó completo[...] asociado al Huehuetéotl, se exploraron varios fragmentos de

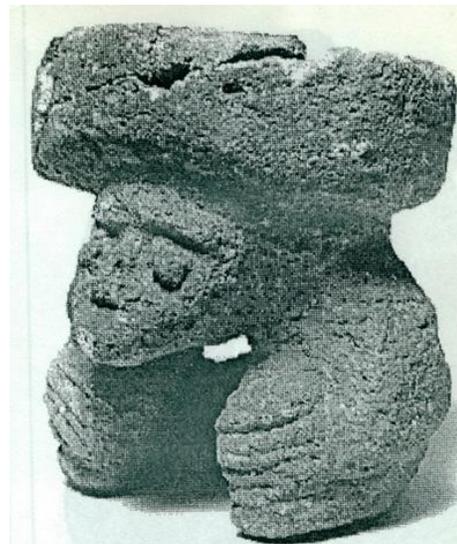
<sup>453</sup> Castañeda, Laura. Diarios de campo temporada 1993-1995, (fecha 3-4 de agosto 1993).

<sup>454</sup> Laura Castañeda Op cit. (7 agosto 1993).

<sup>455</sup> García Cook (2004). Cantona: ubicación temporal y generalidades. *Arqueología, México, INAH*. (No. 33): 104

huesos largos –de fémur, tibias y huesos de brazo y a una profundidad de 1.35m.<sup>456</sup>

Esta escultura elaborada en toba volcánica color gris (5 y 6/1 gray de la tabla Munsell), fue elaborada mediante la técnica de corte, desgaste y pulido. Presenta una altura máxima de 10cm y un diámetro del brasero de 9cm. Al describir sus características concuerdan con la tipología asociada a la imagen de la deidad vieja del fuego: cuerpo encorvado, posición sedente, las manos sobre las piernas (fusionadas con el torso). En esta pieza, no muestra a detalle los surcos de las arrugas del rostro, sin embargo porta el brasero a modo de sombrero sobre la cabeza y dorso jorobado, al interior de éste se observan huellas de uso (quemado).



**Imagen 117 e Imagen 118. Figura C1)<sup>457</sup> Huehuetéotl localizado en la pirámide o Estructura principal (entierro 8) del CJP6.**

En la misma estructura 1 de esta unidad se excavó un cuadro ubicado en el extremo Este de la escalera, no observando dentro de este elemento material cultural asociado, sin embargo al excavar al exterior de esta delimitación, en un espacio de 2m<sup>2</sup>, se levantó la ofrenda 1, la cual describe Castañeda como compuesta por dos vasijas miniaturas, un mortero de basalto, y una piedra de cantera blanca en relieve, la cual

<sup>456</sup> *Ibidem* (fecha 12 de agosto de 1993).

<sup>457</sup> Las figuras o representaciones de Huehuetéotl localizadas en Cantona, las marque como C+ numeral, este número no las asocia a las temporalidad o ubicación espacial, es solamente referencial y de identificación dentro del texto.

(menciona la arqueóloga que realizó los trabajos de exploración de esta unidad) llevaba grabada “[...] la representación de dos flores o espigas tal vez de maíz”.<sup>458</sup>

En la base de las escalinatas de la estructura 1, “[...] se localiza exactamente al centro de las escaleras y delimitada por las piedras de basalto [...]”<sup>459</sup> bajo una serie de lajas de cantera, se obtuvo un lote de navajas de obsidiana de distintos tamaños, registrado como ofrenda 3, asociadas a cerámica y un conjunto de seis piezas dentales (molares) sueltas.



**Imagen 119, Figura C2) Representación de brasero- Huehuetéotl localizado en el entierro 13.**

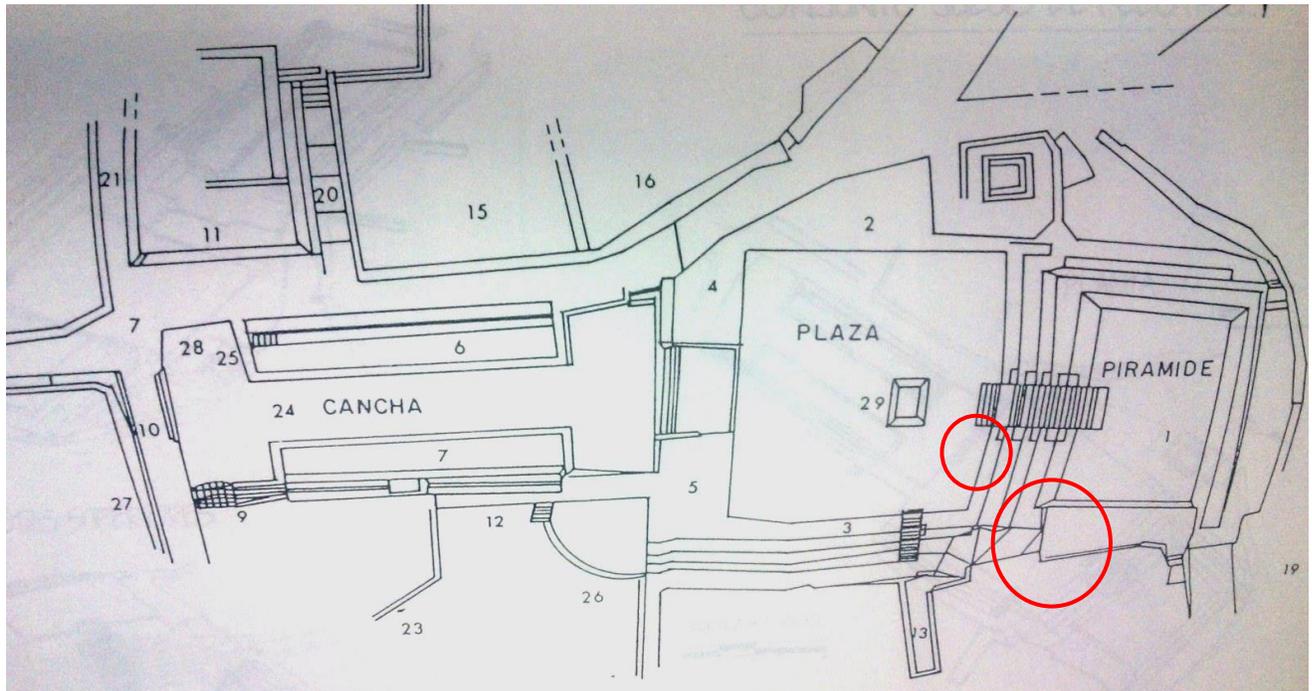
El entierro 13 fue depositado al sur de la ofrenda 3 y consistió en un entierro múltiple, quizá producto de una ceremonia de sacrificio (ya que los huesos localizados no presentaban posición anatómica), del material cerámico se obtuvieron dos cajetes y un fragmento de vaso, navajas de obsidiana, huesos quemados, en asociación con un fragmento de escultura antropomorfo, el cual presenta un brasero sobre la cabeza y huellas de uso al interior (quemado).

[...] rota intencionalmente desde el momento en que se depositó con los huesos, está hecha en piedra de cantera blanco representa una cabeza y de ella le salen los brazos y con una parte plana en la cabeza con huellas de

<sup>458</sup> Castañeda, *Op cit*, (fecha 08-09-1993).

<sup>459</sup> *Ibidem* (09-09-1993).

haber sido quemado, asociado también a varias navajas de obsidiana y un fragmento de olla.<sup>460</sup>



**Imagen 120. Planta general del Conjunto Juego de Pelota 6, el círculo grande al oriente de la Estructura 1 o pirámide muestra el área donde se localizó la escultura del Huehuetéotl completo, el círculo chico al lado de la escalinata muestra la ubicación de la cista 8 donde se localizó la escultura fragmentada del Huehuetéotl con huellas de uso (Castañeda, 1993).**

Elaborada por la técnica de talla abrasión, se observa sólo la mitad de lo que parece ser el total de la escultura. Observándose el rostro con los ojos marcados (saltones), nariz definida y labios gruesos. Los brazos (incompletos) salen de los costados de la cabeza. Por la espalda la joroba característica de *Huehuetéotl* (Figura C2) no está muy bien definida. La pieza no es muy pequeña, pues esta sección de la escultura tiene una altura máxima de 27cm de alto, siendo el diámetro del brasero de 26cm.<sup>461</sup>

Las excavaciones que se efectuaron tanto en la cancha como en la banqueta poniente y el cabezal sur otorgaron información respecto a diversas fases constructivas: inicialmente la cancha fue levantada sobre una plataforma y contaba con un drenaje ubicado en la esquina noroeste del cabezal sur. Se construyó una tumba al centro de la Cancha, misma que no se utilizó, ¿o se

<sup>460</sup> Castañeda *Op cit* (10-09-1993).

<sup>461</sup> Datos obtenidos de las cédulas de escultura, pertenecientes a la temporada de campo que va de 1993 a 1995. (No. de registro 8).

trata acaso de un elemento de carácter simbólico para descender al inframundo?<sup>462</sup>

A pesar que la localización de las representaciones del Dios Viejo del Fuego fue en la pirámide de este conjunto arquitectónico y no la cancha del juego de pelota, no se descarta la posibilidad de una conexión con el simbolismo que guarda. El contexto netamente ceremonial denota la importancia de la deidad en asociación del elemento ígneo y los planos o niveles del mundo religioso mesoamericano.

#### **4.1.3. Sondeo en el Juego de Pelota No. 9**

Dando continuidad a los trabajos arqueológicos llevados a cabo en temporadas pasadas y de acuerdo a las propuestas de actividades presentadas durante el 2003, en la temporada de campo 2004 se continua con la restitución, delimitación y detallado de los planos que conforman la totalidad del asentamiento en Cantona. En lo que respecta a la hoja 40 del plano general este trabajo consistió en detallar las delimitaciones de las unidades internas que se tienen por restitución fotogramétrica del sitio, así como algunos sondeos estratigráficos.<sup>463</sup>

Una de estas intervenciones se llevó a cabo en la Unidad 579 o Conjunto Juego de Pelota 9, correspondiente a unos de los centros cívicos religiosos secundarios existentes en la parte sur –exterior- del centro Cívico-Religioso Principal de la Ciudad.<sup>464</sup>

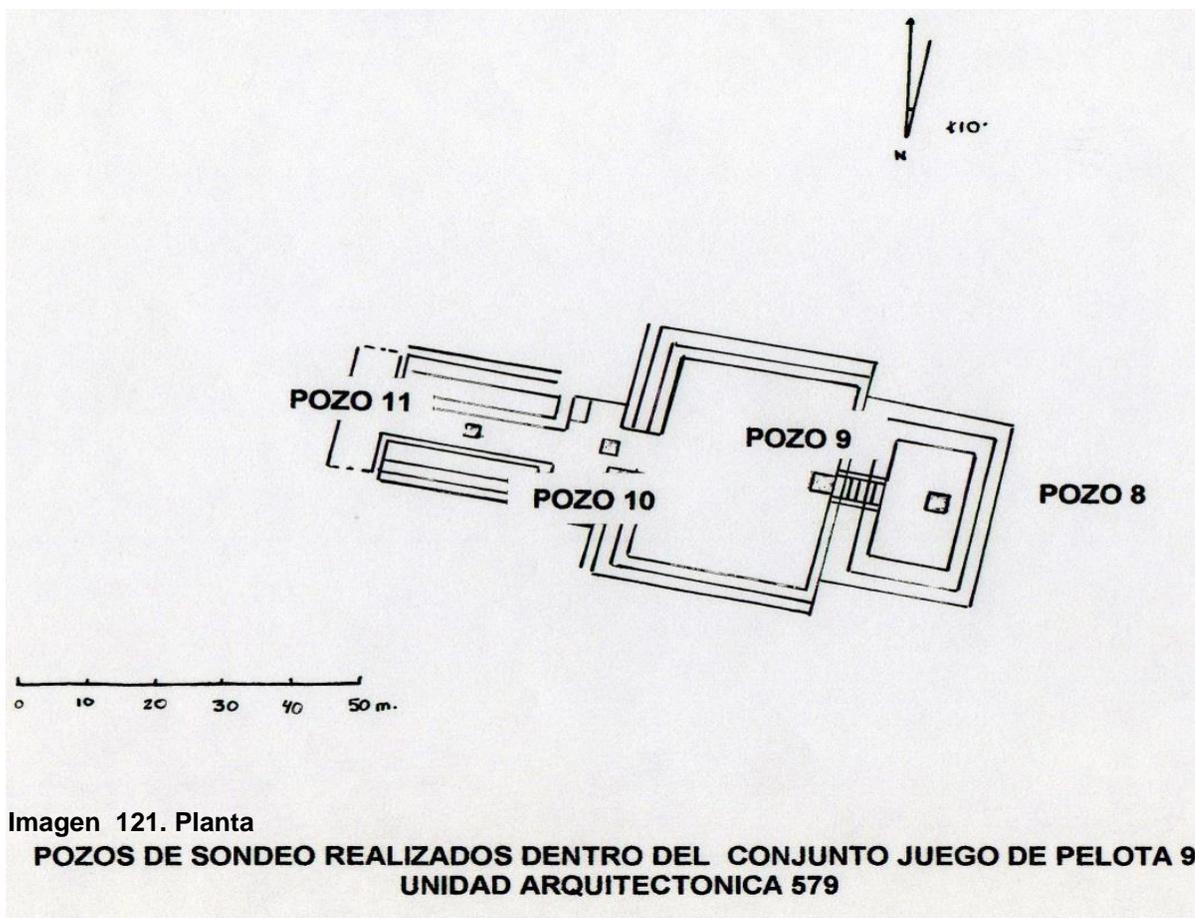
Esta unidad forma un conjunto arquitectónico alineado, el cual está conformado por una pirámide (al este) plaza y cancha de juego de pelota (al oeste), por lo tanto su orientación es oriente poniente; este conjunto ha sido fechado con base en el análisis de los materiales como perteneciente a la fase Cantona tarde y Cantona II (200 a.n.e. al 550-600 d.n.e).

---

<sup>462</sup> García Cook Ángel y B. Leonor Merino Carrión. (1996). *Proyecto Arqueológico Cantona. Informe General: 1993-1996*. FNA-INAH-CNCA: 136.

<sup>463</sup> García Cook, Ángel Yadira Martínez C. y Mónica Zamora R., (2005). *Proyecto Arqueológico Cantona y del Norte de la Cuenca de Oriental*. Informe de los trabajos llevados a cabo en la temporada de campo 2004, INAH, Dirección de Estudios Arqueológicos, México. 1-3.

<sup>464</sup> García Cook, Ángel Yadira Martínez C. y Mónica Zamora R., (2005) *Ibidem*: 21.



El pozo 9 dentro de esta unidad fue ubicado en la plaza

Se situó al centro de la plaza en su extremo oriente, en unión con el arranque de la escalinata de acceso a la parte superior de la pirámide, y abarcando los dos primeros peldaños. La dimensión del pozo fue de 3.5 x 3 m.<sup>465</sup>

Al pie de las escalinatas de la pirámide se observó un posible altar adosado a la escalinata, una vez construida ésta. Al excavar en esta área, sobre la superficie (capa 1) se localizaron algunas agrupaciones de piedrecillas blancas de caliza<sup>466</sup>, al interior de este altar se ubicó el entierro 1, conformado por dos cráneos, uno viendo hacia el norte y el otro al cenit.

<sup>465</sup> Ibídem: 22.

<sup>466</sup> A la fecha, hemos visto como un marcador ritual, indicio de la presencia de algún entierro u ofrenda y, conforma una de las características principales dentro del patrón de enterramiento en Cantona.



**Imagen 122. Planta de delimitación de altar en U 579 o CJP9. (García Cook 2005).**

Fue localizado antes de construir la escalinata, quizá al momento mismo de su inicio, ya que el individuo fue depositado bajo los primeros escalones, un poco cargado hacia el sur, y no fue afectado por la construcción del Altar, sino que está hacia el sureste inmediato del mismo.<sup>467</sup>

El entierro 2 fue localizado al interior del altar; compuesto por cinco cráneos colocados en forma de “cruz”, uno al centro y los otros cuatro en sus extremos cardinales.

[...] un cráneo al centro y cuatro hacia sus lados suroeste, sureste, noreste y noroeste. Sobre el cráneo central se colocó un pequeño vaso y 5 navajillas de obsidiana de las consideradas de autosacrificio<sup>468</sup>.

<sup>467</sup> *Ibíd.*

<sup>468</sup> *Ibídem*: 23



**Imagen 123. Ubicación de la escultura de Huehuetéotl al exterior del altar.  
(García Cook 2005, imagen 176).**

Los entierros 3, 4 y 5 fueron ubicados al exterior del altar y en distintas áreas pero cercanos a éste. El primero se ubicó bajo el primer peldaño de las escalinatas de la pirámide y constó de tres cráneos. El entierro 4 se ubicó al noreste del mismo y al pie de la escalinata. Es un solo individuo en posición sedente flexionado (flor de loto), y al parecer su rostro miraba hacia la pirámide *cuyo cráneo cayó entre los huesos de las extremidades inferiores, quedando con su parte facial hacia la pirámide, hacia el noreste.*<sup>469</sup>

Afuera del Altar en su lado noreste, se ubicó el entierro 5, en el cual se colocó a un infante que “fue sepultado en posición sedente con las extremidades inferiores cruzadas, en posición posteroanterior este-oeste, “viendo” hacia el poniente –hacia la cancha–; debido quizá a las condiciones del suelo y de la edad es posible que esta sea la causa por la que no se localizó el cráneo.

Asociado a este enterramiento se localizó también un recipiente de cerámica –ollita tipo Poleo– así como una escultura en piedra cantera –toba volcánica– que representa a un personaje masculino en posición “sedente”, con los brazos

---

<sup>469</sup> *Ibíd.*

apoyados sobre los muslos. Presenta sobre su cabeza restos de un disco a manera de asiento o de brasero. Escultura que fue colocada justo sobre el entierro.<sup>470</sup>



**Imagen 124 e Imagen 125, Figura C3) representaciones de la escultura de frente y vista de espaldas, notando la falta del brasero y plano en corte de su ubicación, sobre los restos del infante. (García Cook 2005)**

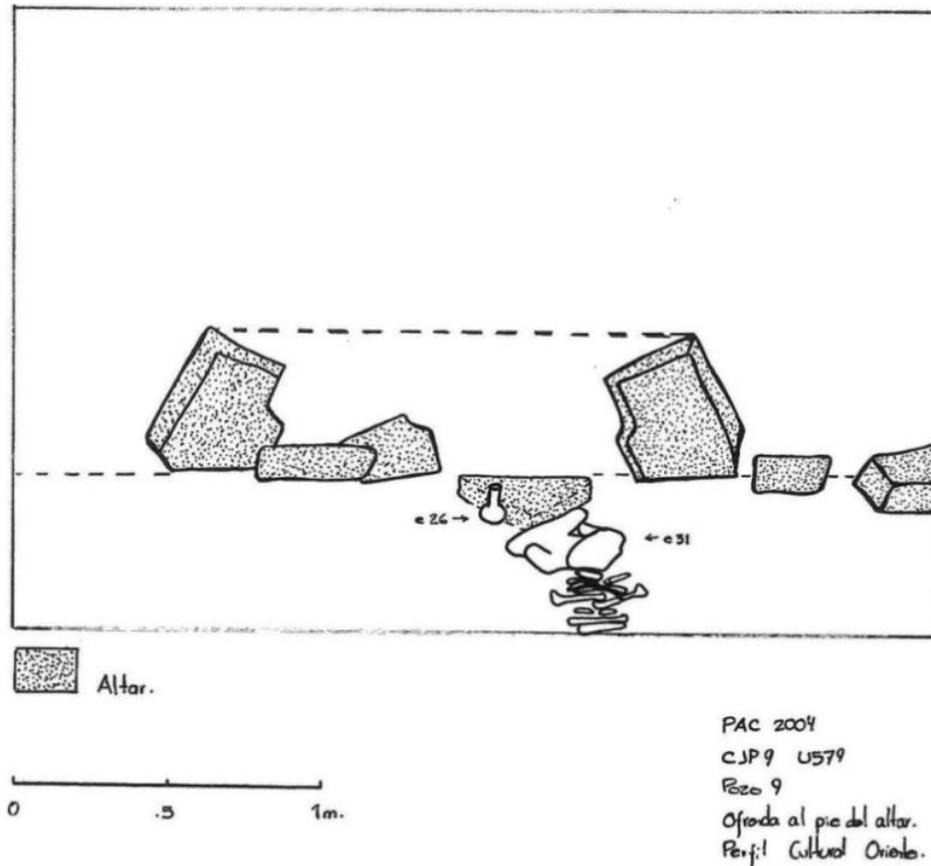
Elaborada en bulto o relieve, al parecer por la misma técnica de desbaste y pulido, la pieza mide 37cm de altura y 26cm de ancho. En este pozo (núm. 9) entre los elementos asociados se encuentra: un lote con navajillas prismáticas y de autosacrificio, un raspador de obsidiana, la ollita tipo florero (Poleo) y un fragmento de escultura de jaguar.

La escultura muestra un personaje en posición sedente, con los brazos que sobresalen de la cabeza, colocados a los costados, las manos descansando sobre las piernas no se distingue si es sobre las rodillas u otra parte de estas. El rostro se observa “salido”, como las piezas de Xalapazco que dan la apariencia de llevar una máscara sobre la cara. Los ojos, la nariz y la boca fueron excavados en alto-relieve y muestran un aspecto sereno. Debido a la falta del brasero, no es posible precisar si la pieza fue usada, a lo cual tampoco es posible determinar el diámetro de mismo, aunque

---

<sup>470</sup> *Op cit* (2005): 176

por las dimensiones de la pieza es probable que este tuviera un aproximado de 30cm Ø.



**Imagen 126.** Corte del pozo de sondeo, ubicación de la escultura de Huehuetéotl, CJP 9.

A pesar de contar con pocas evidencias a la fecha, que establezcan un patrón de distribución de las esculturas en la modalidad de *braseros-efigie* con un determinado elemento arquitectónico en los juegos de pelota de Cantona, ya que dos de estas esculturas *Huehuetéotl* fueron localizadas en la estructura principal (una en la cima y la otra a los pies o arranque de ésta) y la otra fuera de un altar, lo que es probable determinar es que éstas tuvieron un tiempo de uso y posteriormente fueron ofrendadas o colocadas como parte de la ofrenda, quizá de un determinado ritual.

Uno de los elementos que observamos comienzan a ser característicos en estos entierros son: el autosacrificio como parte del rito; este acto es determinado con base en la presencia de los vasitos recolectores y los lotes de navajillas delgadas para perforación de algún miembro corporal.

Estos actos parecen seguir un protocolo (aunado a las decapitaciones) característico de los descritos como parte de ritual previo y posterior a una contienda importante en la cancha del juego de pelota.

[...] los sacrificios que hacían los comerciantes a sus dioses durante el 15avo. mes llamado Panquetzalitli, cuando proporcionaban cuatro cautivos que eran sacrificados en medio del juego de pelota, [...] arrastrábanlos por el tlachco. Ensangrentábase todo el suelo con la sangre que dellos salía yéndolos arrastrando [...].<sup>471</sup>

La cantidad de canchas ya sean solas o que formen parte de un conjunto arquitectónico denotan la categoría que tuvo esta práctica lúdica en el sitio, demostrando también con ello la importancia de esta actividad dentro de la ciudad. Roldán al llevar a cabo un análisis de los juegos de pelota en las montañas altas mayas, corrobora este detalle:

Para Taladoire (1981) "[...] los Juegos de Pelota tienen un valor simbólico y una función urbanística definida, como parte fundamental del rango de un sitio arqueológico...". De tal forma que al existir el Complejo del Juego de Pelota en los diferentes sitios, éste proporciona un alto índice de la importancia que tuvo en el área de Dolores este complejo competitivo, como parte también del urbanismo del centro al que se integra. Además del valor simbólico que le pudo dar al sitio, también es indicativo de la fuerza de trabajo y organización social que tuvo cada entidad política del área.<sup>472</sup>

Y esta importancia era de la misma forma evidenciada en distintas áreas culturales y económicas de estas ciudades. Al igual que Roldán, esta importancia estuvo determinada por los lazos comerciales que son representados en Cantona a través de las formas y muestras de piezas cerámicas –básicamente- que han sido localizadas en distintas temporadas de investigación.

Esther Pasztory<sup>473</sup> establece que estas actividades mantuvieron un *status* de culto estatal en toda Mesoamérica y su difusión pudo haber estado asociado de forma directa al comercio, así mismo Cohodas menciona que “[...] el intensivo intercambio

---

<sup>471</sup> Sahagún 1956. tomado de Roldán Julio A. (1995). Los complejos del Juego de Pelota en el noroeste de las Montañas Mayas. *Revista del Atlas Arqueológico de Guatemala*. (No. 3 ): 13.

<sup>472</sup> *Ibidem*: 15-16.

<sup>473</sup> Pasztory, Esther (1978) Historical Synthesis of the Middle Classic Period. En *Middle Classic Mesoamérica: A.D.400-700*, pp.3-22. Columbia University Press, New York.

mercantil y la prosperidad económica de algunos sitios estimuló que se regara y desarrollara el culto del juego de pelota<sup>474</sup>.

Ahora bien dentro de los elementos simbólicos localizados en estos entierros asociados al juego de pelota y en conjunción con la Deidad Vieja del Fuego se observan uno que destaca de forma significativa: el venado.

Definido como un elemento terrestre el animal asociado al juego de pelota es este cérvido. Como se mencionó en el conjunto juego de pelota 6 entre los elementos que formaban parte de la ofrenda se localizó un asta de venado en compañía de *Huehuetéotl*.

A pesar que es poca información que existe al respecto, las fuentes relacionan algunos elementos simbólicos del juego de pelota y la deidad del dios del fuego; la lámina 14 del códice Borgia describe una escena donde aparece *Xiuhtecuhtli* ofrendando bolas ardientes de hule en un templo.

**Imagen 127. Xiuhtecuhtli  
Lam. 14 Códice Borgia.**



Según Barrois y Tokovinine al analizar el simbolismo del juego de pelota maya en asociación con el inframundo y el mundo celestial, mencionan que mediante el análisis cerámico de Nicholas Hellmuth (1996), en las representaciones de los elementos iconográficos de estos rumbos del universo, se observan a personajes que portan en su indumentaria y joyería características de este animal.

<sup>474</sup> Cohodas, Marvin (1978) A Diverse Architectural Styles and the Ballgame Cult: The Late Middle Classic Period in Yucatan. In *Middle Classic Mesoamerica A.D. 400-700* (edited by E. Pasztory): 86-107. Columbia University Press, New York.

Lleva cuernos en las vasijas K1209, K1288, K2803 y una barbilla... Enarbola los cuernos y la barba sobre la obra K1921 [...] La oreja del personaje de la izquierda del disco sur de Copan, es una oreja de venado. Hellmuth piensa que tales tocados representarían atributos del "Viejo Dueño de Venados" ("Old Deer God"). El venado tiene un papel especial en el mundo precolombino (Hocquenghem 1987:90). Este animal del monte a veces viene para comerse la milpa estableciéndose como el ser que pertenece a dos mundos, el mundo humano y el mundo salvaje, el de los vivos y los ancestros. En la iconografía del Juego de Pelota, el tocado de venado está opuesto a la garza (K1209), al tocado o "sombbrero" (K1288), al penacho de pluma (K3842), al quetzal (K2803), al pavo (K4040), y al perro (K202).<sup>475</sup>

Ambos autores mencionan también una especie de tocado a manera de sombrero, sin definir más claro que elemento en si podría ser este tocado. Refieren que en el Popol Vuh durante el mito de origen (a mitad de éste) es que toma partido la aparición del juego de pelota, culminado este con la creación del mundo.<sup>476</sup> Así mismo retoman el aspecto de la inmolación por sacrificio y el renacimiento (del dios del maíz), como un hecho de los más trascendentes durante este mito, el cual es llevado a cabo en la cancha

Hace mucho tiempo los investigadores del Juego de Pelota Clásico encontraron el tema de sacrificio y creación en los textos e imágenes de la escalera jeroglífica de Yaxchilán. El texto del escalón 7 menciona tres ch'akb'aah o decapitaciones de los ahaal en la cancha, una serie de eventos parecida a los mitos de la creación en Palenque, aunque las decapitaciones mencionadas en Yaxchilán ocurrieron miles de años antes de las decapitaciones mencionadas en Palenque. Ahaal todavía es el término para una categoría de los espíritus más peligrosos en Ch'ol (Aulie et al. 1999:3). Los sacrificios ocurrieron en Ik'waynal Wakminal - el lugar del inframundo asociado a Junte' Ajaw en la inscripción sobre el marcador de Copan.<sup>477</sup>

Ya en las conclusiones a las que llegan estos autores tenemos que esta es la representación de la dualidad manifestada en la oposición de elementos simbólicos dentro de los extremos o las dos regiones extrapolares del universo mesoamericano, tanto el inframundo, como lo correspondientes al cielo superior, representados mediante imágenes de animales y vegetales básicamente y relacionados con el juego de pelota. Una marcada oposición de elementos contrarios y en los cuales *Huehuetéotl* como deidad primigenia es un claro ejemplo de esta representación dual y a la vez

---

<sup>475</sup> Barrois Ramzy R. y Alexandre Tokovinine. (s.f.). EL INFRAMUNDO Y EL MUNDO CELESTIAL EN EL JUEGO DE PELOTA MAYA: 3 [www.famsi.org/reports/03101es/03barrois.../03barrois\\_tokovinine.pdf](http://www.famsi.org/reports/03101es/03barrois.../03barrois_tokovinine.pdf) (24/06/2013).

<sup>476</sup> *Ibidem* 8.

<sup>477</sup> *Ibid.*

complementaria, a pesar que el elementos ígneo como tal, no está bien definido en estos contextos más que en la evidencia de uso de brasero en los conjuntos de los juegos de pelota de Cantona.

## **4.2. EXPLORACIÓN EN UNIDADES ARQUITECTÓNICAS (U12- 2004; U-2A TERRAZAS 2011)**

### **4.2.1. Las unidades arquitectónicas: jerarquizaciones**

Las unidades arquitectónicas de Cantona hacen referencia a unidades no habitacionales, y marcan no sólo cierto grado de elite sino también de distintas actividades llevadas a cabo en el sitio, durante todo el periodo de ocupación. El patrón de asentamiento en la ciudad permite ver una diferencia de clases, puesto que la conformación de la distribución de los espacios sobre el terreno así lo permitió:

Se observa el aprovechamiento de la forma de las coladas del derrame para destacar dichas condiciones, teniendo en la parte más elevada del terreno (última colada) las estructuras que conforman el centro cívico-religioso y administrativo más importante del sitio; debajo del anterior (en la colada intermedia) se localiza una zona de terrazas habitacionales de elite, mientras que en el nivel más bajo se encuentra la zona habitacional del común de la población.<sup>478</sup>

Así podemos encontrar unidades con un marcado grado de actividad cívico-religiosas, públicas y económicas como son: los conjuntos alineados de juegos de pelota, las canchas aisladas, el Palacio, la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, la Plaza Oriente, pirámides sobre plataformas, y las que determinan ciertas actividades de control como los accesos a estas áreas, postas, fortines, atalayas, etc.

Unidades arquitectónicas, de este tipo se concentran tanto en el Centro Cívico-Religioso Principal dentro de la Unidad Sur (existen al menos 900 en esta sección), una en las unidades Norte y Centro, pero de menores dimensiones que la principal.

Las actividades de detallado del plano general de Cantona que vienen llevándose a cabo desde 1997, basado en:

---

<sup>478</sup> Martínez Calleja (2004) *Op cit*: 126-128.

[...] identificación de las primeras concentraciones de arquitectura, utilizando para tal efecto la carta topográfica del INEGI escala 1:50 000, fotografía aérea de la región con escala 1:80 000, así como la realización de un recorrido de superficie. Y [...]a partir de la restitución fotogramétrica del plano de la ciudad, escala 1:1 000 [...]se ha venido realizando el detallado de las estructuras arquitectónicas visibles.<sup>479</sup>

Han permitido conocer a detalle la distribución de los elementos arquitectónicos dentro del sitio, la cual mantuvo una clara diferenciación entre sí, por tanto es posible reconocer el tipo de actividad llevada a cabo en éstos.

Esto es notorio desde etapas muy tempranas –por lo menos desde la parte final de Cantona I- acentuándose las diferencia a partir del 550-600 d.n.e, época de la cual se tienen evidencias de un “golpe de Estado”<sup>480</sup>

Si a esto agregamos la distribución, organización y control de las vías de circulación tanto internas como las externas, podemos entender la importancia y alcances que tuvo Cantona en la región norte de la Cuenca de Oriental y dentro de este espacio mesoamericano.

#### **4.2.2. Sondeo en la Unidad 12, temporada de campo 2004**

El conjunto arquitectónico 12, es una unidad ubicada en la porción noroeste del Centro Cívico-Religioso Principal de Cantona. Limita al sureste con la Unidad 18 y el Conjunto Juego de Pelota 1 o Unidad 5, “Se trata de un conjunto alineado norte-sur, con una orientación de 3°azimutales, cubre una superficie en torno a los 5,400m<sup>2</sup> y está integrada por 12 estructuras arquitectónicas diferentes”.<sup>481</sup> Entre las que destacan la pirámide y la plaza que, dada la construcción de la misma da la apariencia de estar hundida.

En el año 2004 se llevan a cabo trabajos de sondeo dentro de esta unidad, con la finalidad de precisar la temporalidad de este conjunto arquitectónico debido a que la orientación (en este caso en particular norte-sur) indican dentro del patrón de asentamientos en el sitio su correlación con etapas tempranas o tardías, Esta unidad

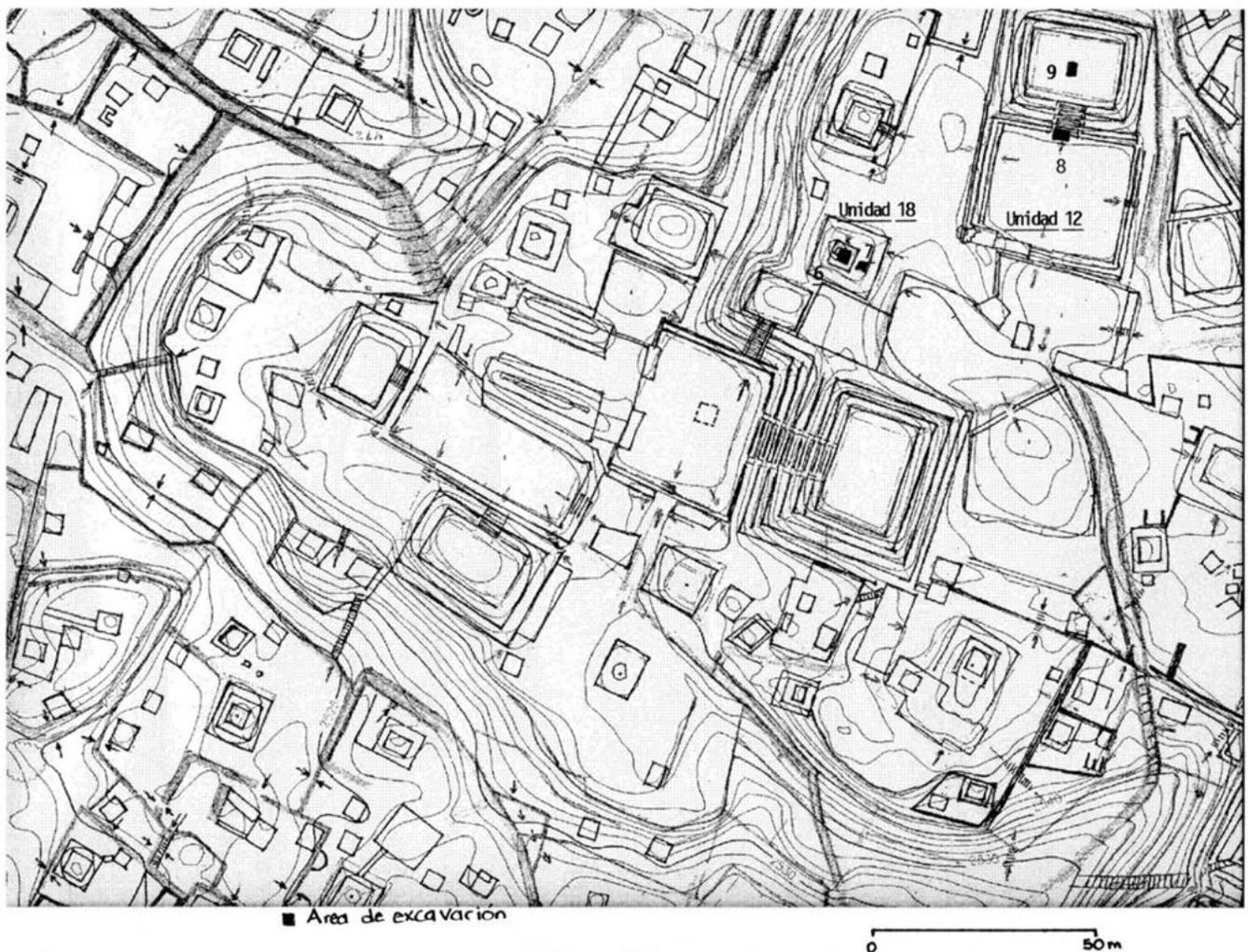
---

<sup>479</sup> *Ibidem*: 125-126.

<sup>480</sup> *Ibidem*: 132, (quien a su vez lo retoma de García Cook y Merino Carrión, 1998b; García Cook 2003a).

<sup>481</sup> García Cook, Martínez y Zamora. (2005) *Op cit*: 45.

presentaba la particularidad de que la fachada de la pirámide da al sur (al parecer esto indica que es más temprana), aunado a que es una unidad que se ubica hacia el extremo noroeste del Centro Cívico-Religioso principal.



**Imagen 128. Plano de ubicación de la Unidad 12 y cercanía con el CJP 1**

Los dos sondeos llevados a cabo tanto al pie de las escalinatas de la pirámide o basamento principal y en la cima de la misma, arrojaron detalles importantes para esta investigación.

El pozo 8, ubicado al centro norte de la plaza hundida o arranque de las escalinatas de la pirámide, permitió conocer no sólo el desplante y técnica constructiva de la escalera de acceso, sino también constatar la presencia de algún otro elemento constructivo, es decir la existencia de un altar.

Se realizó una cala inicial de 2.50m por 3.00m en forma paralela a los escalones, el cual tuvo que ser ampliado debido a las necesidades propias de los hallazgos. Dentro de la excavación se precisó la estratigrafía quedando definidas dos capas y dos subcapas.<sup>482</sup>

En este pozo (8) se ubicaron 3 cistas:

Éstas observan planta rectangular, construidas de lajas de basalto vesicular, como el que está presente en el área de Texcal[...] además de haberse utilizado lajas de piedra de cantera y bloques de tezontle rojo, estos últimos formando las esquinas de la cista. Estas cistas fueron construidas a partir del centro de la escalinata hacia el poniente, es decir, una fue colocada al centro mismo del pie de la escalera y las otras dos, unidas entre sí hacia su lado poniente.<sup>483</sup>

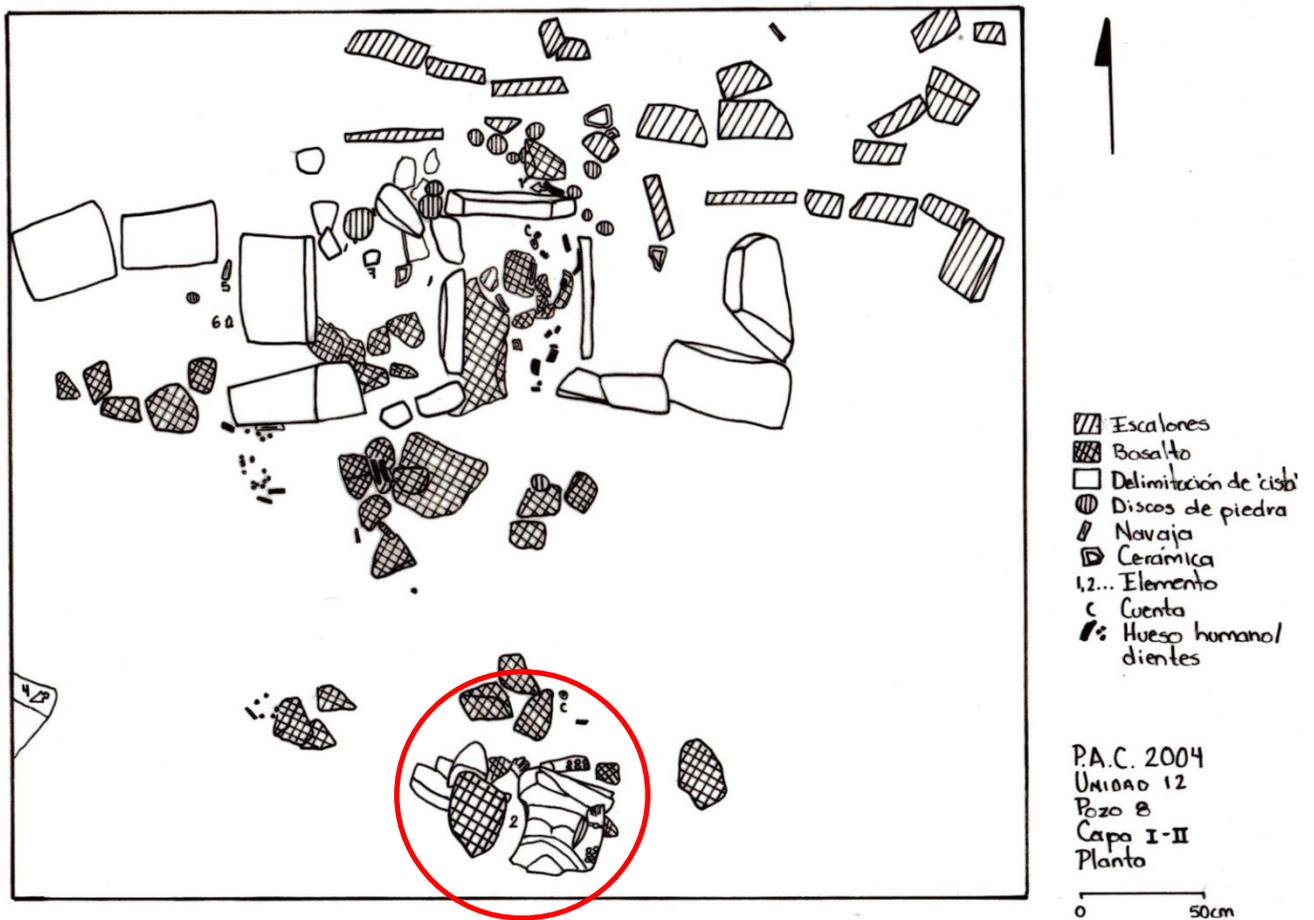


Imagen 129. Planta de excavación en Unidad 12, pozo 8 obsérvese al sur de pozo la escultura de Huehuetéotl. (Dibujo de Martínez Calleja 2004).

<sup>482</sup> *Ibidem*: 46-47 apartado de estratificación de la Unidad 12.

<sup>483</sup> *Ibid.*

En las tres cistas fueron localizados diversos elementos culturales. La cista 1 presento elementos de concha, tiestos y astillas de hueso, así como 14 discos de piedra al parecer arenisca, asociados a navajillas prismáticas de obsidiana. En la cista 2 se recuperaron las extremidades de huesos humanos, así como vasijas completas de cerámica y 18 navajas de obsidiana y una punta de proyectil. La cista 3 presentó básicamente una alta concentración de navajillas prismáticas de obsidiana (21 en su totalidad) agrupadas.

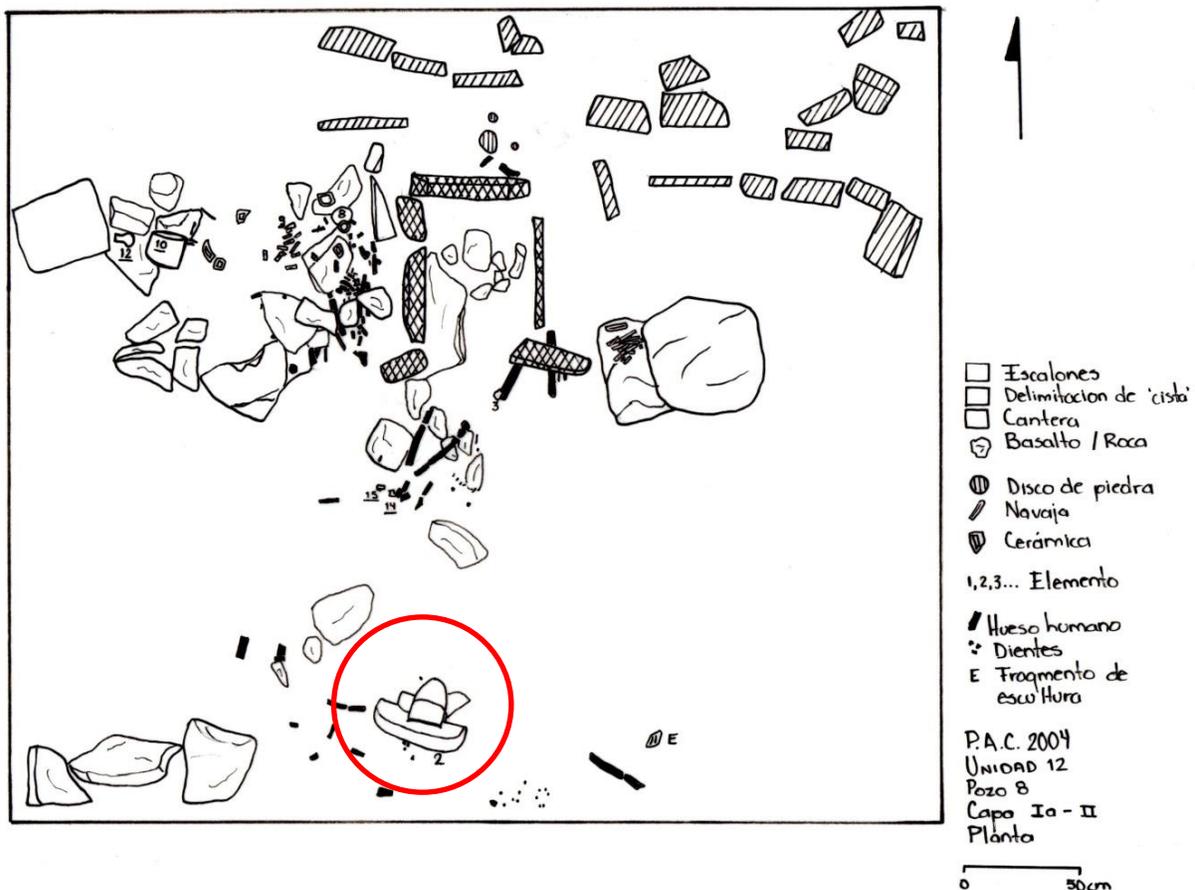


Imagen 130. Vista de la planta de excavación en Unidad 12, nuevamente se aprecia la cabeza de la escultura, la cual fue localizada separada (rota) del cuerpo (Dibujo de Martínez Calleja 2004).

Al exterior de la cista central (2), es decir al sur de ésta, se ubicó una ofrenda, la cual consistió en la colocación de distintas vasijas –ollas- y un vaso de cerámica-, navajas de obsidiana asociadas a un entierro ritual característico de Cantona,<sup>484</sup>

<sup>484</sup> Como se ha mencionado desde las primeras interpretaciones referentes al patrón de enterramiento ritual en Cantona, este consiste en la colocación de secciones de restos humanos desarticulados, o desmembrados, entierros primarios sin una clara posición anatómica. Colocando ya sean las cabezas de individuos, las extremidades o el tronco en distintas posturas y sin un aparente orientación en su deposición. Como veremos en el capítulo V, los

conformado por un individuo desmembrado e incompleto y la escultura de un posible *Huehuetéotl*.

Al sur del área de las cistas también se localizaron algunos huesos largos – fragmentos de extremidades-, dientes y una escultura de basalto que representa a un personaje en posición de flor de loto –como las esculturas recuperadas en el Elemento 1 de la Pirámide del Juego de Pelota 5-, de rasgos negroides, portando sobre la cabeza un aditamento de forma elíptica, con superficie plana a manera de base”. Todo ello en una superficie de 0.75m x 0.75m.<sup>485</sup>



**Imagen 131, Imagen 132 e Imagen 133. Excavación donde se aprecia la escultura cuerpo, cabeza y ubicación con respecto a las cistas.**

La escultura fue hallada fragmentada en dos secciones, es decir, el cuerpo estaba separado de la cabeza y a diferente nivel (primero fue colocada la cabeza y

---

análisis en restos óseos llevados a cabo por Arturo Talavera, en múltiples ocasiones estos restos presentan huellas de corte intencional, con el fin de separar los miembros o cabeza de su origen anatómico.

<sup>485</sup> García et al (2005): 48, quien a su vez lo retoma con base en el informe de Martínez Calleja, 2005: 47-51

posteriormente el cuerpo). Estos eventos de la separación de distintas partes corporales (ya sean cabeza o extremidades) en las esculturas, lleva a suponer un evento importante dentro de la ciudad, que tiene que ver con cambios o transformaciones.<sup>486</sup>

La presencia de la escultura antes mencionada [...] así como la destrucción de la escalera, nos hace pensar tanto en el abandono de la utilización de estas esculturas arquitectónicas como el cambio político ocurrido en estos momentos.<sup>487</sup>

Como bien describen tanto los informes de excavación como el informe técnico, la escultura de toba volcánica fue elaborada en una sola pieza, la técnica parece ser la misma desbaste y pulido. El personaje que a mi parecer sería una advocación del dios del fuego se encuentra en posición sedente, con las manos colocadas sobre las rodillas, porta indumentaria quizá de jerarquía, puesto que se observa una especie de rodillera en la pierna izquierda; una especie de hombreras o adornos de volutas (6 de cada lado en posición vertical) que sobresalen de la parte superior de los brazos, bajo los hombros; en el tronco se aprecian las clavículas y pectorales, los cuales están marcados. El rostro del personaje está elaborado en bulto, resaltando los ojos “saltones” y hundidos, los labios gruesos y las mejillas caídas. Las orejas no muestran perforación y el objeto que porta sobre su cabeza está ligeramente excavado a manera de brasero.

Esta pieza es muy similar a la localizada en el Museo Regional de Caltonac (particular) junto al hotel del mismo nombre en Tepeyahualco, cabecera municipal. Es muy probable que la pieza se haya obtenido de un saqueo,<sup>488</sup> la cédula que presenta menciona que fue localizada en el “Cerro de las Águilas”, (ubicado al poniente de

---

<sup>486</sup> [...]destacan varios fragmentos que forman parte de tres esculturas de basalto, en posición sedente, pero con la particularidad de que fueron devastadas los rasgos de las caras, “decapitadas” y hechas pedazos antes de arrojarlas a este gran fogón. Quizá se trata de una gran ceremonia tras el derrocamiento de los “jefes” de esta unidad arquitectónica, a manera de golpe de estado interno; jefes y allegados cercanos que fueron derrocados, sacrificados, quemados y “sepultados” con sus bastones de mando, su bagaje cotidiano y las esculturas que los representan(?). Tomado de García Cook Ángel y B. Leonor Merino Carrión. (1997). *Proyecto Arqueológico Cantona. Informe de la segunda temporada de campo, noviembre 1996-a febrero de 1997*. Informe Técnico, INAH, DEA, México: 47.

<sup>487</sup> Tomado de García Cook Ángel y B. Leonor Merino Carrión. (1997) *Ibid.*

<sup>488</sup> Referencia que nos proporcionó el guía del museo Guadalupe Vázquez y se corrobora con los datos provenientes de la cedula de escultura colocada a pie de ésta (21-10-2012).

Cantona), no se precisa su contexto; sin embargo, es importante resaltar que aquí se halla un yacimiento de toba volcánica en este cerro y posiblemente un taller de preformas de escultura.



**Imagen 134, Figura C4). Escultura en laboratorio, fragmentada, se parecía la sección interna del brasero, la cual está ligeramente excavada.**

Las pocas diferencias entre las dos piezas antes mencionadas, se encuentran en que esta última pieza (*Huehuetéotl* de las Águilas), lleva muñequeras en ambas manos y no muestra el detalle de las clavículas que se observan (como en nuestro caso) en la pieza de la unidad 12.

Otro sondeo dentro de esta misma unidad se realizó en la cima de la estructura principal (Estructura 1), quedando definido como Pozo 9, su dimensión final fue de 7.50m<sup>2</sup>.

Debido a los elementos culturales observados durante la exploración, hubo la necesidad de ampliar sus dimensiones tanto del lado norte como hacia el poniente, quedando una superficie en forma de L, teniendo tres metros en sus lados norte y oriente, dos en su extremo sur y 1.50 +1.50 en su lado poniente, donde se forma el apéndice 1.50 x 1.00m por lado.<sup>489</sup>

---

<sup>489</sup> Martínez (2004), *Op cit*: 51.

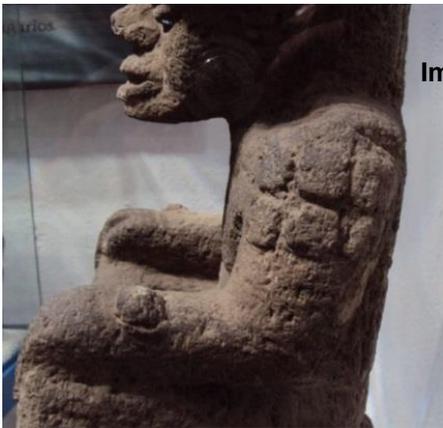
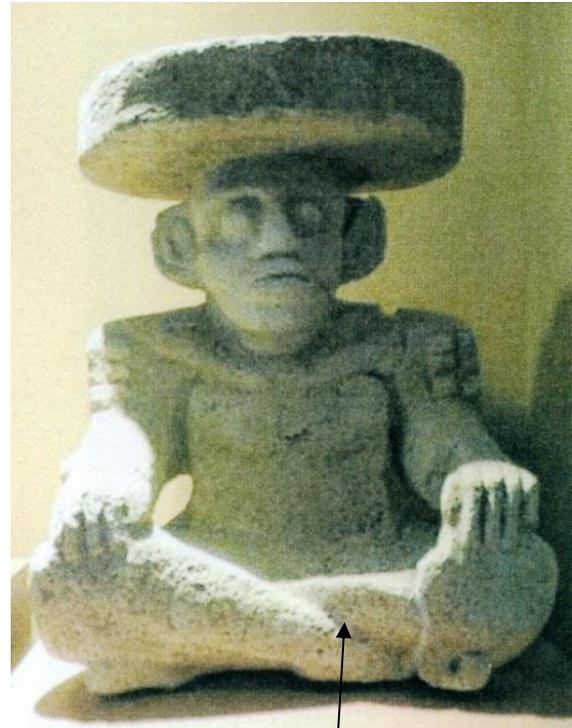


Imagen 135, Figura C4) Huehuetéotl Museo de Sitio de Cantona INAH

Imagen 136, Figura C5). Huehuetéotl Museo Regional de Caltonac

La escultura de la izquierda pertenece al museo privado en Tepeyahualco, la pieza de la derecha, es la pieza localizada en la Unidad 12, obsérvese las semejanzas de algunos detalles del brasero, elementos circulares en los hombros, posición piernas, manos, cuerpo.

En la cima de la estructura fue construida una tumba delimitada por lajas de cantera, según la interpretación basándonos en los diarios de campo y el informe final, al parecer tuvo una especie de acceso simbólico o *psicoducto*<sup>490</sup> (conformado como una pequeña cista a manera de entrada, para que el difunto tuviera comunicación desde el

<sup>490</sup> En sus famosas exploraciones en el sitio de Palenque, Alberto Ruz (1973) descubrió esta situación en la tumba del gobernante K'inich Janaab' Pakal en el Templo de las Inscripciones y propuso que un "psicoducto" entre la superestructura y el interior de la tumba, cubierto con una tapa removible, permitía la comunicación entre el rey muerto y sus herederos. Fitzsimmons, James L. (2003). Reyes difuntos y costumbres funerarias: Epigrafía y arqueología de la muerte en la sociedad Maya Clásica. En *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía): 672-678. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala: 672.

inframundo al mundo terrestre), puesto que se localizó este elementos al inicio de la exploración

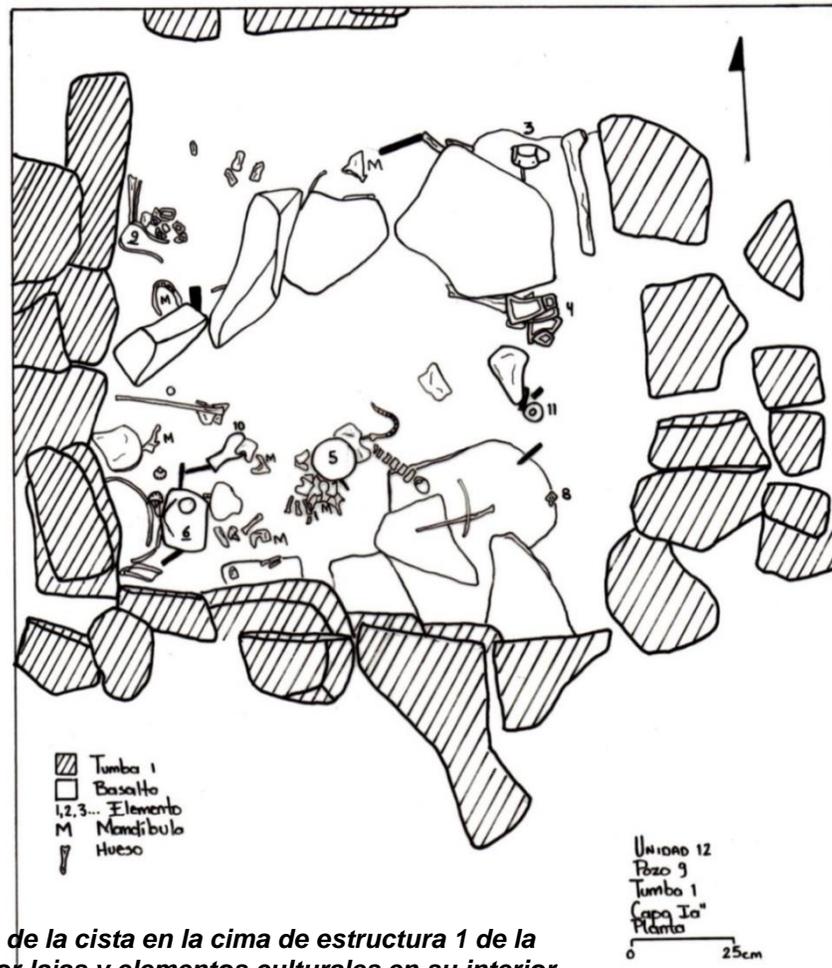


Imagen 137. Ubicación de la cista en la cima de estructura 1 de la Unidad 12 delimitada por lajas y elementos culturales en su interior.

Una vez iniciada la excavación se observó la existencia de un “psicoducto” o pequeña cista formada por cuatro lajas de basalto, localizadas al centro sur del pozo y centro-sur, también de la estructura arquitectónica, cuya base era una laja, al parecer de arenisca.<sup>491</sup>

Las dimensiones de esta tumba fueron de 2 x 2m al interior y una profundidad poco mayor a los 2m (2.10m de la superficie). Estaba perfectamente definida por muros internos, elaborados con piedras de basalto careadas de lo que daría vista al interior.

Entre los materiales recuperados al interior de esta tumba, se localizan astillas de hueso de animal, concha trabajada, cerámica y navajas prismáticas de obsidiana. Aproximadamente a un metro de excavación (nivel 6) fueron localizados fragmentos

<sup>491</sup> Martínez *Ibid.* (2004): 51.

pertenecientes a 3 braseros de cantera rosa; éstos “cubren” junto con lajas de cantera a manera de tapa otra ofrenda.

Se trata de un entierro primerio indirecto e irregular, asociados a una pieza de cerámica de base rectangular [...] Al parecer el entierro se trata de un desmembramiento ritual [...] en el resto de la superficie al interior de la tumba se observaron elementos culturales aislados como navajas de obsidiana, astillas de hueso, tiestos y piedras.<sup>492</sup>

Bajo esta concentración de elementos y en un estrato o capa anterior se ubicó un contexto más temprano y en mejor estado de conservación, así como acrecentado en elementos culturales.

De cerámica se localizaron tres piezas completas: dos floreros –unos de tipo Tlachichuca- y un vaso con engobe semejante al tipo Mancuernas (Merino Carrión y García Cook, en prensa<sup>493</sup>). De lítica –encontrada en buena proporción- se obtuvieron navajas prismáticas de obsidiana, entre estas varias consideradas para autosacrificio, así como una raedera también de obsidiana. De escultura en piedra se obtuvo: una esfera de caliza, una escultura zoomorfa en cantera, así como fragmentos de escultura antropomorfa elaborada en caliza. El material óseo es variado, habiendo recuperado mandíbulas tanto de cánidos como humanas; una columna vertebral completa, varias pelvis y costillas de humano; así como un cráneo completo de felino.<sup>494</sup>

Las sondeos en esta unidad arquitectónica a través de las excavaciones y el análisis de los materiales permitió definir mejor la temporalidad de uso de este espacio, pudiendo determinar su ocupación en un lapso que iría de la fase Cantona I (medio-tarde) y Cantona II, (comprendida entre el 300 a.n.e. al 550-600 d.n.e.) logrando permanecer en un amplio rango de uso y corroborado por las distintas etapas de entierros ubicadas en la cima de la pirámide.

#### **4.2.3. Terrazas habitacionales, excavaciones en la unidad 2A: Huehuetéotl asociado a ofrenda de frijoles carbonizados**

Entre las unidades habitacionales comunes en Cantona sobresalen básicamente de dos tipos las populares y las de élite.

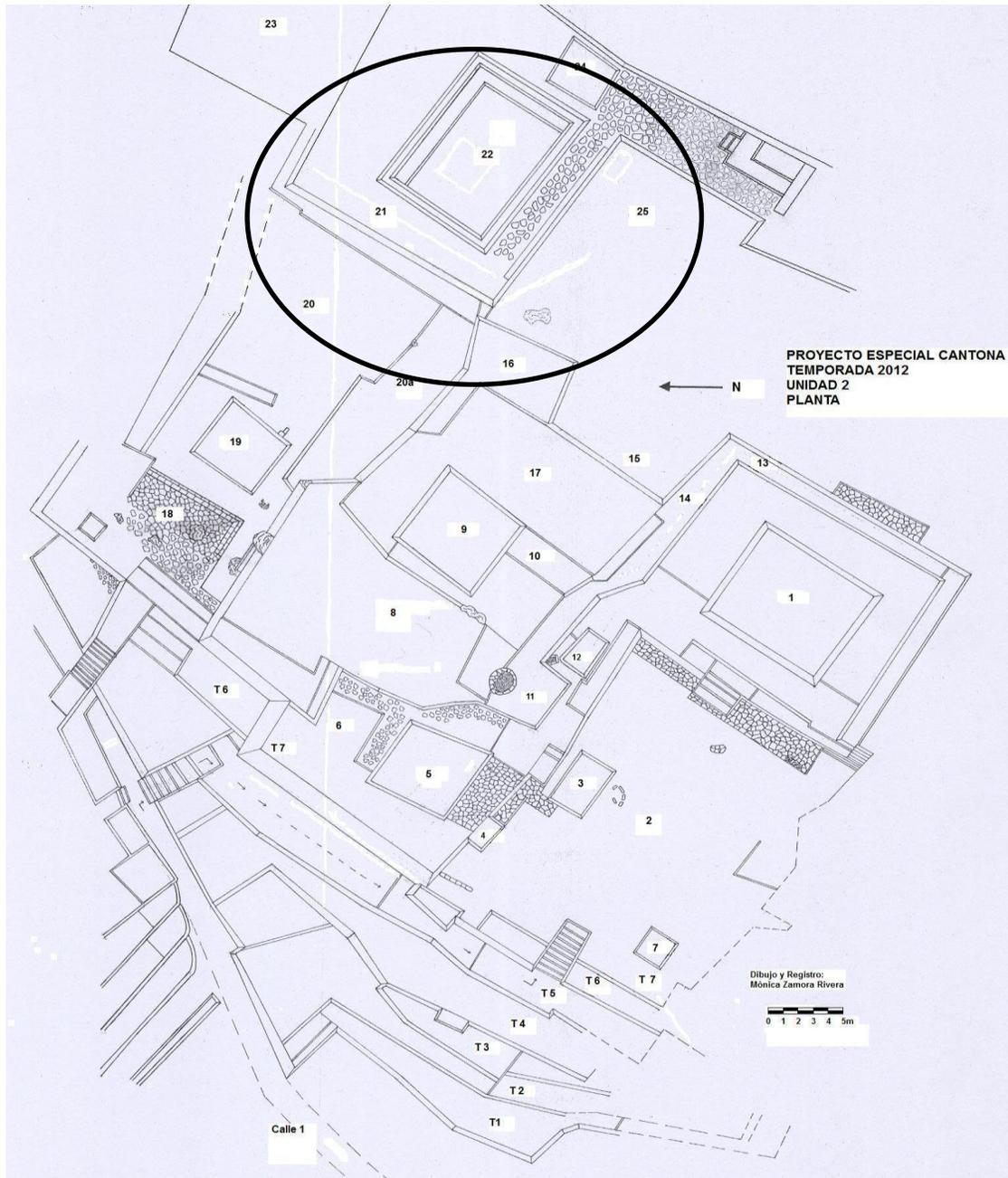
---

<sup>492</sup> *Ibidem*: 52.

<sup>493</sup> La cita de García Cook y Merino Carrión en prensa fue publicada en 2007.

<sup>494</sup> Martínez *Op cit*: 53.

[...] las de carácter popular y las unidades residenciales de élite, diferenciadas entre sí porque estas últimas cuentan con una superficie más grande, una sola estructura para casa-habitación con dos o tres cuerpos [...] y sobre todo, por ubicarse en la base de las laderas que circundan el centro-cívico religioso.<sup>495</sup>



**Imagen 138. Plano de ubicación de unidad 2 y estructura 21, donde se localizó el Huehuetéotl C6 y la ofrenda de frijoles (Zamora Rivera Mónica, 2013).**

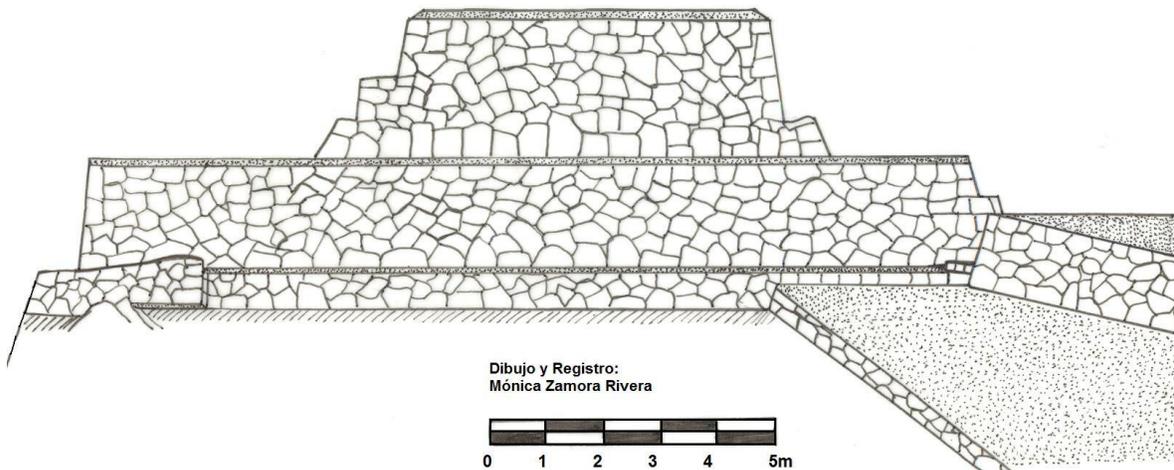
A la fecha únicamente han sido exploradas, restauradas y habilitadas más de siete de estas terrazas habitacionales (Unidad 13, 13A; Unidad 12, unidad 255, Unidad

<sup>495</sup> *Ibidem*: 128.

14, Unidad 1; Unidad 2 y Unidad 285), las cuales se ubican al poniente de uno de los accesos principales a la Acrópolis.

Las terrazas residenciales tienen un área promedio de 1500m<sup>2</sup>, al interior de éstas, se observan pocas estructuras elevadas, espacios enlajados, patios hundidos, áreas destinadas para entierros (tumbas), silos y postas de vigilancia.<sup>496</sup>

PEC 2012  
Unidad 2 NE  
Estructuras 21 y 22  
Lado Poniente



**Imagen 139. Alzado de estructura 21 y 22, unidad 2, Cantona.  
(Zamora Rivera Mónica, 2013)**

La Unidad 2, comenzó a ser explorada desde el 2010, estas terrazas fueron construidas sobre dos coladas de lava, que van de los 2500 a 2519 msnm. El espacio habitacional es antecedido por siete terrazas de contención. Sin tomar en cuenta las terrazas de contención, la unidad cubre una extensión mayor a la media hectárea, integrada con al menos cinco estructuras sobre plataformas (estructuras 1, 3, 5, 9, 12) en su interior. La estructura 1, ubicada al sur de esta unidad presenta sus cuatro lados desiguales, se asienta sobre una plataforma de 281m<sup>2</sup> y tiene una orientación general de 35° azimutales.<sup>497</sup>

<sup>496</sup> *Ibidem* 129-131.

<sup>497</sup> Zamora Rivera Mónica. (2011). *Informe de actividades realizadas durante la temporada de campo 2010. Unidad 2, terrazas habitacionales (anexo)*. Informe general Proyecto Arqueológico Cantona temporada de campo 2010, INAH, México: 13-15.

La unidad 2a está conformada por una plataforma anexa (aparenta pertenecer al mismo conjunto pero es independiente) a la unidad 2; esta estructura se ubica en el extremo noreste, [...] *entre la plataforma adosada o Estructura 16 y la estructura al norte de ésta –estructura 21.*<sup>498</sup>

Zamora Rivera menciona que al parecer se trata de una plataforma de dos cuerpos y un basamento en la cima, y fueron utilizadas grandes lajas de cantera para su construcción.<sup>499</sup>

Al inicio de la exploración de esta estructura, la cual fue intervenida [...] con la finalidad de conocer el acceso que quedaría entre la unidad e Norte y el pasillo para ingresar al acceso Poniente,<sup>500</sup> así como de contar con la totalidad de esta área explorada y restaurada. Mientras se definían los muros que la conforman al poniente en el desplante, se localizó un conjunto de frijoles quemados, [...] se encontraron mezclados entre la tierra frijoles carbonizados sueltos –posiblemente **Phaseolus vulgaris**- [...].<sup>501</sup>

Al observarlos en planta, es posible distinguir los manchones en conjunto de los sacos o cestos que contenían esta leguminosa. Asociados a esta concentración se localizó también una escultura de un Huehuetéotl pequeño, elaborado en piedra pómez.

[...] de aproximadamente 8cm de alto, 6cm de ancho y 4.5cm de espesor ubicado al poniente de las manchas (de concentraciones de frijoles) con el rostro dirigido hacia la posible ofrenda de frijol y hacia el muro poniente de la plataforma.<sup>502</sup>

Estos elementos se localizaron en una capa de tierra negra ausente de ceniza, pero conteniendo además de muestras de carbón, falanges carbonizadas, tiestos, navajas prismáticas y lascas de obsidiana en menores proporciones. La muestra se

---

<sup>498</sup> *Ibidem*: 18.

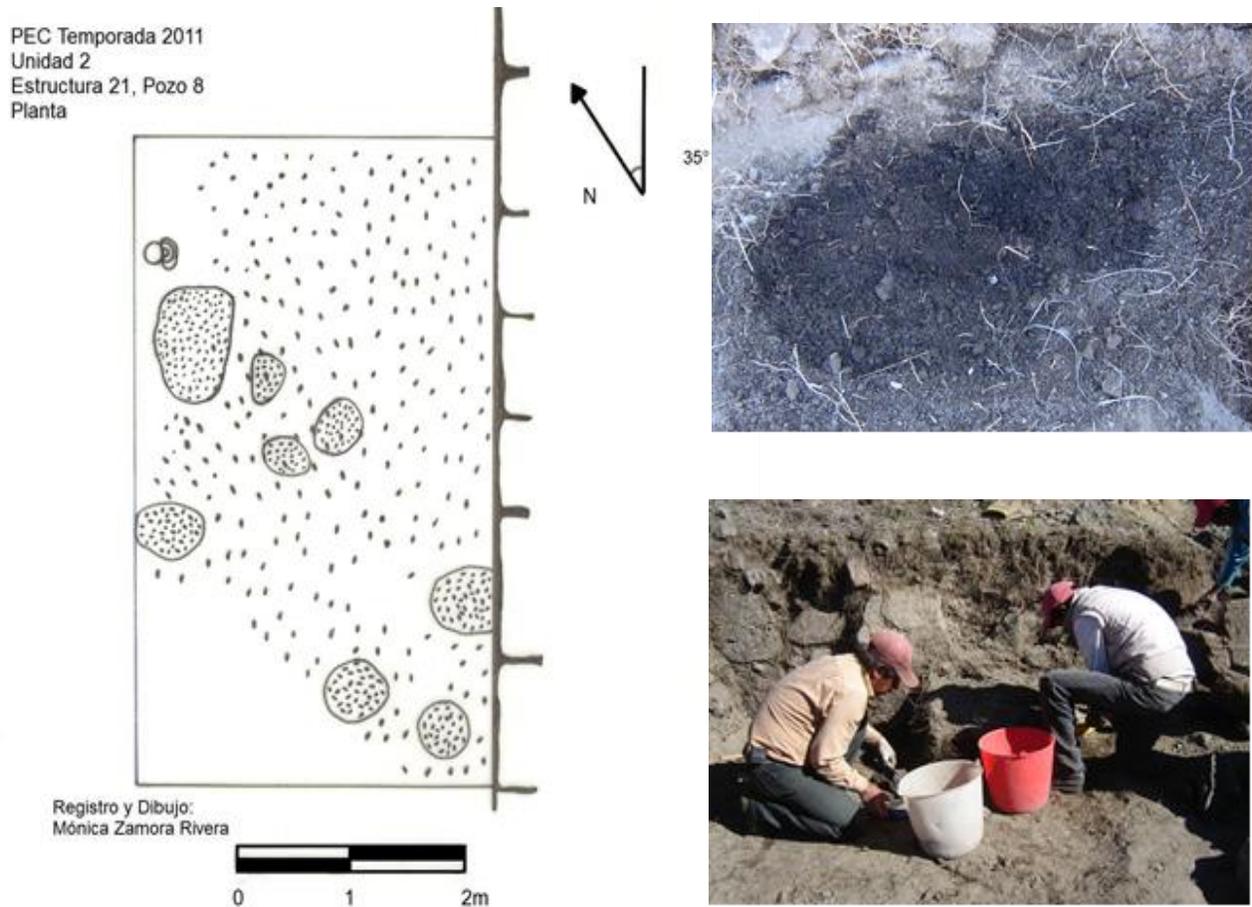
<sup>499</sup> Zamora Rivera Mónica. (2012). *Informe Al observarlos en planta, es posible distinguir los manchones en conjunto de los sacos o cestos que contenían esta leguminosa. Asociados a esta concentración se localizó también una escultura de un Huehuetéotl pequeño, elaborado en piedra pómez.sobre el trabajo de exploración, reintegración y acondicionamiento de la Unidas 2 y terrazas al norte y al poniente de agosto a noviembre de 2011 (anexo)*. México. INAH: 24.

<sup>500</sup> *Ibidem*: 44.

<sup>501</sup> *Ibidem*: 45 \*confirmado por la bióloga Aurora Montúfar.

<sup>502</sup> Zamora *Op cit*: 46.

depositó a una profundidad de 0.06m por encima del desplante del muro en una capa de .48m y en un área no mayor a los 2m<sup>2</sup> (extensión de 1.24 por 2.20m).<sup>503</sup>



**Imagen 140, Imagen 141 e Imagen 142. Planta del área *in situ* de concentración de los frijoles y ubicación de la escultura de Huehuetéotl, así como imagen del proceso de excavación. (Zamora Rivera Mónica, 2013).**

La imagen de la deidad se observa deteriorada por erosión, pudiendo distinguir en ella algunos elementos del numen que lo identifica como tal.

Es reconocible el brasero que porta sobre la cabeza con una ligera horadación en su interior, el rostro apenas perceptible deja ver el área de las cuencas oculares, los brazos al lado del cuerpo posiblemente estuvieron recargados sobre las piernas, las cuales tampoco son muy perceptibles. El cuerpo corto no muestra que hubiera gran detalle en su esculpido.

<sup>503</sup> *Ibidem* 47.



**Imagen 143 e Imagen 144. Muestra de frijoles carbonizados colectados y representación en piedra del Huehuetéotl C6.**

La temporalidad tentativa de esta unidad se basó en el análisis general de la cerámica obtenida durante los trabajos de exploración, indicado que [...] los tipos cerámicos encontrados pertenecen a las fases Cantona I Temprano (en poca proporción), Cantona I Tarde y Cantona II Tarde (en mayor proporción).<sup>504</sup>

Dentro de las investigaciones llevadas a cabo en Cantona desde sus inicios, es el primer contexto observado en donde la imagen de esta deidad se asocia a un contexto más cercano al doméstico, independientemente que las terrazas habitacionales mantengan un *status* más elevado.

Como menciona Carballo en sus estudios en la Laguna Tlaxcala, los precursores de estas deidades del panteón mesoamericano del Postclásico, tienen presencia activa en prácticas que no sólo sugieren un culto doméstico, sino que también comienzan ser institucionalizadas y en sitios como Cantona, donde existió quizá monopolización de los recursos naturales, actividades de tipo ritual y social, así como de la integración de prácticas religiosas no tan incipientes, denotan el alto grado de desarrollo alcanzado para su momento.

La confluencia de la forma y la función de los braseros del Dios antiguo destacan la importancia de la convencionalidad en la práctica ritual, como una forma alternativa a propósito del deferente de la comunicación, la intención de

---

<sup>504</sup> *Op cit* 2013: 30.

acceder a formas alternativas de significado y la comprensión (Bloch 2005). Los braseros conversiones del Dios Antiguo suplantaron las variantes anteriores, tales como los braseros zoomorfos de Puebla-Tlaxcala, durante un período que fue testigo de la evolución de las instituciones sociales a gran escala y una mayor interconectividad económica. La unidad en la fe y la práctica en materia de dios antiguo y el significado de sus prácticas rituales asociadas promovería la solidaridad, fomentando sentimientos de confianza en un aumento de los enredos de dependencia mutua (por ejemplo, Richardson et al. 2003). Este importante rol social parece haber cambiado poco durante el Clásico, posiblemente pudo haber sido conscientemente preservado por los Teotihuacanos.<sup>505</sup>

La coordinación y control de la población, aunado al dominio interno y externo manifestado en su desarrollo social y económico, parece que fueron parte fundamental entre las características sociales de los cantoneses, los cuales también plasmaron en sus prácticas religiosas evidenciado en el culto que se le tuvo a esta deidad.

#### **4.3. LA PLAZA CENTRAL O PLAZA DE LA FERTILIZACIÓN DE LA TIERRA": TEMPORADAS DE CAMPO 1993 Y 1994.**

Como vimos en el capítulo I de este trabajo de investigación, la ubicación de la Unidad 9, "Plaza Central o de la *Fertilización* de la Tierra" se encuentra dentro de la Acrópolis, y está clasificada como un conjunto arquitectónico de tipo ceremonial localizado hacia el centro-sur de la misma, "[...] delimitada por una pirámide, que en este caso se ubica al poniente".<sup>506</sup> Los laterales de la plaza que se ubica al frente (al poniente) están conformados por plataformas alargadas que circundan toda la plaza, delimitando el espacio de ésta. "[...] tiene en sus otros tres lados amplias y altas plataformas superpuestas, así como acceso escalonado en la parte media de uno de los lados, en este caso ubicado al centro del lado oriente".<sup>507</sup>

Las dimensiones de toda la unidad son de aproximadamente media hectárea, formando una especie de rectángulo, donde la plaza y la pirámide ocupan cada una la mitad del espacio. "En general se trata de un conjunto cerrado, cuyo único acceso es el

---

<sup>505</sup> Carballo. (2007) *Op cit*: 63.

<sup>506</sup> García Cook y Merino Carrión. (1996) *Op cit*: 200.

<sup>507</sup> *Ibíd.*

que está presente en el centro-oriente de la unidad”.<sup>508</sup> Está alineada con la salida del sol oeste-este, la fachada de la pirámide mira al oriente.



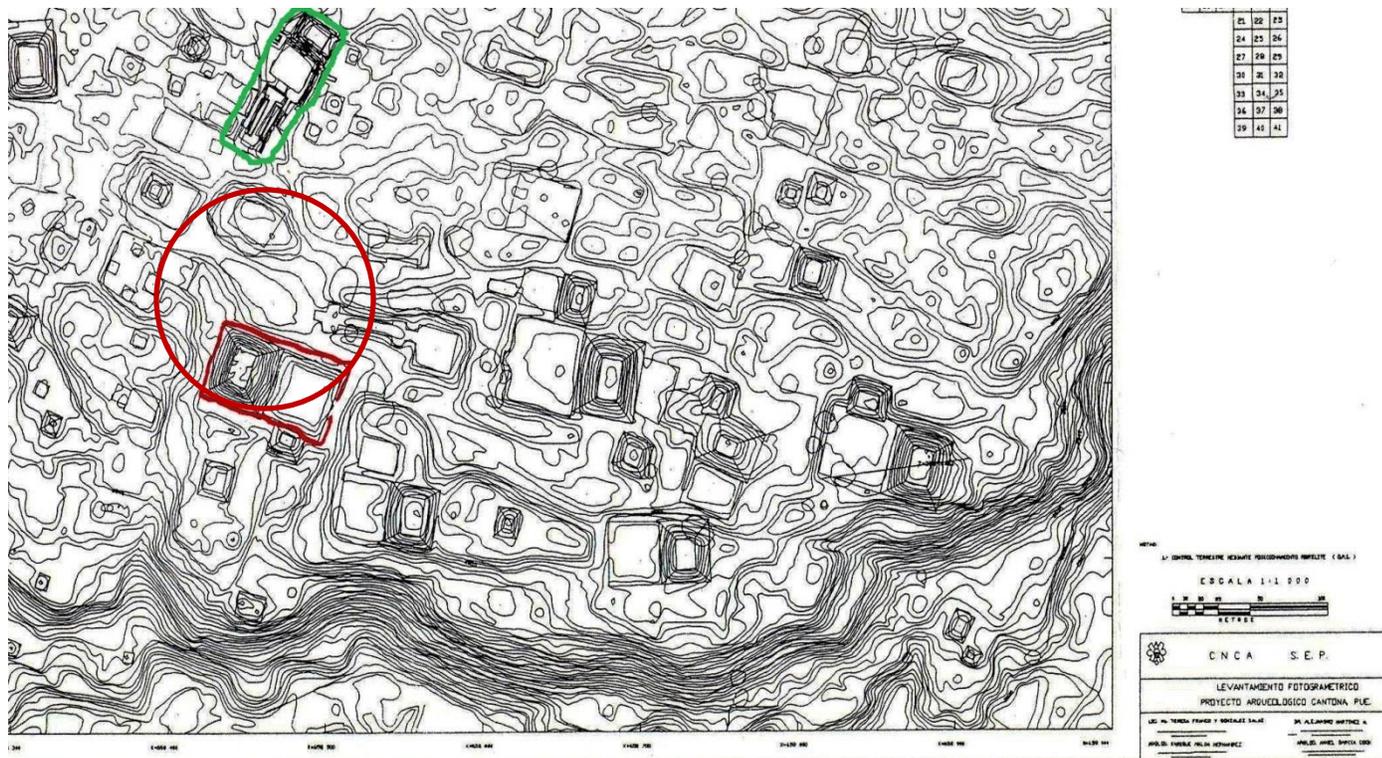
**Imagen 145. Vista desde el oriente de la fachada de Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra.**

Desde inicios de Proyecto Arqueológico Cantona en su primera temporada de campo (1993) esta unidad arquitectónica estuvo dentro de las unidades importante para su exploración. Y es a partir de estos primeros resultados que se cuenta con al menos 14 muestras de carbón<sup>509</sup>, ubicándola temporalmente –por medio de análisis de C<sup>14</sup>– hacia el final de Cantona I y todo Cantona II (del 150-100 a.n.e al 550-600 d.n.e.) para fines de su uso dejó de funcionar como espacio religioso correspondiendo ese tiempo de “ocupación” a la etapa ceremonial más importante del asentamiento. Las investigaciones llevadas a cabo en esta unidad fueron en 1993-94 y posteriormente en el 2003. Completando el sondeo y exploración total de la unidad.

---

<sup>508</sup> *Ibidem* (1996): 200.

<sup>509</sup> Tomado de Arqueología No. 33: 93 cuadro 1 fechamientos por C<sup>14</sup> de Cantona.



**Imagen 146. Sección sur de la Acrópolis, ubicando la Plaza Central en rojo y el CJP6 en verde.**

#### **4.3.1. Primeras exploraciones en la Plaza Central (1993): Ofrenda de falos**

La Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, se ubica por encima de los 2 500 msnm. Acondicionando el espacio con la topografía del entorno, la unidad arquitectónica fue restringida del acceso común, lo que indica la importancia de espacio para su uso. Únicamente tiene una entrada compuesta de escaleras que descienden a la plaza, localizada al oriente (estructura 4), son 9 los escalones que dan acceso a ella.

Villanueva menciona que esta característica da la impresión de ser una representación de acceso al inframundo:

[...] el descubrir que eran 9 los escalones que componían la escalera de acceso a la Plaza Central, ya que como sabemos el nueve representa el número de estratos en que se dividía el inframundo en el mundo prehispánico y la plaza se encontraba "hundida", lo que nos hizo pensar que este espacio

podiera ser una representación física del inframundo, o sea un espacio sagrado.<sup>510</sup>

La plaza cuyas dimensiones ocupan la mitad de toda la unidad, tiene en su interior 33.50m por 33.50 en promedio, delimitada por amplias estructuras alargadas estructuradas por plataformas de doble cuerpo, otorgándole mayor profundidad visual al interior. Al centro de ésta se observa parte de lo que quizá constituyó un pequeño altar formado por piedras blancas de caliza, de aproximadamente 4m<sup>2</sup> desconociendo su conformación original.

Sobre la plaza misma y cargado hacia la plataforma limitante norte, Villanueva describe una acumulación de piedras –afloramiento- presumiendo fueron parte de los restos de un posible temazcal, aunque faltaría un sustento arqueológico más completo para afirmar que se trata de este tipo de estructura.

Es durante el proceso de liberación (para su posterior restitución) de escombros de la zona central, donde se ubicaron los testigos correspondiente a los escalones que formaron la escalinatas de acceso a la Estructura 1 o pirámide, que se ubicó en el arranque de los primeros escalones una alineación de lajas que posiblemente fueron parte de un altar adosado al acceso. Villanueva refiere que se trata de un “mascarón”.

[...] en su parte central se encontró el arranque de la escalera de acceso a la parte superior de la misma. Esta escalera se encuentra separada en el centro por una estructura que parece ser un mascarón, el cual se encontró en muy buen estado de conservación, a pesar de presentar ausencia de estuco como cementante, por lo que los tres primeros escalones de la misma se encuentran separados del mascarón [...]<sup>511</sup>

Como menciona García Cook, los tres primeros escalones fueron adaptados para la colocación de una especie de altar o mascarón, con un espacio remetido en estos escalones se “jugó” con la geometría de las piedras, formando una figura “[...] integrado por tres elementos arquitectónicos básicamente, los cuales conforman una

---

<sup>510</sup> Villanueva Villalpando Jorge. (1996). ¿Una posible práctica chamanica? la Plaza Central de Cantona. *Tesis*. México: Escuela Nacional de Antropología e historia INAH- SEP: 53-54.

<sup>511</sup> *Ibidem* 91

figura zoomorfa (¿), delimitada por un rectángulo realizado con lajas encajadas en el piso de la plaza”.<sup>512</sup>

La parte central se encuentra salida con respecto a los extremos, dando así relieve y forma a la misma estructura, en la parte superior -central del mascarón se encontró el entierro 1[...].<sup>513</sup>

Este entierro consistió en un cráneo, que se presume decapitado con orientación visual al norte y con los huesos de una pierna (fémur, tibia y peroné) colocados bajo éste simulando la mandíbula o en sustitución de ésta. Así mismo junto a este individuo se encontró la calota de otro con vista al sur y al centro de éstos un atado de huesos largos entre dos maxilares. Da la impresión de que pudiera ser el preámbulo de lo que fue la ofrenda principal, compuesta de nueve esculturas fálicas de distintos tamaños.

Durante el proceso de liberación de los primeros escalones en su arranque en la parte más baja de la escalinata, se localizaron -cercano el ángulo NE del 1er escalón- dos hachas simbólicas, elaboradas en piedra.

Elaboradas una en caliza y la otra al parecer en toba: la más grande de caliza (estaba fragmentada), presenta un largo máximo de 47cm con 28cm de ancho y 16.5 de espesor, la otra es de menores proporciones. Elaboradas al parecer por la técnica de talla abrasión, presentan en la parte central o media una incisión o canaleta, que abarca la cintura de las mismas (semejando la zona de amarre).<sup>514</sup>

A partir de cuarto escalón y acomodados recostados fueron localizadas nueve esculturas fálicas “[...] acomodados “siete” de sur a norte y “dos” en posición boca-abajo [...]”<sup>515</sup>

Definidas como tal, las esculturas miden entre 25 cm de altura la más pequeña y 50cm de altura la más grande. Representando al miembro masculino en distintas fases de erección, estas esculturas fueron identificadas por Villanueva como elementos

---

<sup>512</sup> García Cook. (1996) *Op cit*: 212.

<sup>513</sup> Villanueva. *Op cit*: 125.

<sup>514</sup> Información tomada del catálogo de cedulas de esculturas. PAC temporada de campo 1993-1996, No. de registro 3 y 5.

<sup>515</sup> Villanueva *ibidem*: 92.

fitomorfos o fungiformes. Intentando identificar en ellas a dos especies de hongos venenosos localizados en la región.



**Imagen 147. Primeras nueve esculturas fálicas localizadas en escaleras de Estructura 1 Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra.**

El segundo falo es de base circular y presenta cuatro incisiones en la cabeza en forma de cruz y parece representar por su forma un hongo muy especial que es el **Amanita muscaria**, aunque no presenta el anillo en la parte superior de estípite que es característico de esta especie.<sup>516</sup>

Debajo de los falos 5, 6 y 7 fue localizado el entierro 1 (antes mencionado) en muy mal estado de conservación.

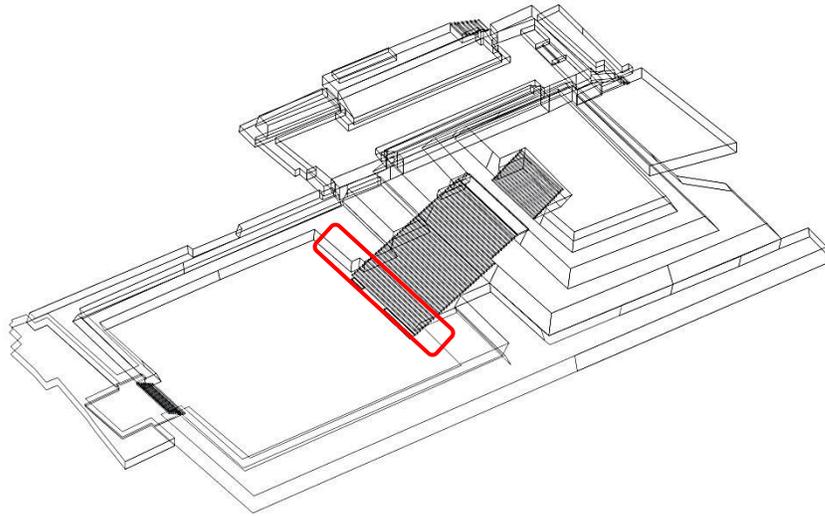
Elaborados en toba volcánica de distinta composición y color (en tonalidades gris, rosa y café o naranja), algunos presentan incisiones en el estípite –o lo que vendría a ser el glande-, dando la apariencia de gajos, de tal forma que han sido interpretados como escarificaciones en el pene producto del autosacrificio.

Asimismo, creemos que las esculturas fálicas que se encontraron como tapa ofrenda del entierro 1, presentan dos aspectos importantes del chamanismo mesoamericano; por una parte, es posible que muestren marcas de autosacrificio en el pene que realizaban los chamanes como practica ascética para contactar lo sagrado; y también parecen expresar el crecimiento y erección de pene, ya que pueden significar fuerzas míticas y creadoras que representan símbolos de poder, así como se relacionan con la fertilidad.<sup>517</sup>

---

<sup>516</sup> *Ibíd.*

<sup>517</sup> *Ibídem*: 227.



**Imagen 148. Planta de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, en círculo se ubica el área de 1er entierro ofrendado y en asociación a los nueve falos**

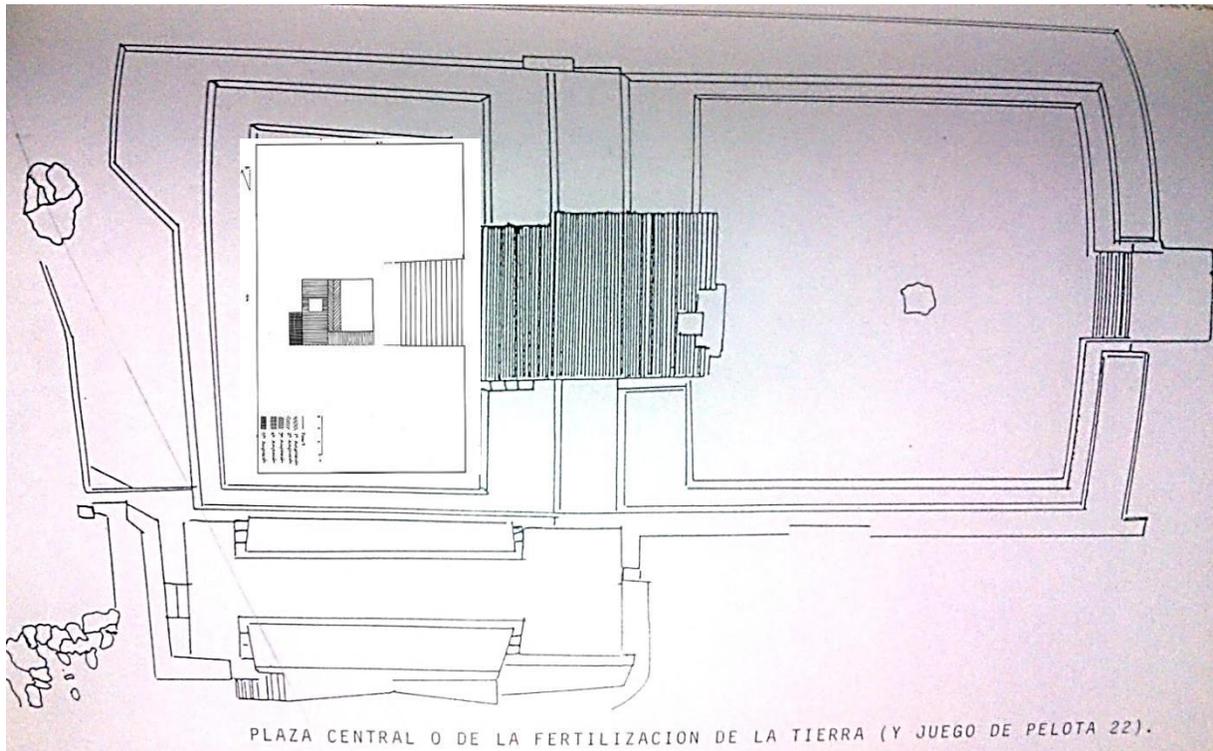
Esta interpretación en relación a la idea fertilización dentro de la ideología mesoamericana, no solamente se asocia con las fuerzas sobrenaturales, ligado con el aspecto simbólico masculino en toda su extensión, parece determinar el lugar donde radica el poder de fecundante. Las interpretaciones que se establezcan en relación a la escultura del *Huehuetéotl* como dios viejo del fuego y toda la misticidad emblemática asociada a esta deidad, parece van develando poco a poco, la fuerza, importancia y poder del numen en Cantona, y reafirmar su soberanía dentro del panteón mesoamericano.

#### **4.3.2. Temporada de campo en la Plaza Central, 1994: Ofrenda de escápulas de venado, asociadas a un falo**

Durante la misma primera temporada y como segunda etapa de las investigaciones llevadas a cabo en la Plaza Central, se realizó un pozo de sondeo en la cima de la pirámide o Estructura 1, con el fin de verificar no sólo la conformación estructural del

último cuerpo de la misma, sino para verificar por qué motivo estaba llena de pozos de saqueo.

Para ello se trazó un pozo de sondeo de 4 x 3m, quedando al final con una extensión en planta de 5 x 5.50m, observando al interior del pozo la existencia de una caja ceremonial de amplias dimensiones. Esta gran cista, al parecer tuvo 5 x 5m y una profundidad de 2 m. Presentaba un piso o apisonado de lodo de 0.18m de grosor y al interior de la misma se localizaron otras cistas de menores dimensiones.



**Imagen 149. Planta de área de excavación en la cima de Estructura 1, Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra 1994**

Además dentro de esta gran cista, fueron construidas otras de menores dimensiones, se conocen cuatro, de las cuales, una se ubica al centro poniente de la cista mayor, fue construida algunos siglos después de la ceremonia inicial y aunque comparte su pared poniente con la cista mayor, aprovechándola, sin embargo su piso queda en un nivel más alto que el piso de la gran cista.<sup>518</sup>

<sup>518</sup> García Cook y Merino Carrión (1996) *Op cit*: 219.



**Imagen 150. Vista de área de excavación cima de pirámide (Estructura 1), Plaza Central 1994.**

Entre los elementos culturales asociados a esta gran cista se localizó una ofrenda con elementos culturales importantes entre los que destacan:

Un falo de piedra apoyado sobre el piso de lodo al interior de una de las cistas tempranas, acompañado de dos “bastones de mando” también de piedra, una pequeña vasija, un gran conjunto de escápulas de venado, muchas de ellas quemadas, dos cuentas de piedra verde y un conjunto de navajas de obsidiana. Aunado a esto se observó un conjunto de cinco cráneos algunos de huesos largos sobre ellos, fragmentos y piezas completas de braseros de piedra, dos mascarar de diferente calidad y tamaño; algunos enterramientos humanos con otros objetos asociados [...].<sup>519</sup>

Localizados en una cista contigua pero de igual forma en la cima de la estructura, se localizaron escápulas de animal –venado- y algunos restos de caracol marino estaban de igual forma quemados. Otra pieza más de un caracol marino sin quemar, artefactos de obsidiana (que se interpreta como herramientas para desmembrar), una escultura correspondiente a un personaje decapitado y como base una lápida cuadrangular con una cruz en altorrelieve, la cual a su vez presenta una cruz más

---

<sup>519</sup> *Ibidem*: 219-222.

pequeña en el cruce de esta. Asociada de la misma forma a bastones de mando y cuya ubicación corresponde exactamente al centro de la pirámide.<sup>520</sup>



**Imagen 151 e Imagen 152. Detalle de elementos culturales localizados en la cima de la pirámide (Estructura 1) Plaza Central 1994. Escultura fálica, entierro múltiple de cráneos, y huesos largos en forma de cruz (cista 3), lapida de piedra con doble cruz en alto relieve como base.**

**Imagen 153. Cruz formada con dos húmeros, intercalados se colocaron cuatro cráneos, dentro de la gran cista sobre cima de Estructura 1. Plaza Central 1994.**



La cantidad de elementos que integran esta gran cista, están vinculados con el mismo proceso de fertilidad masculina, ligado a una posible ceremonia en asociación con una reproducción de origen.

---

<sup>520</sup> *Ibidem*: 222-231.



**Imagen 154. Pozo ubicado en la superficie de la estructura 1,**



**Imagen 155 e Imagen 156. Brasero completo y máscara, como parte de la ofrenda localizada en 1994.**

Los elementos localizados en temporadas anteriores a la 2003 donde fue localizado el *Huehuetéotl* al que refiere este trabajo de investigación, mantienen una relación simbólica con el elemento de fuego, fertilidad y *axis mundi*. Si bien en estas temporadas no se tiene evidencia de esta deidad, estos elementos están reforzando

que el espacio forma parte de una representación del universo mesoamericano, conjuntando todas las características que lo conforman.

La presencia de esta deidad dentro del sitio en distintos contextos arqueológicos (juegos de pelota, unidades arquitectónicas ligadas a recintos ceremoniales y la ubicada dentro de las terrazas-habitacionales (asociadas a frijoles), aunado a una gran cantidad de braseros (completos y fragmentados), denotan la importancia que tuvo este elemento dentro de la ciudad, (al menos dentro Formativo Terminal), si bien está presente también la imagen de *Tláloc*, la existencia de elementos en asociación al Dios Viejo del Fuego refuerzan la idea de atribuirle la tutela o custodia de los cantoneses como su dios protector.



**Imagen 157 e Imagen 158. Vasija y máscara Tláloc procedentes de Cantona (al momento 2013) éstas son las únicas dos representaciones de una deidad distinta a las de Huehuetéotl dentro del sitio.**

Ahora bien si retomamos la descripción que hace Florescano al establecer como *dioses creadores* y *dioses patrones* a ciertas deidades dependiendo las características de su naturaleza, a “aquellos dioses creadores o dioses que tenían asignadas funciones específicas en el mundo natural”;<sup>521</sup> sin embargo, encontramos que esta deidad cabría dentro de estas dos categorías (a diferencia de *Tláloc* que también lo encontramos en Cantona), *Huehuetéotl* -como Dios Viejo del Fuego-, está relacionado con Ometéotl y cabe dentro de la categoría de dios creador, sin embargo en la unidad de los dioses particulares se le haría referencia dependiendo de la “advocación”, o representación que se tuviera del dios del fuego para una barrio o una unidad en especial. En tal caso

<sup>521</sup> Florescano (1997) *Op cit*: 46. Retomando los datos Durán y otros cronistas del S. XVI.

cada cual establece los criterios para diferenciarlos, como bien dijimos en el capítulo II (2.4.2) estas diferencias se basan expresamente en el orden donde gobiernan, es decir en donde radica su esplendor, fuerza y origen.

#### **Conclusiones de capítulo IV**

En otra porción más hacia el norte de la cuenca de Oriental en el estado Puebla, para este periodo temprano, grupos concentrados en pequeñas aldeas, villas nucleadas, se establecen en espacios que los abastecieran de recursos naturales útiles para su subsistencia. La porción norte de esta área es el punto focal donde llevan a cabo un asentamiento equiparable en dimensión y desarrollo como los grandes grupos de la Cuenca de México. Gracias a la tradición que estos grupos presentaban en sus asentamientos iniciales aprovechan los campos para explotación de cultivos, los estudios paleoambientales dan cuenta de que las condiciones para su desarrollo estaba a su favor y agrupados, se van concentrando cada vez con mayor densidad poblacional, así “fundan” Cantona, abarcando una gran extensión desde las primeras fases establecidas (Pre-Cantona, Cantona I y Cantona II ), sin dejar de lado la ocupación en las inmediaciones del sitio.

El rápido crecimiento poblacional deviene en una especialización de elementos culturales propios de la región y convergen en los modos de subsistencia, económicos y un patrón de asentamiento bien definido hacia los primeros periodos de ocupación del sitio. La cerámica utilitaria en sus múltiples formas de expresión es variada, siendo posteriormente la lítica, la escultura en sus expresiones plásticas y la obsidiana en la fabricación de navajas prismáticas los que le llevan a un mayor grado de especialización.

En el aspecto religioso dentro de esta primera etapa Formativa en Cantona, se alcanza un rápido desarrollo institucional jerarquizado, las dimensiones que adquiere la Acrópolis principal y las secundarias nos dicen que éste es el ámbito primordial que prevalece en esta primera fase de ocupación.

Están presentes las dos principales deidades que se unen como complemento y opuesto de los elementos: *Tláloc* enmarcado en *vasijas-efigie* y *Huehuetéotl* como figura central. El fuego al parecer, constituyó para los habitantes de esta urbe el Elemento gobernante y rigió de manera simbólica al menos en gran parte del asentamiento por un largo periodo.

Las investigaciones en Cantona han arrojado muestra de ello: braseros ubicados en espacios arquitectónicos al interior del sitio (sobre laterales de calles, dentro de patios), muchos más elaborados en piedra, observables también en las manifestaciones escultóricas del dios viejo que cuida, que calientan, que alumbran hogares (en áreas habitacionales), templos, plazas y juegos de pelota, mostrando de forma más que evidente la importancia religiosa y de la deidad al interior de la ciudad.

El juego de pelota donde las reglas del juego están marcadas por el paso del Sol en sus distintos momentos naturales está definiendo posiblemente una variante de culto controlado mediante el comportamiento del ritual. El Sol pasará a ser el símbolo del elemento ígneo personificado en la pelota, pero además están las esculturas de *Huehuetéotl* provenientes de las estructuras o pirámides donde el viejo establece las reglas. Durante todo el tiempo que existe actividad continua dentro de Cantona está presente esta actividad lúdica y su importancia ponderante, en las 27 canchas existentes a la fecha nos lo demuestran.

Aunado a estos elementos constructivos, otras unidades arquitectónicas refuerzan con la presencia de la deidad la importancia dada a dicho numen. Por tanto no existe necesidad de transformarlo puesto que se trata de un igual, para ello se le venera dentro del hogar, al iluminar en el templo, la calle, la plaza. De tal forma que a quien se le rinde culto es al elemento, personificando al Dios del Fuego, el Sol, el padre, el abuelo.

Son llamas  
los ojos y son llamas lo que miran,  
llama la oreja y el sonido llama,  
brasa los labios y tizón la lengua,  
el tacto y lo que toca, el pensamiento  
y lo pensado, llama es el que lo piensa,  
todo se quema, el universo es llama,  
arde la misma nada que no es nada  
sino un pensar en llamas, al fin humo:  
no hay verdugo, ni víctima...

Octavio Paz.  
Piedra de Sol (fragmento)

## CAPÍTULO V. HUEHUETÉOTL EN LA UNIDAD 9 “PLAZA CENTRAL O DE LA FERTILIZACIÓN DE LA TIERRA”, TEMPORADA 2003

### 5.1. DESCRIPCIÓN DEL CONTEXTO

Durante la temporada de campo en el año 2003 se llevó a cabo una excavación controlada para identificar el sistema constructivo y la nivelación de plaza en la unidad denominada “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra”, de Cantona. A su vez se verificaría la procedencia de algunos huesos extraídos por roedores, los cuales fueron reportados por los custodios del sitio al Director del Proyecto. Una vez corroborada la información, se realizó un “sondeo” (excavación) casi al centro de la plaza con el fin de verificar la procedencia exacta del material óseo. Dicha excavación consistió en un pozo inicial de 2 x 2 m. y se delimitó, entre el altar y el “mascarón” situado al desplante de las escalinatas de la estructura principal, de dicho conjunto.<sup>522</sup>

Al inicio de la excavación se ubicaron algunas lajas de cantera de forma dispersa pero bien asentadas en el piso, por lo que suponemos que la plaza estuvo en su momento de uso enlajada, descartando que fueran parte del relleno colocado durante la temporada de campo 1993-94, cuando fue inicialmente trabajada dicha unidad.

---

<sup>522</sup> Los datos referenciados de la temporada de campo 2003, son verificables en los diarios de campo, así como en el Informe final de actividades de campo: Montero Guzmán, M. Donají. (2004) *Excavaciones en la Plaza Central o Plaza de la Fertilización de la Tierra*. (Informe final), INAH, DEA, México. pp 1-2 (mayo, 2004).

En este sondeo se localizó primeramente *in situ* una escultura fálica y algunos entierros aparentemente incompletos y sin una posición anatómica clara; esto se observó a lo largo y ancho de pozo mismo (B-3). Por esta razón es que se decidió ampliar la excavación, utilizando una retícula general para la plaza, dando por resultado un complejo contexto en una extensión máxima de 14 m<sup>2</sup>.



**Imagen 159. Vista general de “La Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra”, vista desde el oriente (el Palacio). Se distingue el área de excavación en el 2003.**

Dicho contexto estaba delimitado por grandes bloques de piedra colocados a manera de “cista” (elemento constructivo de tipo generalmente funerario o ritual) y casi a “flor de piso”, esto es, “[...] a escasos centímetros de la superficie (la excavación no expuso una profundidad mayor a 1.20 m.) del suelo de la plaza”.<sup>523</sup>

Al interior de esta cista se localizó también una escultura antropomorfa, elaborada a partir de un bloque de toba basáltica en color gris (posiblemente por la técnica de desbaste y pulido), representando a un anciano en posición sedente con las piernas flexionadas hacia el torso y las manos sobre las rodillas, sujetándolas de frente.

<sup>523</sup> Montero, D. (2004) *Excavaciones en la Plaza Central o Plaza de la Fertilización de la Tierra*. (Informe final), INAH, DEA, México: 4.

Sus medidas son 42.5 cm de altura máxima, 22.4 cm de ancho máximo y 24.6 cm de diámetro del brasero<sup>524</sup>.

Al momento de su hallazgo se localizó “boca-arriba” con una orientación NNE-SSW, a 3.5 m aproximadamente del pie de la escalinata de la estructura principal (basamento). La forma en que esta esculpida la pieza hace que el torso y las extremidades formen una concavidad, en la cual se colocó un cráneo humano, como si lo estuviese abrazando<sup>525</sup>

En conjunto y asociado a la escultura, dentro del mismo contexto, se ubicó una gran cantidad de elementos culturales entre los que destacan: dos esculturas fálicas, diez vasijas de cerámica, completas y de diferentes medidas (vasos miniatura, vasos grandes, floreros), dos conjuntos o lotes de navajillas prismáticas muy delgadas, definidas como de “autosacrificio”, un bastón de mando elaborado en piedra caliza blanca. También se ubicaron once cuentas de piedra verde distribuidas en aproximadamente 13 entierros, los cuales se intuye (por la disposición de los cuerpos) fueron mutilados<sup>526</sup> (no se cuenta con el estudio de antropología física para detallar esta información), colocados alrededor de ésta y las otras dos esculturas.

La temporalidad de dicha escultura se ubica hacia el término de la fase cultural definida como *Cantona I* (600 a.C. al 50 d. C.) e inicios de la fase *Cantona II* (50 al 600 d. C.) que correspondería a los periodos culturales llamados Formativo Terminal o Tardío al Clásico Temprano (Protoclásico). El contexto ha sido datado con base en la asociación con los materiales cerámicos de los cuales ya se tiene un registro tipológico preciso de las fases de ocupación en Cantona. La Plaza Central tiene un fechamiento preciso, establecido con base en análisis de C<sup>14</sup> procedente de al menos 14 muestras de carbón<sup>527</sup>, localizadas en la unidad en temporadas pasadas y corroborado con otras

---

<sup>524</sup> Datos ubicados en Informe final, Montero mayo 2004 y en cédula de escultura en carpeta de diarios de campo (12 agosto al 17 de sep 2003), Archivo del PAC, DEA, INAH, México.

<sup>525</sup> Montero *Op Cit* (2004): 6.

<sup>526</sup> *ibidem*: 11-15.

<sup>527</sup> Cuadro de fechamientos de C<sup>14</sup> de Cantona en: García Cook, Ángel. (2004). Cantona: ubicación temporal y generalidades. *Arqueología*, México, INAH (33): 93- 95.

muestras extraídas durante la temporada 2003, aunque no procedente de este contexto ritual.<sup>528</sup>

### **5.1.1. Excavación en la “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra”: Huehuetéotl, temporada de campo 2003**

Las excavaciones en la plaza (explanada) perteneciente a la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, iniciaron con un pozo de sondeo de 2 x 2 m, orientado N-S, a 3.8m del altar. El punto cero (00) para control de excavación se ubicó en la superficie del “mascarón”, el cual quedo a 1m sobre la superficie del pozo de sondeo inicial.<sup>529</sup>

El proceso de excavación se realizó por niveles métricos cada 20 centímetros, de tal manera que permitiera llevar un mejor control de las capas geológicas, debido a la escasa deposición natural sedimento sobre el malpaís, la mayoría de las capas que conforman la estratigrafía están muy bien definidas en el sitio, identificando de forma general al menos tres estratos.

La estratigrafía se compone de las siguientes capas:

Capa I: en superficie, consiste en una capa oscura de no mayor a los 5 a 28cm de espesor, compuesta básicamente por *humus*, o tierra negra del tipo de los aluvisoles (10 YR 4/4 dark yellowish brown<sup>530</sup>) producto del depósito de sedimento natural por descomposición de la materia orgánica que crece de forma constante. De grano fino a medio, con escasa cantidad de piedra. En esta capa se localiza una alta concentración de material cultural por acarreo, deposición y colocación.

---

<sup>528</sup> Para mayor referencia de los elementos dentro de este capítulo véase tabla de anexos #7.

<sup>529</sup> Montero *Op cit*: 5-6.

<sup>530</sup> Munsell Soil Color Chart. (1994 Revised edition). New York: Macbeth Division of Kollmorgen Instruments Corporations.

Capa II: capa intermedia de tonalidades amarillas (10 YR 7/8 yellow)<sup>531</sup> con una considerable cantidad de piedra de tamaño variable. La tierra presenta un grano grueso, con poca retención de la humedad

La deposición de esta capa es variable, entre los 0.70cm al 1.60m de espesor. Se encuentra asociada a la capa estéril o roca madre. El material cultural asociado a esta capa es similar a la capa anterior (capa II) aunque en mayor proporción. Los entierros y demás elementos ofrendados se hallan en intrusión a esta capa.<sup>532</sup>

Capa IIa: en intrusión a la capa II, es de color café pardo o grisáceo (10YR 5/2 grayish brown), compuesta por tierra de grano fino, arcillosa, de compactación dura o “apretada”, posiblemente acarreada de otro lugar. Se encuentra asociada a los entierros y ofrendas. El poco material cultural obtenido de la excavación es variable, a diferencia del material lítico que se observaba en mayores proporciones (fragmentos de micronavajas de las denominadas de autosacrificio, fragmentos de navajas prismáticas y lascas de obsidiana), y el material óseo que “acompañaba” a las esculturas consistía básicamente en fragmentos de astillas de hueso.

Capa III: material estéril de roca madre o cerro, compuesta por tierra arenosa de grano grueso de tonalidad ocre en unas secciones y marrones en otras. Mezclada con gravilla de tezontle y rocas de distintos tamaños y en secciones áreas visibles de la peña del malpaís. Carece de material cultural.

### **Excavación**

Una vez trazado el pozo se procedió a excavar para verificar la presencia de los fragmentos de huesos. Fue básicamente en la capa I, que se localizó a los 20 cm de profundidad (muy en superficie) la sección superior de una piedra labrada, así mismo una mayor cantidad de restos óseos rotos (astillas de hueso) sin aparente distribución anatómica. Dispersas en esta misma capa y en asociación con la capa II, se observaron algunas piedras blancas de caliza, indicio de la existencia de un entierro u ofrenda en ese punto.

---

<sup>531</sup> *Ibíd.*

<sup>532</sup> *Ibíd.*

Debido a que una sección de la escultura y algunos huesos se ubicaron fuera del pozo (al norte) se decidió a cuadricular la plaza, con el fin de llevar un control más preciso del contexto o contextos a excavar. Para ello se utilizó el método cartesiano de letras y números, con el fin de tener un registro tridimensional de la excavación.

Las letras corresponderían al plano de las X, y numerándolas de Oeste a Este, los números correrían de Sur a Norte para tener el plano y la profundidad o nivel de los elementos a registrar completarían el plano Z. (véase plano anexo)

El pozo inicial y donde se localizó la primera escultura fálica de esta temporada, quedo dentro del cuadro B-3; este dictaría la continuidad de la excavación, por la disposición de los entierros. Abriendo de forma simultanea los cuadros A-3 al A-6 y B-3 al B-5. Posteriormente se abrirían los pozos A-1, A-2 y del pozo B-6 únicamente la mitad o sección norte (un área de 1 x 2m) para detallar los límites del área de entierros y ofrendas.

### **5.1.2. Detalle de elementos culturales asociados**

Las dos esculturas fálicas en asociación con el *Huehuetéotl* son similares en cuanto a forma y estilo a las localizadas durante la primera temporada de campo (1993-94). Elaboradas también en toba volcánica, se diferencian en la composición del grano de piedra, ya que la porosidad es distinta.

La primera localizada presenta una altura de 0.44m y un diámetro máximo en la base de 0.38m (en la superficie es de 0.21m); en la estípite muestra dos “anillos” centrales, que junto con la base darían un total de 3 anillos. La superficie es plana y los anillos están ligeramente alisados. Esta pieza es en color gris oscuro (5YR 5/1 gray), y debido a su composición granulométrica (grano muy fino) la hace más pesada.

Se ubicó “parada” sobre su base, al verla de lejos “alineada” con la orilla norte del “mascarón” de la pirámide, el altar y el centro del acceso a la unidad (ubicada al oriente). Debido a las variaciones en el eje terrestre, su orientación presentó una desviación de 20° (del Norte magnético).

Dentro del contexto general de excavación podría decirse que estuvo ubicada en el extremo Norte, (entre los pozos B2 y B3 de la retícula general) de la cista.



**Imagen 160 e Imagen 161. Vista de la primera escultura fálica *in situ*, localizada en el 2003, obsérvese la orientación con el centro de la pirámide y el "mascarón" en la base. Detalle de la escultura.**

La segunda escultura fálica se localizó en un área al "exterior" de la cista principal (pozo A5 y A6). Asociada a restos humanos, esta escultura posiblemente estuvo también sobre su base, al momento de su localización se observó estaba de lado con una orientación S-N, la punta de la misma señalaba al sur. El trabajo en esta escultura es totalmente distinta que la anterior; si bien en tamaño son similares (esta escultura presentó una altura máxima de 0.54m y 0.36m de Ø en su base), puesto que los anillos centrales semejan pliegues y el ápice o punta es ligeramente redondeada (mayor semejanza a un glante) con cuatro líneas sobre ella, que suponemos simulan marcas de autosacrificio.

Estas dos esculturas presentan semejanzas con las anteriormente localizadas en estilo y dimensiones



**Imagen 162, Imagen 163, Imagen 164 e Imagen 165. Detalle de forma y estilo de esculturas fálicas de la unidad. Arriba conjunto de nueve falos localizados durante la temporada de campo 1993, en el 4° escalón de la pirámide. Debajo se observan los dos falos localizados en la temporada 2003. Y al centro el ubicado sobre la cima de la pirámide en 1994.**

En conjunto con estas esculturas se hallaron dispersos en toda el área de excavación seis conjuntos de navajillas prismáticas de las definidas como de autosacrificio, diez vasijas de distintos tamaños y al menos dos formas distintas: vasos de paredes rectas y vasijas de silueta compuesta (en otro apartado se detallará un poco más acerca del análisis de estos elementos), al menos once cuentas circulares de piedra verde entre las que destaca una simulando un batracio (ranita), escapulas de venado, un bastón de mando elaborado en piedra caliza, con una perforación en un extremo, una hacha de piedra verde, un punzón y una aguja de hueso, un fragmento de cristal de roca, una orejera de piedra verde y navajas prismáticas.



Imagen 166 e Imagen 167. Bastón de mando y cuenta en forma de batracio.

### 5.1.3. Entierros asociados

Los entierros localizados al frente de la escalinata de la pirámide o estructura principal en la Plaza de la Fertilización de la Tierra, al parecer corresponden a un mismo evento (al menos en un 90% del total de éstos) debido a que se ubican casi todos al mismo nivel y en condiciones análogas.

En un área que abarca los 14m<sup>2</sup>, se encontraron no más de 17 individuos, determinado como entierro múltiple. A pesar de que no estaban en su mayoría completos para poder determinarlos como un entierro primario, se contabilizaron con base en el número de cráneos localizados.

El análisis preliminar de estos individuos arrojó los siguientes datos:

Identificables 17 individuos de los cuales al parecer 15 cráneos corresponden a adultos y al menos dos infantes de 2<sup>a</sup> y 3<sup>a</sup> infancia, es decir, cuyas edades oscilan entre los 3 y 9 años de edad, sin definición exacta de sexo; gran cantidad de huesos de distintas partes de cuerpo algunas en posición anatómica pero en ausencia de otras

partes corporales, como torsos superiores o inferiores separados del resto del cuerpo.  
(Véase tabla anexa)

unidad	pozo	capa	entierro núm.	hueso humano	tipo hueso	hueso animal	tipo hueso	elementos asociados	comentarios
J-11	B- 4/1		1	si	huesos largos, cráneo fragmentado, omóplato, 6 piezas dentarias	si			2 fragmentos de hueso chicos con exposición térmica directa
J-11	B-3		2						
J-11	J-10	III	1	si		si	escápulas	1 tiesto y 2 fragmentos de navajillas	
J-11	B-4	III	1	si		si	escápulas	1 frag de cerámica	
J-11	B-3	III	2	si	Fragm. de cráneo, 2 mandíbulas de 2 individuos, huesos varios, piezas dentarias				1 individuo adulto y 1 niño (3era infancia pues aun presenta gemas dentarias)
J-11	B-3	III	2	si	Cráneo fragmentado huesos largos, piezas dentarias y 1 cóndilo				Posible mutilación dentaria en incisivos (3 piezas) tipos A1 y A2 adulto mencionado en el recuadro anterior.
J-11	B-3	III	3	si	cráneo				
J-11	B-4	III	4	si	fragmento de cráneo y piezas dentarias	si	escápulas		
J-11	B-4	III	4	si	huesos de pie y huesos largos, tibia, iliaco huesos varios de menor tamaño	si	escápulas		Cúbito incompleto con posibles marcas de corte, fragmentos de huesos largos y costillas (individuo joven).
J-11	B-4	III	5	si	Frgms. de cráneo, huesos largos (fémur incompleto de individuo adolescente), costillas	si	escápulas		
J-11	B-4	III	6	si	Frgms. de huesos largos, cráneo y huesos varios				
J-11	B-4	III	7	si	frgs de cráneo y huesos largos			1 tiesto	
J-11	B-5	III	8	si	ftos de huesos largos, piezas dentarias, cráneo y huesos varios				
J-11	A-4 y A-5	II	9	si	frgts cráneo y huesos largos				
J-11	B-5	III	10	si	ftos huesos largos y piezas dentarias, mandíbula, huesos varios			1 tejo	
J-11	A-5	II	11	si	cráneo completo (fragmentado)			1 pieza completa de cerámica	
J-11	A-5	II	11 y 9	si	huesos largos y fragmentados				
J-11	A-4	II	12	si	fgto de cráneo y mandíbula				

J-11	B-4	III	13	si	ftos de huesos largos y huesos de menor tamaño				
J-11	A-4	II-III	11, 12 y 13	si	ftos de huesos largos				
J-11	A-5	II-III	14	si	ftos de huesos largos, cráneo, 11 piezas dentarias, mandíbula y maxilar	si		4ftos de desechos de talla	fto de tibia con posibles marcas de corte
J-11	A-5 y A-2	II	14a	si	huesos largos, metatarsiano y 1 falange				
J-11		II-III	15	si	cráneo incompleto y piezas dentarias			asociado a escultura y 1 fto de navajilla prismática	Escultura de Huehuetotl, cráneo "dentro de escultura"
J-11	B-4	II-III		si	omóplatos, huesos de pie, vértebras, sacro, iliaco, cóndilo distal de tibia, huesos largos, falanges	si	escápulas		8 escápulas de hueso animal
J-11	B-3	III		si	huesos largos, huesos de pie, cráneo, vertebras, iliacos, piezas dentarias	si	escápulas		adulto (huesos largos) 2da infancia (h. largos)
J-11	A-5	III	16	si	huesos largos (muy erosionados) y 1 piezas dentaria			1 roca blanca (caliza marcador)	
J-11	N-3-B	III		si	ftos huesos largos, piezas dentarias y huesos largos	si	escápulas		
J-11	N-4-B	III	17	si	ftos huesos largos, cráneo y piezas dentarias				
J-11	N-4-B		18	si	ftos huesos largos, cráneo y piezas dentarias				
J-11	A-5	II-III	19	si	huesos largos, cráneo, piezas dentarias de maxilar y mandíbula				
J-11	A-4	II	20	si	ftos de cráneo y piezas dentarias				

**Tabla 5. Análisis preliminar de individuos localizados en la Plaza de la Fertilización de la Tierra temporada de campo 2003, Cantona, Puebla.<sup>533</sup> Los individuos marcados como 17 y 18 se ubican fuera de este contexto pero dentro de la misma plaza**

Es posible distinguir en esta tabla la presencia de huesos de animal, básicamente escápulas de venado, debido a la cantidad que se localizó, podríamos inferir que fueron sacrificados al menos 4 animales. A este respecto encontramos que el venado fue una especie animal muy bien aprovechada dentro del sitio, pasando a ser parte de los recursos naturales que explotaban. Entre los restos arqueológicos

<sup>533</sup> González Liliana (2012).

procedentes de diversas unidades en Cantona son tres las especies, plenamente identificados en los laboratorios de arqueozoología del INAH.

- Venado bura (*Odocoileus hemionus*)
- Venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*)
- Venado de montaña

Dentro del contexto y en asociación con las esculturas fálicas y el *Huehuetéotl*, este mamífero adquiere un significado especial. Barrois y Tokovinine, mencionan que es el animal más comúnmente asociado al juego de pelota en el área maya. Yólotl González refiere a su vez, que estaba asociado al sol y es protagonista en varios mitos mesoamericanos (no mexicas).

[...] en el códice Borgia aparece una vez como animal solar, Seler manifiesta que el venado era la imagen simbólica de la sequía. Por su parte, Serna explica que al venado se le llama metafóricamente *Macuilxóchitl* –cinco flor- y la deidad de ese nombre era sin duda de tipo solar.<sup>534</sup>

Entre los huicholes explica la autora en otro texto, es el animal elegido por excelencia, agregando respecto al papel que tiene este cérvido en sus mitos y ritos.

Episodio fundamental del ciclo ritual huichol, la cacería del venado revela, a través de complejos preparativos e instrumentos (trampas, flechas, plumas, etc.), una serie de oposiciones complementarias entre el tiempo actual y el tiempo mítico, lo humano y lo animal, lo humano. y lo divino, lo individual y lo colectivo, etc. Giulano Tescari plantea de manera sutil la cuestión del proceso de identificación que confunde al cazador con su víctima; el primero llega "... a compartir en cierta medida la misma naturaleza del venado y volverse así máarakáme, representante e intermediario del máarra, el venado; es decir el chamán."<sup>535</sup>

Por tanto, era el venado el animal idóneo para sustituir al personaje que iba a ser inmolado. Sin descartar la participación de ciertos animales en distintos mitos, los dioses se transformaron en animales (aquellos que mueren se nahualizan), extrapolan su alma en forma de animal (adquieren un sentido sobrenatural) y con estos actos dan

---

<sup>534</sup> González T. Y. (1975). *El culto a los astros entre los mexicas*. (S. d. Pública, Ed.) México: Sep Setentas: 60. Con citas de Seler (1963) *Comentarios al Códice Borgia* :187 y Serna J.M. (1892). *Manual de ministros e indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpacion de ellas*. Anales del MNA.:432.

<sup>535</sup> González Torres, Y. (2001). Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana (Reseña Bibliográfica). (Plaza y Valdés- CONACULTA- INAH) *Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones*: 385.

fin a ellos mismos como víctimas sacrificiales. Entre las sociedades cazadoras, existió un alma protectora personificada por un animal, el éxito o fracaso de éstas, dependía de las habilidades o debilidades del animal como símbolo de eficacia.

Dentro de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, es el venado quien pudo ser utilizado dentro de una posible ceremonia ritual como un elemento estructural o quizá solamente como elemento variable y su estatus de símbolo instrumental, quedaría reducido a ser parte de un sistema de símbolos con un fin consecutivo.

## **5.2. ANÁLISIS DE MATERIALES.**

Entre los elementos característicos del contexto y como producto de la transformación de las materias primas en elementos o herramientas se ubica la cerámica, la lítica y la escultura. Si bien con base en esta última se definieron dos de las principales esculturas localizadas dentro del sitio, hace falta la descripción central, y que aunada al total del análisis de los demás elementos nos dará una interpretación del contexto general.

El estudio de cerámica de Cantona se ha venido afinando mediante análisis específico en las formas, composición y variedad, estableciendo una tipología bien definida para el sitio y zonas aledañas de la Cuenca de Oriental. Desde los inicios de investigación en 1993 como Proyecto Arqueológico Cantona a la fecha; estos análisis se van ajustando cada vez de forma más precisa, así, aunado otros tipos de datación ( $C^{14}$ , análisis petrográficos), es que ha podido establecerse una mejor definición de los materiales recuperados.

La lítica en Cantona es uno de los temas que cuenta con mayor descripción en la literatura referente a los materiales arqueológicos culturales dentro del sitio, quizá debido al interés que tuvieron los cantoneses en esta vidrio volcánico y por ser, al parecer durante todo el tiempo de ocupación la base de su economía. Los objetos de obsidiana a describir se particularizan por ser herramientas de uso común y ritual, elaboradas muy probablemente en algunos de los múltiples talleres con los que cuenta

la ciudad. Extraída de los yacimientos de Oyameles -Zaragoza esta materia prima dotó a esta urbe de un excedente en las formas y modos de producción, proveyéndolos de herramientas útiles para su desarrollo.

Por otro lado, la lítica en bulto (escultura) es otra de las características culturales del sitio, si bien ésta ha sido descrita únicamente de forma general dentro de los informes de cada temporada; su estudio de forma específica y metodológica será abordada en un trabajo que el arqueólogo Jesús Sánchez ha venido realizando desde años anteriores y el cual ampliará el panorama referente a las características de este material.

### **5.2.1. Material cerámico.**

El trabajo continuo que desde inicios del Proyecto Cantona se ha venido realizando ha podido establecer de forma sistemática un análisis de los tipos cerámicos predominantes durante los periodos ocupacionales en el sitio pero de forma más específica de la primera etapa, que correspondería a la fase Cantona I.

Tomando como base los análisis preliminares que venía realizando la Maestra Leonor B. Merino desde 1992 con la cerámica perteneciente a la región del Norte de la Cuenca de Oriental, se estableció como Sotolaco (900-600 a.n.e.) a la primera fase de ocupación del área y correspondería a la fase Pre-Cantona; en este tenor son dos sitios con presencia de hornos para la cocción de cerámica y una posible villa alfarera<sup>536</sup>, los que estarán marcando las áreas de fabricación de vajilla utilitaria.

Hacia la fase Cantona I (600 a.n.e. – 50 d.n.e.), que marca una división temprana y una tardía en la que, la cerámica tiene un comportamiento disímil con la zona de la Cuenca Norte de Oriental.

La mayor parte de los tipos presentes no son representativos sólo para Cantona, y más bien son diagnósticos para el Norte de la Cuenca de Oriental,

---

<sup>536</sup> García Cook, A. (2009). EL Formativo en la mitad norte de la Cuenca de Oriental. *Arqueología, México, INAH*. (No. 40): 127.

manifestando así el aglutinamiento que se observa en Cantona dentro de la región.<sup>537</sup>

Es durante la segunda mitad de esta fase que el apogeo de la ciudad se evidencia también en la variedad de las formas y estilos cerámicos.

[...] la cerámica se caracteriza por tener un tono rojo, representado por los tipos Tezontepec rojo y Payuca rojo, que comienza a hacerse presente. Desde luego hay presencia de una cerámica negra, representada inicialmente por el tipo Tezontepec negro de la etapa anterior, y el nuevo tipo Mancuernas. Se han encontrado algunos tiestos de los tipos Xixiltepec, Poleo, Águilas, Paxtle, y Tlachichuca [...]<sup>538</sup>

No enfocaré esta parte de la investigación a la descripción de las formas y las características de estos tipos cerámicos, sino en referir de forma general la presencia de cuatro de estos tipos dentro del contexto en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra.

Entre los materiales localizados en el contexto se localizaron 9 vasijas completas y un fragmento de una olla (boca, cuello y parte del cuerpo). Una vez identificadas, se observó que pertenecen a los tipos *Poleo*, *Tlachichuca*, *Xixiltepec* y *Mancuernas*.

El tipo *Poleo* maneja una cronología del 300 a.n.e. al 100 d.n.e. con intrusión a la fase Cantona II; se caracteriza por ser una cerámica de tradición local, la cual al parecer no manifiesta semejanza con otros tipos cerámicos descritos. Esta vasija de tipo utilitario es mayormente localizada en zonas de élite; en cuanto a las formas pueden encontrarse ollas, vasos, cajetes, *apaxtles* o cazuelas.<sup>539</sup> Dentro del contexto son básicamente vasos de paredes rectas verticales los identificados como asociados a las esculturas y los entierros.

Los vasitos recolectores para autosacrificio parecen pertenecer a este tipo también, a los que se les atribuiría la misma cronología.

---

<sup>537</sup> Gómez Santiago, D. (2010). Las primeras expresiones alfareras en Cantona. *Arqueología* (No. 44 segunda época) 165.

<sup>538</sup> *Ibíd.*

<sup>539</sup> Gómez *ibídem*: 170-171.



**Imagen 168 e Imagen 169.**  
**Vasos chicos tipo Poleo**  
**en pozos A4 y B3 respectivamente.**

**Imagen 170 e Imagen 171.**  
**Vaso Grande y ollita tipo Poleo**  
**En pozos A5y B4 respectivamente.**



El tipo *Tlachichuca* descrito como cerámica doméstica, maneja una cronología variable, “[...] es interesante notar que este tipo aunque aparece dentro de Cantona I, es más representativo de Cantona II; también sobresale la temporalidad (200 a.n.e. - 600 d.n.e)”. Considerada como un tipo “fundador” de la tradición doméstica, por su continuidad cronológica y su alto porcentaje de uso, esta cerámica es también representativa de las áreas de élite dentro del sitio. Dentro del contexto se hace presente este tipo con al menos dos ejemplares que son una ollita y un vaso de paredes rectas verticales.



**Imagen 172 e Imagen 173.**  
**Ollita y vaso grande del tipo *Tlachichuca***  
**en pozos B3 y B4 respectivamente**

El tercer tipo identificable dentro del contexto en la Plaza de la Fertilización de la Tierra es el Mancuernas o Mancuernas negro pulido. Esta cerámica presenta un pulido fino o lustroso que la hace muy característica de la región y está presente en una amplia variedad de formas. En la descripción de las características cerámicas de este tipo se hace hincapié en que este tipo se asemeja a la cerámica Ticomán o Tezoquipan del Valle (para la región de Puebla-Tlaxcala), o bien de procedencia de Occidente.<sup>540</sup> En cuanto a la cronología se pensaba que este tipo era más tardío, su mejor análisis y definición la correlacionan de forma más temprana dentro del sitio.

[...] en trabajos previos realizados este tipo se había descrito para Cantona II (Merino Carrión y García Cook 2005: 156 y 159) pero se indicó que podría ser más temprano; hoy se confirma que su aparición corresponde a Cantona I tardío (200 a.n.e. -200 d.n.e.), penetrando a Cantona II[...]<sup>541</sup>

Dentro del contexto genera se localizó este tipo en circunstancias muy particulares, puesto que una jarra pequeña fue transformada en florero al quitarse el asa y la base anular, para posteriormente ser “insertada” en un cráneo (en el apartado 5.3.2 se ahondara más al respecto).



**Imagen 174, Imagen 175 e Imagen 176. Florero modificado para contexto ritual en cerámica del tipo Mancuernas. Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra 2003.**

La cerámica del tipo Xixiltepec es otra de las expresiones alfareras del Formativo Terminal en Cantona y se encuentra presente dentro del contexto general en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra. Esta cerámica modelada se caracteriza en

<sup>540</sup> *Ibidem* (2010): 170

<sup>541</sup> *Ibid.*

forma y decorado por ser vasijas de tamaño medio con un tipo muy particular de decoración incisa y punzonada sobre la curvatura del cuello; este detalle las hace de fácil identificación. La cronología que se establece para este tipo es más tardía la cual iría del 150 a.n.e al 200 d.n.e. Dado que la presencia de este tipo es de baja proporción dentro del sitio, sus características la hacen de fácil diagnóstico.

Esta es la última forma cerámica que conserva la tradición del Formativo de la Cuenca de Oriental. Por su forma, acabado y decoración recuerdan a ciertos materiales existentes en el occidente y noreste de México.<sup>542</sup>

Ubicada una de estas piezas en el contexto, se observa únicamente la mitad de una olla de cuello alto característica de este tipo, en asociación con la imagen de *Huehuetéotl*.



**Imagen 177.**  
**Olla tipo Xixiltepec en asociación**  
**A la escultura de Huehuetéotl.**

La presencia de estos tipos bien definidos para la primera gran ocupación en Cantona está, no solamente corroborando la temporalidad del contexto el cual se atribuye pertenece a la fase Cantona I quedando incluida dentro del periodo cultural del Preclásico Superior o Formativo Terminal, sino que nos expresa el uso de elementos

<sup>542</sup> *Ibidem*: 175, quien a su vez lo retoma de Merino Carrión Leonor B. y Ángel García Cook. (2005). La alfarería de Cantona 500 a 1000 de nuestra era. En B. Leonor Merino Carrión y Ángel García Cook, *La producción alfarera en el México antiguo* (Vol. IV. Colección Científica No. 505: 113-164). México: INAH: 151.

domésticos o utilitarios en contextos rituales, el uso expreso que damos a estos utensilios no deberá determinar su función, puesto que si bien son útiles para fines prácticos y comunes, también fungen como elementos receptores quizá con otra connotación dentro de un contexto distinto.

En este caso es también un fijador temporal que aunado a los análisis anteriores de fechamiento con base en muestras de carbón ( $C^{14}$ , véase tabla de anexos), nos determinan el tiempo de uso en la Plaza de la Fertilización de la Tierra.

### **5.2.2. Material lítico.**

El interés central del estudio de la lítica en Cantona viene siendo de importancia desde los primeros trabajos de investigación (López Molina 1982; Ferriz 1985), debido a que la presencia del material, básicamente la obsidiana en el sitio procede de los yacimientos de Oyameles - Zaragoza ubicados hacia la porción norte del sitio. Aunque en menor proporción se han encontrado muestras de obsidiana gris procedente posiblemente de los yacimientos de Pico de Orizaba, Ver., así como contados ejemplares de obsidiana verde presumiblemente de procedencia de Sierra de las Navajas en Pachuca, Hgo. La explotación de estos yacimientos y la creación de talleres especializados en la producción y elaboración de herramientas (en específico de navajas prismáticas y núcleos preparados para la extracción de éstas), aunado a la comercialización y distribución tanto de forma interna como al exterior, han sido parte de la base para entender el desarrollo de esta urbe prehispánica.

Estudios específicos se han centrado en la descripción morfológica, tecnológica, cronológica e interpretativa del material.<sup>543</sup> Lo expuesto en esta investigación se centra en una interpretación de los elementos localizados dentro del contexto de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra en el 2003 y únicamente pasa a reforzar lo que a la fecha se viene exponiendo.

---

<sup>543</sup> Véase López 1982; Ferriz 1985; Rojas Chávez, J. M. 2001.

Desde los inicios de la exploración en esta unidad se han venido localizando herramientas que nos hablan del uso ritual y simbólico al cual estuvieron sujetos estos objetos. Por mencionar algunos datos de excavación, tenemos el contexto donde fueron localizados los nueve primeros falos aunados a herramientas de obsidiana elaboradas para fines rituales, a su vez estos estudios fecharon el contexto de la ofrenda:

[...] sobre la escalera se encontró una ofrenda que consiste en cráneos y huesos largos humanos, esculturas fungiformes y **tranchet**, así como cerámica. De la estructura 1 se seleccionaron varias muestras procedentes de la cista. Este rasgo dio una fecha de 262 a 410 d.C., cronológicamente se puede ubicar ente el 150 a 600 d. C (García Cook 1994: 66-68).

Dentro del contexto localizado en el 2003, en asociación con los dos falos y la escultura del *Huehuetéotl* encontramos básicamente dos herramientas que en cantidad y características nos enmarcan la importancia de este material: las micronavajas prismáticas o navajillas de autosacrificio y las navajas prismáticas, su descripción morfológica y tecnológica determina en este caso del ritual su función.

Según Rojas las micronavajas prismáticas designan a un grupo específico de navajas prismáticas que debido a sus características morfológicas son las que determina su uso, en especial al autosacrificio, se localizan de forma común en contextos arquitectónicos de tipo religioso.

Todas tienen talón liso, su terminación en la mayoría de los casos, es de forma apuntada, y algunas veces en lengüeta. Por lo general no presentan huellas de uso, ni modificación. En pocos casos son retocadas en los márgenes para darles una terminación completamente aguda, eliminándosele el extremo proximal, lo que las hace completamente planas en sección, para crear un perforador. Por los contextos en donde se han localizado se puede suponer, que servían para atravesar partes blandas del cuerpo humano como la lengua, el lóbulo auditivo, los genitales, etc.<sup>544</sup>

Estas navajillas las vemos agrupadas en conjuntos o lotes dentro del contexto general y asociadas a ellas tenemos pequeñas vasijas, definidos como vasitos recolectores.

---

<sup>544</sup> Rojas Chávez, J. M. (2001). *La lítica de Cantona, Puebla: análisis tecnológico y morfológico*. Tesis de Licenciatura. México: ENAH- INAH-SEP: 109-110.

Ahora bien otra herramienta común dentro del contexto son las navajas prismáticas, de mayor tamaño y pertenecientes a una segunda serie de facetado del núcleo prismático.

Las navajas prismáticas menores de 15cm de longitud, se encuentran prácticamente en todos los contextos, domésticos, artesanales, militares y religiosos. Las navajas prismáticas superiores a los 15cm probablemente tuvieron una función dirigida a los contextos religiosos, ya que se encuentran con mayor frecuencia como ofrendas o bien como instrumentos utilizados en prácticas de autosacrificio, sin embargo, para el desollamiento y desmembramiento del cuerpo se utilizaban navajas e instrumentos comunes.<sup>545</sup>

Es importante de mencionar que en el estudio llevado a cabo por Rojas, se describen algunas modificaciones culturales en este material con procedencia de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra (en anteriores temporadas de campo a la 2003), dando así un énfasis en la importancia de este recinto dentro de la ciudad.

Bajo este rubro tenemos piezas que se les practicó alguna modificación cultural, no tecnológica, con fines rituales. En primer lugar se cuenta con la parte proximal de una navaja prismática sin uso que proviene de la Plaza Central pigmentada con un color azul, quizá azul maya. En segundo lugar se cuenta con dos partes proximales navajas prismáticas, que provienen también de la Plaza Central, en las exploraciones realizadas en la Estructura 1 en el interior del escombro de la Cista 2, sin uso, expuestas al fuego, ya que estas presentan torsión en su cara ventral.<sup>546</sup>

En el contexto localizado en el 2003, la presencia de tres navajas prismáticas al parecer expresan su uso dentro de los rituales de sacrificio siendo evidente en el contexto general, aun sin el análisis específico para detectar restos de sangre o tejido muscular sobre material cultural.<sup>547</sup> En el entierro 2 se identificó a un individuo que de

---

<sup>545</sup> Pastrana Cruz, R. A. (2004). *La distribución de la obsidiana de la Triple Alianza en la Cuenca de México*. ENAH. Tesis de Doctorado en Antropología. México: ENAH- INAH- SEP, quien a su vez lo retoma de Pijoan et al 1989:

<sup>546</sup> Rojas *Op cit*: 119-120.

<sup>547</sup> Nota: En mayo del 2012 se dieron a conocer los resultados de laboratorio obtenidos de una muestra de 31 cuchillos de obsidiana procedentes de Cantona, en los cuales, expone la restauradora Luisa Mainou fueron identificadas restos de células sanguíneas humanas (mineralizadas), fragmentos de tejidos musculares, tendones, piel y cabello adheridos, con una datación de hace 2,000 años; ratificando mediante estas pruebas de laboratorio que el sacrificio humano fue una práctica ritual común en Mesoamérica. Para mayor referencia a este dato véase el informe de medios de comunicación del INAH No. 131 (INAH-Noticias) con fecha del 2 de mayo de 2012.

acuerdo con la interpretación del antropólogo físico Arturo Talavera, es una de las dos mejores muestras de sacrificio en este contexto.<sup>548</sup>

El personaje que fue sacrificado mostraba en un brazo (derecho) la inserción de tres navajas prismáticas “[...]incrustadas en la porción media y en el tercio superior y posterior del húmero derecho del individuo joven (25 – 30 años) de sexo masculino[...].” dos de ellas se observan atravesadas, es decir con una orientación Norte- Sur, por la parte exterior del brazo y una de ellas con orientación Este-Oeste (la punta de la navaja apunta al Oeste), por encima del brazo.<sup>549</sup>



**Imagen 178. Entierro No.2 en el contexto del 2003 en la Plaza central o de la fertilización de la tierra, pueden apreciarse al menos 2 de las 3 navajillas prismáticas insertadas probablemente en tejido muscular de un individuo sacrificado.**

El uso de herramientas líticas dentro del sitio con fines rituales ha sido descrito en un estudio bioarqueológico basado en las modificaciones observables de una amplia muestra de restos óseos (humano y animal) provenientes de distintas áreas de

---

<sup>548</sup> Comunicación verbal 28 agosto de 2013.

<sup>549</sup> [...]Éstas no pudieron estar contenidas dentro de los músculos en esa región anatómica del brazo, ya que pudieron haber afectado los músculos: redondo mayor, el redondo menor y el gran dorsal ancho, así como el vasto externo y el deltoides, además en esa área en específico discurre la arteria axilar que es una arteria de un calibre importante ya que es una rama directa de la arteria subclavia, de ser así, este sujeto no podría haber vivido con estas navajillas incrustadas en su brazo derecho. [...]pudieron haberlas puesto en esa parte del brazo, como parte del ritual funerario. Comunicación personal vía correo electrónico 12/11/13 11:58.

actividad en Cantona.<sup>550</sup> Este material referenciado en este análisis fue modificado para la elaboración de objetos no sólo de tipo tecnológico sino también con fines lúdicos (instrumentos musicales), bélicos y de ornato. La obsidiana utilizada fungió como herramienta útil en el proceso de transformación del material óseo en artefactos, tal es el caso de los *tranchet* o cuchillos con muescas presentes en Cantona.

La industria de la elaboración de navajas prismáticas resultó ser una forma bastante redituable de explotación de la materia prima dentro del sitio. A la fecha Cantona cuenta con el registro arqueológico de más de 350 talleres especializados en la elaboración de navajas prismáticas y preparación de núcleos, así como no se descarta la posible manufactura de distintos tipos de artefactos<sup>551</sup> cuya materia prima es este vidrio volcánico. La amplia cantidad de herramientas que pueden ser elaboradas a partir de un núcleo, en todo su proceso de preparación y aprovechamiento es en suma un excedente de explotación en la economía de las sociedades que dedicaron parte de su base económica en las transformaciones de esta materia prima.

Se estima que la obsidiana no únicamente estaba asociado a la muerte, se habla de otras concepciones prehispánicas al respecto: una de ellas es el color el cual determinó la importancia por la procedencia del material. Así mismo se le atribuyó un “poder” curativo o supersticioso al ser utilizada como amuleto por las embarazadas durante un eclipse.<sup>552</sup>

Si bien como apunta Pastrana respecto a las navajas: “El hecho de que sea una navaja, al parecer no tiene una importancia especial, se debe a que la navaja es la porción o forma de la materia prima de mayor distribución en Mesoamérica”.<sup>553</sup> A mi parecer en este caso la forma sí determina la función del objeto; puesto que esta aseveración es atribuible al contexto dentro de la Plaza Central o de la Fertilización de

---

<sup>550</sup> Talavera, A. J. et al (2001). *Modificaciones culturales en restos óseos de Cantona, Puebla: un análisis bioarqueológico*. México: Colección Científica No. 432. INAH.

<sup>551</sup> García Cook, A., et al (2010). Estudio de procedencia de la obsidiana arqueológica de Cantona, Puebla. *Arqueología*(No. 43. Segunda Época): 219.

<sup>552</sup> Pastrana (2004) *Op cit*: 149. *En el registro de algunas abluciones antiguas por parte de Fray Bernardino de Sahagún, en el libro II de su vocabulario trilingüe, entre la diversidad de temas se registró [...]en este caso se usaba la obsidiana como elemento u objeto escudo, protector de los efectos de las batallas celestes, posiblemente por alguna atribución mítica de Tezcatlipoca.*

<sup>553</sup> *Ibíd.*

la Tierra, donde su importancia radica en el uso que se dio de ellas pasado a ser parte esencial dentro del contexto ritual.

Es muy probable que le fueran colocadas como parte del ajuar funerario en algún ritual específico que tuviera que ver con peticiones de vida y mantenimiento. Además hay que tomar en cuenta el lugar donde se localizó el entierro 2 (Plaza de la Fertilidad de la Tierra), y la asociación directa con una escultura fálica y demás objetos acompañantes.<sup>554</sup>

Al igual que las púas de maguey, es la herramienta útil dentro de los rituales de autosacrificio, debido quizá a la forma alargada que pudo ser comparada con el órgano sexual masculino que emana sangre para fertilización de la tierra. Los prehispánicos contaban con otras herramientas que cumplieran con la función, pero son las micronavajas prismáticas las idóneas en estos rituales. Aunado a que por su origen volcánico pudo tener una asociación directa con el Dios Viejo del Fuego, al ser éste quien controlaba los fuegos hogareños, rituales, naturales (volcanes, rayos, cometas y quizá del sol), y en observación directa del material con áreas cercanas a estas montañas sagradas; independientemente que el origen geológico de las montañas pertenezca al periodo Terciario.

En sus tesis doctoral Alejandro Pastrana reseña que dentro del texto que refiere a la leyenda de los soles el cual narra el mito de origen de los dioses y del hombre, León-Portilla describe un fragmento que habla de una secuencia eruptiva de un volcán, haciendo referencia de dos materiales pétreos los cuales también son característicos de Cantona: la escoria volcánica o tezontle y la obsidiana.

Se cimiento luego el tercer Sol.  
Su signo era 4-Lluvia.  
Se decía Sol del Lluvia [de fuego].  
Sucedió que durante él llovió fuego,  
Los que en el vivían se quemaron.  
Y durante él llovió también arena.  
y decían que en él  
llovieron las piedrezuelas que vemos,  
que hirvió la piedra tezontle  
y que entonces se enrojecieron los peñascos.<sup>555</sup>

<sup>554</sup> Talavera. (2013) *ibídem*. Comunicación vía correo electrónico 12/11/13 11:58.

<sup>555</sup> León-Portilla 1961:15-16- Tomado de Pastrana *Op cit*: 157.

El origen terrestre del material está en contacto directo con la parte gobernante de la deidad asociada al fuego, *Xiuhtecuhtli*: la parte masculina, la seca, la diestra, la benefactora, fertilizadora, que como vimos en el Capítulo II, la ubicación del dios se aplica a todos los planos del universo, el centro o *axis mundi*, al cielo como rayo de fuego, al fuego del inframundo como piso inferior y lugar sagrado (de hecho uno de los nueve niveles del inframundo está marcado por un plano de navajas de obsidiana), a lo cual es un área de origen también.

El papel que jugó la obsidiana dentro de los contextos rituales en Cantona respondería quizá a la forma de observar al objeto como parte de los símbolos sacros que participan dentro del ritual que los incluye, de tal forma que éstos independientemente de su uso, cumplen con la doble función de utensilio y símbolo para reafirmar algunos elementos de ritual que los retoma del mito a que refiere.

Dice Pastrana respecto al aspecto religioso que manifiesta este material según la información etnohistórica que la describe:

Posiblemente esta cuestión se refiere a la distribución restringida de algunos objetos rituales, utilizados por la nobleza o por el grupo al poder en la práctica de la religión, algunos de estos objetos son únicos por su alto grado de elaboración y por su simbolismo. Sin embargo en nuestro enfoque, se considera que el ámbito de lo religioso, de lo sagrado, no es exclusivo del grupo al poder, sino que comprende el orden del mundo en general, en donde los procesos productivos básicos como la producción de los instrumentos comunes a la mayor parte de la población, también son concebidos bajo un orden religioso, por lo que lo común no está fuera de la religión, ni de lo sagrado.<sup>556</sup>

Quizá para el momento en que es retomado este análisis interpretativo (Postclásico), el orden de lo religioso sí estuvo exclusivamente en manos de los altos grupos de élite, si bien venimos observando que el culto a la deidad da inicio de forma individual y privada al núcleo familiar, es rápidamente controlado por sectores que muestran en su escala jerárquica una conformación mayormente establecida y son estos sectores quienes invierten en la reconstrucción de los rituales a nivel más elevado. Es probable que estas actividades que comienzan a formarse y adquirir fuerza

---

<sup>556</sup> Pastrana A. (2004) *Op cit*: 144-145.

durante estas primeras etapas culturales, el orden religioso de los materiales será parte del control de los grupos de poder.

### 5.2.3. La escultura de Huehuetéotl.

La figura central de este trabajo de investigación se centra en la escultura identificada plenamente como la representación del Dios Viejo del Fuego o *Huehuetéotl*, nombre de origen náhuatl el cual etimológicamente quiere decir, ‘dios-viejo’ *huēhueh-teōtl*.



Imagen 179 e Imagen 180. Huehuetéotl localizado en la “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra” 2003. Vista de frente y perfil.

El cuerpo estilizado de la escultura está conformado por un “pilar” simple que formaría todo el tronco; los hombros bien marcados se juntan con el cuello dando a éste la impresión de frente de un ser jorobado y la *giba* se observa bien definida sobre la espalda de la escultura; los muslos del personaje se juntan con las piernas, haciendo de esta sección de la pieza un bloque; así mismo las piernas no llegan a juntarse con el torso dejando una abertura en este segmento; los pies están apenas marcados y simula estar sentado sobre una delgada base o peana; las manos al igual que los pies están

solamente marcadas; sin embargo, los dedos de las manos se observan perfectamente esculpidos, resaltando el realismo que se quiso plasmar en la pieza.

Su rostro presenta los surcos de las arrugas perfectamente definidas características propias de una persona de edad avanzada. Muestra una nariz protuberante y estilizada, marcando las aletas nasales; los labios se encuentran enmarcados por las rizas faciales, de tal forma que su semblante sereno denota el grado que lleva como adjetivo: dios viejo. Un detalle salta a la vista en el rostro pudiendo ser un juego visual o una particularidad expresa y es que el mayor detallado se encuentra en la cara; sin embargo, al verlo de perfil daría la impresión de que porta una máscara.



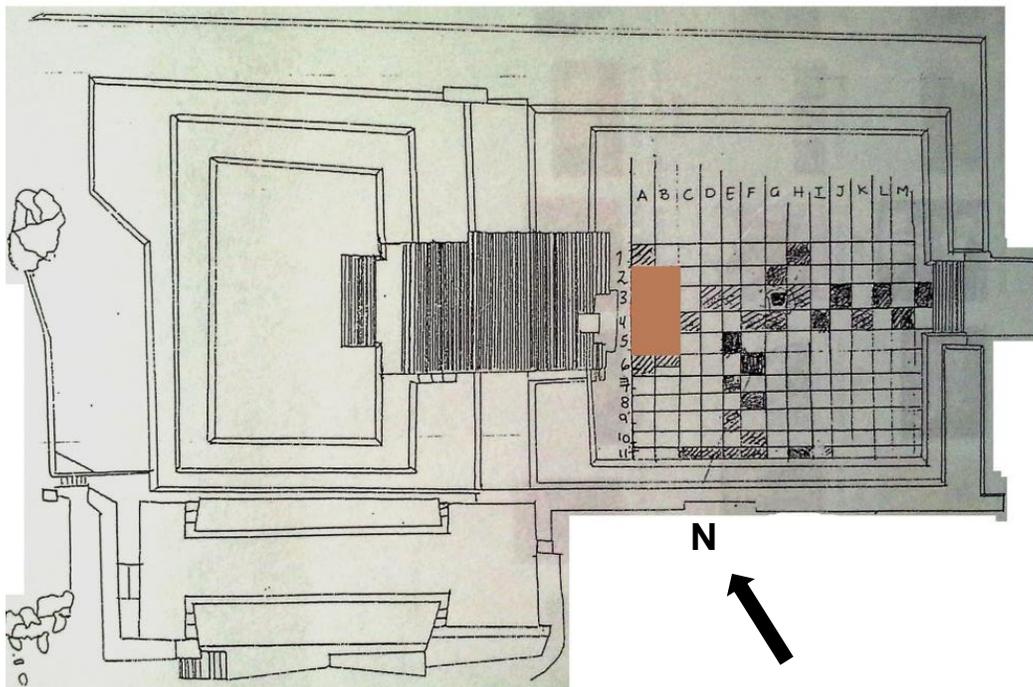
**Imagen 181 e Imagen 182. . Detalle del rostro de escultura localizada en 2003 en Cantona y la otra imagen es de las reportadas por Seler para la región de Quimixtlan, Puebla.**

Este detalle también es perceptible en algunas de las imágenes que reporta Seler para la región de Quimixtlan y Xalapazco al oriente del Estado de Puebla

La pieza localizada en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, carga sobre su cabeza (a modo de sombrero), un brasero con una sencilla decoración: formando cuadretes la mitad inferior del cuenco y una ancha orilla al borde del mismo. El fondo o concavidad que se forma al interior del brasero no se observan a simple vista muestras o residuos que impliquen su uso (al parecer no se quemó nada en su interior).

El brasero está fragmentado, faltando solamente una cuarta parte (aprox.) y es la única sección incompleta de la escultura.

Dicha escultura está identificada como el dios viejo: Huehuetéotl al llevar entre sus características mínimas descriptivas (por las fuentes y diversos autores), los elementos significativos del numen ígneo:



**Imagen 183. Plano de la “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra” mostrando la retícula general, al pie de la escalinata se observa el área de ubicación de la cista y el contexto donde se colocaron las esculturas fálicas y el Huehuetéotl.**

- Arrugas o pliegues faciales, boca desdentada, cuerpo encorvado (rasgos distintivos de una edad avanzada)
- Postura sedente, las manos colocadas –básicamente- sobre las piernas aunque en diferentes posiciones.
- Brasero (que portan sobre su cabeza o espalda), conforme el paso del tiempo se incrementan otros elementos iconográficos que al ser más elaboradas las piezas, símbolos que refuerzan o amplían dichas interpretaciones referentes a la identidad de dicha deidad

En el contexto del 2003 de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, la escultura de *Huehuetéotl* se localizó al centro de una especie de cista, la cual mostró una dimensión aproximada de 4 x 2 m (Norte-Sur). Esta cista se ubicó a 4m al oriente del altar o mascarón (pie de la escalinata). Especialmente la cista se localiza en la región poniente de espacio que forma la plaza en sí, entre el altar y la pirámide o Estructura 1.

La escultura se localizó justo al centro de la cista. En el extremo Norte fue colocada la escultura fálica de superficie plana, el segundo falo con muestras de autosacrificio se observó al exterior de esta área es decir en una cista adyacente. En conjunto en este mismo contexto fue que se hallaron ocho piezas cerámicas, dos lotes de micronavajas prismáticas (autosacrificio), el bastón de mando y al menos siete individuos sacrificados.



**Imagen 184.**  
**Escultura de Huehuetéotl *in situ***  
**al momento de su localización.**

Durante el proceso de excavación la escultura mostró una orientación casi Norte-Sur presentando una ligera desviación hacia el poniente. Si ésta se hubiese localizado sobre su base (parada), el rostro de la imagen estaría mirando al oriente.

Al interior del cuerpo de la escultura se forma una concavidad, en la cual fue colocado un cráneo humano, debido a las condiciones del suelo y a otras posibles intrusiones antrópicas (detalladas en siguiente apartado), el cráneo parece estar incompleto, a lo que suponemos es producto de la misma degradación del material óseo.

Al momento de llevar a cabo un análisis más minucioso respecto a las posibles interpretaciones del contexto donde fue localizada la escultura de Huehuetéotl, nos percatamos que parece indicar la posible recreación del mito del origen del universo. Conjuntando todos los elementos reunidos y las interpretaciones que hemos localizado durante este trabajo de investigación, podemos ubicar que esta representación del espacio mesoamericano muestra los símbolos necesarios para ser recreado.

**Imagen 185. Detalle del cráneo al interior del cuerpo de la escultura de la deidad, se observa aun la vértebra atlas<sup>557</sup>.**



La dualidad presente en la imagen de la que nos hablan las fuentes, los significantes primigenios del elemento, la asociación a la fertilidad masculina, en donde la tierra misma funge como la contraparte femenina para la creación de la vida, sus múltiples atributos, pues recordemos que no solamente era temido, era venerado, debido a la naturaleza impetuosa del elemento, ahí radicaba su función

El dios fuego podía quemar; pero también libraba del fuego. Si un hombre comulgaba en su fiesta anual con un pedazo de la imagen del dios hecha de semillas de amaranto, durante todo el año estaría libre del daño del fuego, tanto en su persona como en sus propiedades.<sup>558</sup>

Por tanto, su personalidad dual le permitía desdoblarse en cualquier tipo de fuego, de luz, de llama, de calor. Toda aquella propiedad atribuible al elemento era excusa para ser parte del dominio del dios.

Los antiguos nahuas imaginaron fusiones cíclicas semejantes. El nombre de Tlahuizcalpantecuhtli, perteneciente a Quetzalcóatl como dios del amanecer,

<sup>557</sup> Lo que nos haría suponer que el individuo fue sacrificado por medio de la decapitación.

<sup>558</sup> López Austin, A. (1990). *Los mitos del tlacuache*. México: Alianza Editorial: 162

se daba también a Xiuhtecuhtli, señor del fuego, al ser la luz de la aurora tanto al inicio de día (Quetzalcóatl) como fuego (Xiuhtecuhtli). Quetzalcóatl se convertía en fuego cuando era amanecer; Xiuhtecuhtli se convertía en amanecer en el oriente; el señor del amanecer era la fusión de ambos dioses, una fusión transitoria. El nombre de Cuetzalin era uno de los del dios del fuego; pero también se llama Cuetzalin al dios de los muertos. La explicación puede encontrarse en que Cuetzalin es el dios del fuego del inframundo, el que enciende a los dioses ancestrales muertos para que surjan de nuevo envueltos en fuego por el oriente.<sup>559</sup>



**Imagen 186. Posición de la escultura de Huehuetéotl y algunos elementos asociados, Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra**

Esta recreación mítica pudo dar inicio a las actividades rituales dentro de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra y así mismo elevar al rango de deidad tutelar al numen, debido a las múltiples atribuciones que se tiene del elemento, a los múltiples lugares donde tiene su residencia, los elementos adjuntos en la excavación refuerzan su estatus, un bastón de mando símbolo de autoridad, al ser portado los altos jefes y sacerdotes, los personajes que pudieron pasar por una etapa previa de autosacrificio y que posteriormente fueron sacrificados o quizá fue otro conjunto el elegido para dicha inmolación; las vasijas posibles colectoras de pulque simbolizando (por su naturaleza) la parte femenina y fría, receptora de la fecundidad masculina; las cuentas de piedra

---

<sup>559</sup> *Ibidem* (1990):195

verde aludiendo al agua-quemante o chispas de una hoguera, para reafirmar con las escultura fálica la parte fertilizadora y masculina de la deidad.

El fuego y el pulque están colocados, gracias al tlacuache, en los cuatro postes. Y el pulque es, como dicen los mismos tlapanecos, la leche de la Madre Tierra. Fuego y pulque; fuerzas calientes y fuerzas frías que se alternan. Al momento genesiaco se repetía derramando el pulque y llevando un tizón encendido por los cuatro rincones de la casa. [...] es la alternancia de las fuerzas divinas sobre la superficie de la tierra.<sup>560</sup>

El análisis iconográfico que hace López Austin al respecto ofrece la posibilidad de la doble direccionalidad en las interpretaciones de los elementos, reafirmando la posibilidad de la ubicuidad de los dioses. La interpretación taxonómica de los elementos en conjunto serán los que guíen la identificación de los contenidos. Como explica una función biyectiva de los elementos.<sup>561</sup>



**Imagen 187.**  
**Representación del Huehuetéotl localizado en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra 2003.**

---

<sup>560</sup> López A. *ibidem* 294-295

<sup>561</sup> Es decir todos los elementos del conjunto de salida tienen una imagen distinta en el conjunto de llegada, y a cada elemento del conjunto de llegada le corresponde un elemento del conjunto de salida. Este término es aplicado en la lógica de las funciones matemáticas

[...] el de la base de tres: tres niveles del cosmos, tres deidades que corresponden a cada una de las piedras del hogar, tres sacerdotes que arrojan al fuego a los hombres que han de inmolar, tres lugares mencionados en el canto religioso de Ixcozauhqui...<sup>562</sup>

La intención de incluir al dios viejo del fuego en este contexto responderá, pues, al fenómeno a reproducir, la recreación del mito de origen mediante un amplio ritual, la apertura de la unidad arquitectónica para incluirla dentro de su modelo cosmogónico, la ceremonia agrícola dedicada a dicha deidad, las interpretaciones pueden variar lo fundamental es la confirmación del dios como el eje rector, la deidad principal en Cantona en un determinado tiempo de su espacio ocupacional.

### 5.3. COMENTARIOS ACERCA DEL ANÁLISIS OSTEOLÓGICO

#### 5.3.1. Análisis del material óseo

A fines del año 2012 (entre octubre y noviembre) se retomó el análisis del material óseo, mediante una metodología más minuciosa (bajo supervisión y dirección del antropólogo físico Arturo Talavera), del material descrito en la tabla presentada (apartado 5.1.3.), para verificar si éste sufrió algún tipo de transformación tafonómica que afectara o modificara el hueso de manera directa; es decir si presentaban algún tipo de huella de corte.

Dice C. Pijoan y J. Mancilla al respecto:

Los significados de estos procesos –bioestratinómicos<sup>563</sup> radica en que involucran a aquellos ocasionados por el hombre, es decir, los culturales. Entre éstos se encuentran algunas actividades de subsistencia, como la caza y preparación de alimentos, la guerra y la violencia, así como varias de tipo

---

<sup>562</sup> López A. *ibíd.*

<sup>563</sup> Los procesos tafonómicos son aquellos que aplican a los restos orgánicos, tanto animales como humanos desde el momento de la muerte hasta la generación de contextos arqueológicos (depósitos esqueléticos). Estos procesos fueron posteriormente divididos en *bioestratinómicos* y *diagenéticos*. Los *bioestratinómicos* pasarían a ser aquellas transformaciones que sufre el organismo desde la muerte hasta su entierro y los cuales pueden ser de tipo natural (desección, necrosinosis, descomposición, bioerosión) o cultural (momificación, desmembramiento, etc.) y los *diagenéticos* son aquellos que transcurren entre el entierro final y su recuperación (o destrucción total). Pijoan Aguadé Carmen (2003) *Importancia de la interpretación de las alteraciones tafonómicas*. En: Mancilla Lory Josefina y Xavier Lizarraga Cruchaga (coords.), *Antropología Física: disciplina plural*. INAH, México: 173- 184.

ritual, entre las que mencionaremos las prácticas mortuorias, sacrificiales y postsacrificiales.<sup>564</sup>

Estudios de este tipo llevados a cabo con anterioridad en material óseo procedente de distintas áreas de excavación dentro del sitio,<sup>565</sup> han mostrado evidencia de la aplicación de distintas prácticas funerarias, entre las cuales el sacrificio fue parte de actos rituales para el aprovechamiento del cuerpo con distintos fines: desmembramiento, desollamiento y antropofagia (canibalismo), fueron parte de los procesos de comportamiento de los cantoneses, en relación al trato a sus muertos.

El análisis completo del material procedente de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, no pudo ser llevado a cabo completamente por las siguientes condicionantes:

- El material al momento de su excavación se observaba muy deteriorado debido a diversos factores que alteraron de forma natural o artificial el área donde fueron depositados los cadáveres. Entre los cuales podrían darnos una idea de su destrucción o mala conservación como la posible acción de sustancias químicas, influencias meteorológicas, acción del terreno, acidez del suelo, aunado a la remoción de algunas partes de los restos por parte de agentes erosivos externos (roedores y raíces) y la acción de artrópodos, invertebrados, coleópteros, dípteros, himenópteros, lepidópteros, arácnidos, ácaros, etc. que tienen a su cargo destruir las partes blandas. Si agregamos el dato de la poca profundidad a que fueron colocados y teniendo en cuenta que desde antes de la habilitación de la unidad al público en general, ésta estuvo en constante movimiento durante el proceso de exploración y restitución de la misma, el resultado es la mala calidad del material óseo para su análisis posterior.
- Debido al deterioro el material óseo desde su excavación (extracción) y embalaje (2003) a la fecha (2013), ésta pasó en resguardo por un periodo

---

<sup>564</sup> Pijoan Aguadé Carmen Maria y Josefina Mancilla Lory. (2010). Los cuerpos de sacrificados: evidencias de rituales. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coordinadores)., *El Sacrificio Humano en la tradición religiosa mesoamericana* México: INAH- UNAM.: 301

<sup>565</sup> Talavera, A. et al. (2001). *Modificaciones culturales en restos óseos de Cantona, Puebla: un análisis bioarqueológico*. México: Colección Científica No. 432. INAH.

muy largo sin analizar, haciendo que la capa más superficial del hueso o periostio, que es donde se pueden apreciar las marcas de corte, se hallen completamente desechas.

Cuando se estudia un cadáver o los restos de éste, se deben de tomar en cuenta a detalle todas aquellas alteraciones, modificaciones y su aspecto que presenta, en relación con el entorno en que fue hallado. De tal forma que esta información ayude a deducir un perfil biológico que indique los procesos que ha sufrido, desde su momento de deposición hasta su hallazgo.

Muy a pesar de que no fue posible llevar a cabo este nuevo estudio en el material descrito, hay por lo menos tres casos dentro del mismo contexto que dan la pauta para inferir que dentro del ritual que se realizó para la inhumación de los restos, si existieron practicas sacrificiales.

Las manifestaciones culturales que implican el autosacrificio y el sacrificio humano en Cantona no es una novedad. Al respecto Talavera al analizar el material óseo de excavación procedente de distintas áreas ocupacionales, tanto habitacionales como privadas (provenientes de unidades de tipo político-ceremonial en la Acrópolis), detectó evidencia tafonómica en huesos.

La evidencia en material óseo muestra que el tratamiento del cuerpo fue llevado a cabo tanto *perimortem* como *postmortem*; esto es que las trasformaciones en los cuerpos de los individuos se realizaron antes de la muerte como el autosacrificio o practica de “lastimar” al cuerpo para extracción de sangre (básicamente) y ésta fuera ofrendada a ciertas deidades; y aquellas otras donde las modificaciones o alteraciones del cuerpo de los involucrados fueron posteriores a la muerte en actos como son: el desollamiento (extracción de la piel), desmembramiento o desarticulación de distintas partes del cuerpo (en zonas de unión), cremación y prácticas de tipo antropofágico evidenciado en hueso al ser sometido a tratamiento térmico (calor) de manera directa o indirecta; al poner a hervir el hueso (con músculo), se presupone que fue con el fin de consumirla, aunque también es una técnica para que éste (hueso) pueda ser mejor trabajado.

Cada tipo de práctica altera de forma distinta el material óseo, dejando un tipo de huella o marca diferente y específica sobre él. Es a partir de estas diferencias que los especialistas en este campo establecen patrones y, con base en ello se puede inferir algún tipo de actividad ritual, que en ciertas sociedades son recurrentes pero quizá las técnicas para llevarlas a cabo varíen entre sí.

### **5.3.2 Evidencia de autosacrificio humano en la Plaza de la Fertilización de la Tierra**

Fue posible inferir a partir del análisis contextual de los elementos localizados en la excavación esta práctica de tipo ritual. Para ello definiremos el término con una breve explicación de sus implicaciones culturales. Según Hubert y Mauss<sup>566</sup>, la finalidad del rito determinará su tipología; por tanto podremos encontrar ritos de ofrenda, de expiación y de acción de gracias, éstos pueden ser constantes u ocasionales. Estos ritos permitirán a los participantes desacralizarse y retornar a una vida normal.

En el Capítulo II describimos que existen diversas formas de expresión ritual (fenomenología de lo religioso) por parte de los individuos que quieren expresar una conducta religiosa que le lleve a la comunicación con las deidades, y es a través de la sangre que logra este vínculo. La sangre es el medio por el cual esta conexión hombre-dios tiene a lugar el continuo devenir de la vida o la continuidad del universo. En estas prácticas se involucra al mito como parte del lenguaje simbólico, mediante el cual el hombre va a expresar las experiencias del mundo que desea proyectar. El ritual es la práctica formal que puede ser privada o colectiva y mediante la cual es que se recrea el mito o desea expresar una experiencia de tipo religiosa a través de la acción. Y los símbolos serán aquellos elementos arquetípicos (objetos o actos, incluso palabras) que serán “transformados” para reflejar la trascendencia entre lo banal y lo *sacro*.

Gracias a la ceremonia, el hombre está en posibilidad de integrarse al tiempo y al espacio sagrado, y ejercer durante el ritual alguna influencia sobre los seres sobrenaturales: “Así tiempo y espacio sagrados son condiciones para que el

---

<sup>566</sup> Mauss Marcel y Henry Hubert. (1968). *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. En M. Mauss, *Oeuvres*. Paris: édition de Minuit: 195- 354.

rito mantenga la participación de lo humano en lo sagrado y a la vez la trascendencia de éste".<sup>567</sup>

El autosacrificio es una práctica también de tipo ritual, puede variar en la forma de acto que sacrifique u ofrende a un ser(seres) supremo(s), básicamente. El autosacrificio puede ser el ayuno, la abstinencia sexual o de algún tipo de alimento, así como el insomnio. Una de las más conocida y quizá documentadas en Mesoamérica es aquella en donde diversas partes del cuerpo del autosacrificante son heridas mediante la punción que provocaba el sangrado.



**Imagen 188 e Imagen 189. Representaciones de autosacrificio en Códice Duran y Lamina no. 9 de Códice Florentino**

El sangrarse algunas partes del cuerpo tenía dos motivos principales: por un lado obtener la sangre para el sustento de los dioses y por otra provocar un dolor físico que formaba parte de la ofrenda.<sup>568</sup>

La diferencia principal radica en que el autosacrificio es un acto llevado a cabo por individuos humanos vivos (en sí mismos). Mientras que el sacrificio puede ser de un objeto, animal o persona y manifiesta otras características particulares en el acto.

En Cantona encontramos evidencia de esta práctica mediante el análisis de los elementos hallados en distintas excavaciones. De tal forma que la evidencia localizada

<sup>567</sup> Nájera Coronado, M. I. (2003). *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. Sacrificio y autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México: UNAM: 21. Quien a su vez retoma una cita de Jean Cazeneuve, (1971) *Sociología del rito*. Amorroutu Editores, Buenos Aires: 207.

<sup>568</sup> *Ibidem*: 61.

en el contexto que describimos en la “Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra” se observa que fue parte del acto posiblemente asociado a la fertilidad y/o regeneración, donde la figura de *Huehuetéotl* estaba presente y son las micro navajas prismáticas, las vasos pequeños o vasijas recolectoras, y las incisiones de una de las esculturas fállicas parte de la evidencia arqueológica.



**Imagen 190, Imagen 191, Imagen 192 e Imagen 193.**  
**Vasijas miniatura recolectoras y escultura fállica *in situ*, obsérvese el detalle en el ápice de la misma las marcas de corte y ejemplo de micronavajas prismáticas o navajilla de autosacrificio.**

En un estudio referente al simbolismo de la sangre entre los antiguos mayas, en donde los actos de autosacrificio y sacrificio sangrientos son el tema central de él mismo, Nájera Coronado expresa que existen distintos ritos bien documentados, donde el autosacrificio fue parte de actos para propiciar un fin determinado.

En los rituales para propiciar la regeneración, la mayoría de las veces el líquido vital provenía del miembro viril y se ungía en la cara del ídolo al que se le hacía la petición; o bien la sangre se colocaba en un pequeño recipiente para con posterioridad propiciar ofrecerla a la imagen; era una forma en extremo tangible de demostrar cómo los dioses precisaban de la sangre humana para renovar su energía y adquirir las fuerzas necesarias para corresponder a los hombres, logrando así la energía deseada del cosmos.<sup>569</sup>

Al igual que como ella lo expresa –entre los mayas- la sangre (de la misma forma que el semen) proveniente del falo era considerada como la poseedora de la fertilidad masculina. Este líquido podía verterse directamente en un elemento receptor o bien, como dice Doris Heyden, empapar pajillas o “papeles” que serían colocados en un receptáculo para su posterior ofrendamiento.

---

<sup>569</sup> Nájera *Ibidem*: 64.

Punzábanse con agudas púas de maguey y se horadaban algunas partes del cuerpo, especialmente las orejas, los labios, la lengua, las pantorrillas y los molledos de los brazos, y en algunos en el miembro genital. Por los agujeros que se hacían con dichas púas pasaban astillas de caña al principio delgadas y en el progreso de penitencia cada vez mayores.<sup>570</sup>

**Imagen 194.**  
**Detalle del Dintel 24 de Yaxchilán, donde se observa a un personaje que practicó autosacrificio en la lengua, por la cual pasa una cuerda**



En algunos textos se menciona que “*después de la punción se atravesaban cuerdas*”, esta referencia es más amplia entre los mayas, teniendo éste rasgo una connotación simbólica especial. Ya fuera como enlace de comunicación de las deidades con el hombre o sea la representación del *axis mundi*, en ocasiones representado como un árbol de tronco doble.

[...] la cuerda tiene dentro de la religión maya un importante papel y está rodeada de diversos simbolismos, todos relacionados con la comunicación con el mundo sagrado, el origen y la continuidad de la vida; no es extraño que sea este objeto sagrado el utilizado en los rituales, tanto en los realizados en el mundo de los dioses como en el de los humanos, perforarse el miembro viril, unirlo de sangre y expresar por este medio la finalidad que se espera lograr con este rito.

De un total de doce esculturas fálicas localizadas hasta el momento (2013) en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, nueve de ellas refieren marcas o incisiones en la punta, representando las heridas por punción o laceración del pene, producto del ritual de autosacrificio, dando a entender que esta práctica se llevó a cabo de forma común.

---

<sup>570</sup> Clavijero, Francisco Javier. (1945). *Historia Antigua de México* (Vol. 4). México: Porrúa I:108, tomado de Heyden, D. (1972). Autosacrificio prehispánico con púas y punzones. *Boletín del INAH*(No. 1. Época II): 28.

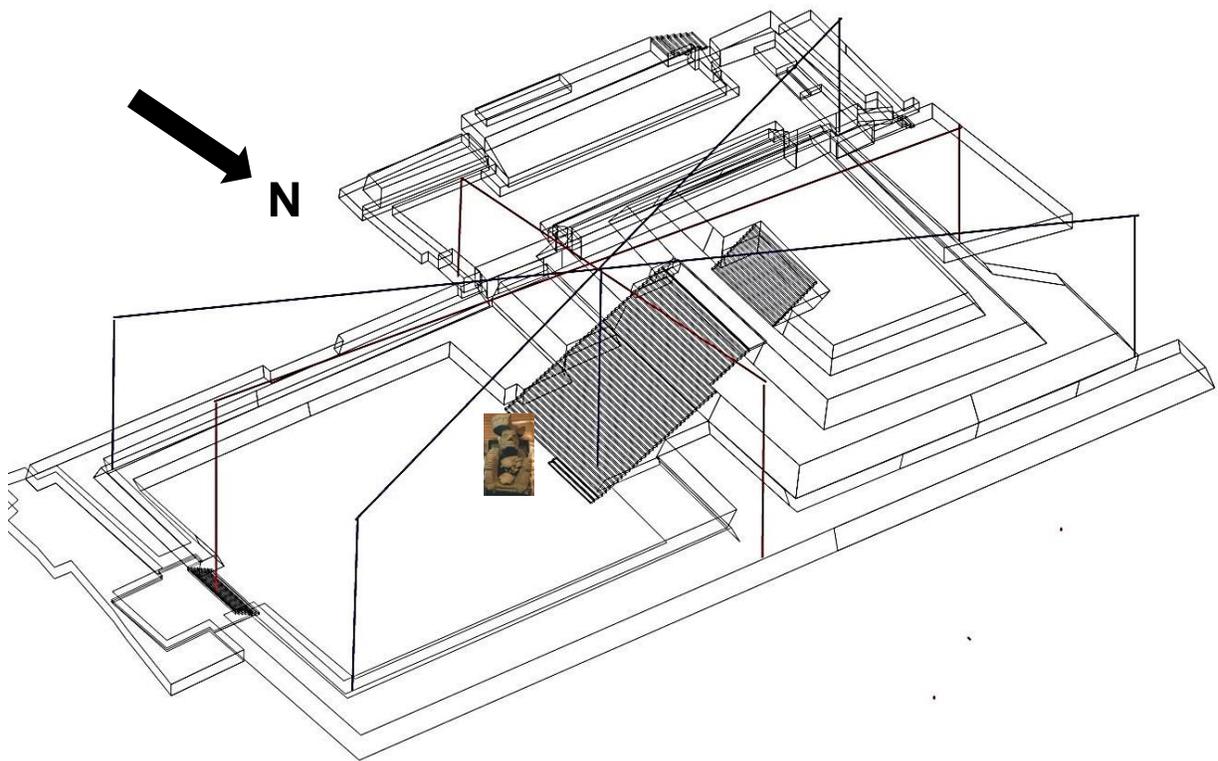
Algunos de los elementos que hemos descrito, pasan a reforzar la idea de que “La Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra” es una reproducción terrena del universo mesoamericano, ubicando los planos en toda la unidad de forma extendida y superpuesta a la vez, es decir si ésta unidad tiene casi una hectárea en dimensiones (plaza y pirámide) el vértice o sitio donde se ubica el centro del universo se colocaría en el área del mascarón o el arranque de la escalinata y son menos de 2m. lo que hubo de diferencia en relación a la ubicación de la escultura del Dios Viejo del Fuego.<sup>571</sup>



**Imagen 195, Imagen 196, Imagen 197 e Imagen 198.**  
**Representaciones fálicas en piedra, procedentes de la Plaza Central en temporadas 1993- 1994,**  
**las cuales manifiestan huellas de autosacrificio simulado (todas procedentes de la pirámide o**  
**Estructura 1) No. 28 hallada en la cima - y No. -30, 32 y 35 en las escalinatas.**

Si se juegan con líneas dentro de un plano de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, simulando la visión plana del universo mesoamericano, de tal forma que se alineen las esquinas o los rumbos cardinales (N-S/ E-W) para ubicar el vértice donde quedaría conformado el centro de la planicie, este eje se centra en la zona baja de los escalinata. Así mismo si se superponen la pirámide sobre la plaza daría la impresión de que la pirámide conformaría los 13 cielos y la plaza los nueve estratos del inframundo, de tal forma que el centro u ombligo queda centrada muy cerca del punto donde fue localizado la escultura del Dios Viejo del Fuego, a lo que se alude que su morada emplazaría lo que dicen las fuentes, que *Huehuetéotl* símbolo de la universalidad y la conjunción de los complementos opuestos radica en el centro del Universo.

<sup>571</sup> Véase mapa de la Plaza Central y la división del cosmos mesoamericano, así como el plano de López Austin del cosmos y la colocación en el del dios del fuego (tomado de López Austin, A. (1985). El Dios Enmascarado del Fuego. *Anales de Antropología. IIA-UNAM, XXII*: 275.



**Imagen 199. Isométrico de la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra representando la visión de universo mesoamericano (postes), rumbos y centro o axis mundi.**

### **5.3.2. Evidencia de sacrificio humano en la Plaza de la Fertilización de la Tierra.**

En distintas sociedades que llevaron a cabo este tipo de rituales, el sacrificio humano consistió en el ofrecimiento o consagración de una persona con el fin de *crear, mantener o restaurar una relación entre el hombre y el orden divino, siempre y cuando, ...el hecho de que lo consagrado se someta a una destrucción*<sup>572</sup> parcial o total. Está bien documentado que la occisión ritual fue una práctica llevada a cabo desde etapas muy tempranas en el Preclásico Inicial o la época Pre-cerámica.

Hoy sabemos que las raíces del sacrificio humano y del canibalismo se hunden profundamente en el tiempo. En el primer caso, las evidencias más antiguas proceden de la cueva de Coxcatlán, en el Valle de Tehuacán, y se remontan a la época de cazadores –recolectores de la fase el riego (6000-4800 a.C.). En el

<sup>572</sup> Nájera *Op cit* (2003): 23.

caso del canibalismo, los testimonios más tempranos fueron recuperados en la aldea Preclásica de Tlatelcomila, Tetelpan, Distrito Federal (700-500 a.C.).<sup>573</sup>

Dentro de universo religioso mesoamericano, el concepto del sacrificio no ha sufrido múltiples variaciones, si bien las técnicas de llevarlo a cabo al parecer, sí tuvo diversificaciones entre la sociedad que lo aplicó. Esta práctica estudiada por múltiples personalidades de forma individual o colectiva (uno de los últimos y más completos coloquios fue un seminario en el año 2007, en el Museo del Templo Mayor) ha podido cada vez y de forma más precisa entender y dar a conocer explicar la función del sacrificio humano en Mesoamérica.

[...] el sacrificio humano tenía por propósito impedir el envejecimiento y debilitamiento de las deidades a las cuales representaban las víctimas, así como de las entidades –astros, vegetación, etc.- asociadas a tales deidades. En otros términos la muerte de ciertos individuos era un efectivo medio para el renacimiento y la regeneración de lo sobrenatural.<sup>574</sup>

La evidencia arqueológica lo confirma en Cantona al obtener mediante distintos estudios resultados que demuestran que esta práctica se llevó a cabo tanto de forma ritual, como económica ya que también se cuentan con estudios que refieren que existió una “industria” de transformación de hueso humano (y no humano) como materia prima en instrumentos o herramientas para distintos usos.

Los despojos humanos en Cantona nos permiten inferir que luego de la occisión ritual los segmentos del cadáver terminaban en tres contextos distintos. Una vez consumida la carne los huesos eran desechados para:

- a) Enterrarlos como relleno de las estructuras
- b) Sepultarlos como ofrendas en áreas cívico- ceremoniales
- c) Arrojarlos en basureros domésticos.

En ciertas ocasiones algunos huesos largos -y las escápulas- eran seleccionados para ser utilizados en la manufactura de herramientas.

Al parecer desde el inicio de estudios de este tipo en Cantona, es posible determinar que, si bien la ciudad estuvo inmersa en llevar a cabo esta práctica de forma cotidiana, la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, es un área en donde el sacrificio tuvo un fin con carácter religioso básicamente:

---

<sup>573</sup> Guillem Olivier y Leonardo L. (2010): 26

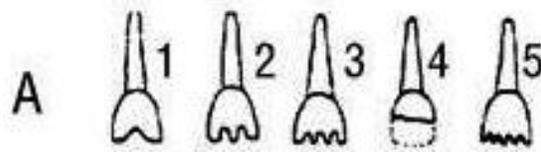
<sup>574</sup> *Ibidem*: 20-21

[...] como podemos darnos cuenta por el recuento de los materiales arqueológicos encontrados sobre esta unidad arquitectónica, sólo se observan restos de actividades religiosas como el sacrificio, descuartizamiento y consumo de carne humana, así como de tratamiento mortuario.<sup>575</sup>

Dentro del contexto principal en la Plaza Central o de la Fertilización la Tierra, tenemos dos muestras que en asociación con los individuos localizados que refuerzan que el sacrificio fue parte del ritual en el cual fue colocado u ofrendado el Huehuetéotl de piedra.

Al interior de la cista principal a pie de la escalinata de la pirámide o Estructura 1, se observaron los restos de un individuo<sup>576</sup> pertenecen a un adulto que presentaba en tres incisivos mutilación dentaria tipo A1 y A2.

**Imagen 200. Representación esquemática de los tipos A de mutilación dentaria localizados en entierros de la Plaza Central 2003.**



Pero la particularidad a destacar es que en el brazo derecho del personaje sacrificado se observaron 3 navajillas prismáticas “insertadas” posiblemente el músculo (una en bíceps y dos en tríceps). Dos de estas navajillas se observaron atravesadas (N-S) con respecto a la orientación del brazo, y una de ellas fue insertada en tejido muscular de arriba hacia abajo; es decir, de forma paralela al húmero derecho (la punta de esta navajilla apuntaba al Oeste).

Tanto la orientación del brazo como la característica de que sea la diestra el brazo en función tienen implicaciones del orden religioso. En distintos estudios al respecto<sup>577</sup> se menciona la intencionalidad o direccionalidad de la derecha sobre la izquierda, obedeciendo a la superioridad de una sobre otra dentro de un modelo de dualismo asimétrico.

<sup>575</sup> Talavera *et al*, *Op cit* (2001) 114

<sup>576</sup> Según el reporte que me proporcionó: P.A. Liliba González, encargada de análisis preliminar del material óseo de Cantona (Octubre de 2012).

<sup>577</sup> Robert Hertz 1990, Jacques Galinier 1990 o Ladrón de Guevara 1995, entre otros.



**Imagen 201 y esquema haciendo referencia de un individuo que muestra marcas de sacrificio en brazo derecho, dentro del contexto ritual en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra 2003.**

En estudios sobre los otomíes, Galinier establece a este respecto que esta forma de ver el mundo “sigue presente en la memoria colectiva, porque de modelo simbólico del orden del cosmos, se ha convertido en un modelo ideológico en el que se confronta una sociedad”.<sup>578</sup> Existiendo una preponderancia de la mano derecha sobre la contraria, refiriendo a una antítesis de lo sagrado y lo profano los cuales reciben un significado diferente dependiendo de la posición que ocupa cada uno dentro del mundo religioso que clasifica y evalúa estas acciones y símbolos.<sup>579</sup>

La centralidad de este concepto se aplica a la polaridad y dualidad que rige el universo y dentro de la concepción religiosa mesoamericana, esta dualidad está bien marcada con la idea de los contrarios que se repelen y a la vez se atraen, no existe uno sin el otro y a su vez es su contraparte.

Sin ahondar demasiado me centraré en determinar que la derecha también establece la región del espacio que gobierna, dice Hertz al respecto:

En la periferia del espacio sagrado, los fieles con el hombro derecho girado hacia el interior, cumplen alrededor del fuego divino el circuito ritual. La derecha es el “dentro”, lo perfecto... la izquierda es el “fuera” lo inacabado. Las anteriores equivalencias permiten por si solas presumir que el lado derecho y

<sup>578</sup> Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM- CEMCA-INI: 140.

<sup>579</sup> Hertz, R. (1990). *La muerte, La mano derecha*. México: CNCA- Alianza editorial. Coolección Los Noventa. 111-113.

el elemento macho, el lado izquierdo y el elemento hembra, participan de una misma naturaleza.<sup>580</sup>



**Imagen 202 e Imagen 203. Muestra vasija del tipo Mancuernas y cráneo con incrustación de vasija, en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra 2003.**

Con esto reforzamos que muy probablemente esta evidencia de sacrificio implicó que el individuo inmolado tuvo que haber tenido la caracterización de personificar a la deidad con el fin de actuar en una ceremonia donde el rito le atribuyera las características poderosas de la imagen que representaba.

Otro de los individuos localizados se ubicó en un contexto aledaño al de la cista central y el cual tendría cierta correspondencia temporal por la similitud del material cerámico localizado. Al sureste de la cista principal y delimitado por grandes piedras que separaban esta sección del área donde fue localizado el Huehuetéotl y el primer falo de la temporada en el año 2003, (pozo A4) se localizó un conjunto de 4 cráneos y algunos huesos largos en posición anatómica, en un extremo se ubicó un vaso grande del tipo Poleo y al sur una ollita también del mismo tipo.

La particularidad de este hallazgo consistió en la modificación de una pequeña jarra con asa y base anular del tipo Mancuernas para hacer un florero (se le quitaron estas partes de la vasija), y posteriormente ser “insertado” en el cráneo por la superficie, permaneciendo el cuerpo del florero asentado al interior del cráneo o región

---

<sup>580</sup> Hertz. *Op cit* (1990): 121.

interna de la cavidad occipital (el cuerpo globular es más angosto en dimensión que el borde), de tal forma que la boca u orilla de la vasija quedaba expuesta al exterior del cráneo.

Por la disposición de los elementos vistos en planta (dibujo) cabría suponer que están representando los rumbos del universo y el cráneo al centro con la vasija la interior reforzar el concepto del centro donde se ubica el pilar o mástil del mundo. Esta interpretación es solamente parte de una interpretación inicial de este contexto. La decapitación como una variante del sacrificio asociado a las ceremonias o rituales agrícolas “tiene por objeto regenerar una fuerza sagrada”.<sup>581</sup> Entre los mayas esta práctica está documentada en la página 34<sup>a</sup> del código Dresde.

El simbolismo de este pilar debe estar relacionado con la fertilidad, agua y tierra e inframundo, por ello es que suponemos que la idea de decapitación en este caso, no está asociada a la guerra, sino al cultivo del maíz.<sup>582</sup>



**Imagen 204. Práctica de decapitación perteneciente a la página 34<sup>a</sup> del Códice Dresde**

Los individuos sacrificados en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra se observan desmembrados, es decir que los cuerpos no estaban completos (aun cuando se encontraron secciones de brazos, piernas, troncos con cráneos en anatómica posición) responde a que la disgregación de los cuerpos debió de haber sido parte del mismo ritual. Esta disociación obedecería a la separación dividual de las personas y la relación de la dualidad divina.

---

<sup>581</sup> Nájera. *Op cit* (2003) 180-181.

<sup>582</sup> *Ibidem*: 183.

La disgregación corporal no constituía la obliteración, extinción o eliminación de la víctima, sino su transformación en partes ritualmente manejables y cargadas de valores efectivos que extendían temporal y espacialmente el acto de consagración<sup>583</sup>

Aunado a que los ocho individuos desmembrados de la cista inicial y los cuatro anexos en un extremo suroeste, más el cráneo localizado en la escultura del Huehuetéotl suman un total de 13 individuos que son la misma referencia de los 13 niveles inferiores (inframundo) y/o los trece niveles superiores (tres pisos terrestres y los nueve cielos) del universo mesoamericano. Recreando por medio del nacimiento:

Frazer refiere a algunos sacrificios practicados con fines agrícolas en los cuales el cuerpo y la sangre del que fallece poseen poderes mágicos por si solos, no obstante su relación con fuerzas divinas... las carnes y las cenizas de la víctima estaban dotadas de la virtud mágica o física de fertilizar la tierra.<sup>584</sup>

La finalidad de los ritos estacionales fue la de permitir el beneficio de los productos de la tierra con el fin de favorecer, mejorar e incrementar la fertilidad de los campos y éstos a su vez reeditarán las cosechas para los habitantes de la región que llevaba a cabo estas prácticas.

La verdadera finalidad del sacrificio expresa Nájera retomando una cita de Van der Leeuw es mantener la constante del movimiento o circulación del poder, para que éste no se detenga, creando así una necesidad recíproca entre el hombre y los dioses, “Esta idea muestra una gran comprensión de lo que significa el sacrificio en las comunidades agrícolas y define con mayor amplitud la esencia del rito”.<sup>585</sup>

Por tanto el sacrificio evidenciado en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, parece apuntar a un ritual con fines ligados al inicio (comienzo) ya fuera de un ciclo agrícola o apertura (inauguración) de la unidad arquitectónica, donde el ritual mismo está recreando en inicio del universo siendo la imagen del Huehuetéotl la figura central, al ser elemento primigenio y dios universal de la ubicuidad, del todo momento y todos los tiempos.

---

<sup>583</sup> Urcid, J. (2010). El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica. En L. L. (coords.), *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (págs. 115-168). México: INAH- UNAM: 133.

<sup>584</sup> *Ibidem*: 25, quien cita a Frazer La rama dorada: 497.

<sup>585</sup> *Ibidem*: 33.

## Conclusiones de capítulo V

Al conjuntar todos los elementos dentro del contexto en la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra, podemos suponer lo que de una forma u otra venimos describiendo que la figura central de Huehuetéotl estaría tomando la función de ser la parte medular de la representación esquemática del universo mesoamericano, el cual fue colocado en un ritual agrícola que evocó (por medio de la renovación) el origen de los dioses en una etapa de trascendencia divina.

Por lo tanto, la leyenda del Quinto Sol nos daría (quizá) la idea de esta transformación de los dioses para el continuo caminar del mundo (véase tabla 5 del Capítulo II), en donde una parte del mito hace referencia a los tiempos y los tránsitos de la creación o Tiempo divino y Tiempo mundano dentro de la cosmovisión mesoamericana (apartado 2.1.2) según López Austin.<sup>586</sup>

En él refiere que en el tiempo tercero, cuando los dioses aún se encuentran en una trascendencia divina, deviene su “muerte ritual”, con la cual dará inicio su transformación mediante el nacimiento del Sol; para que al llegar a la siguiente etapa o el tiempo cuarto éstos resuciten a fin de que, su transformación en incoación con los seres del tiempo del hombre, den vida a este otro Tiempo y sean estos los que les tributen para mantener el orden del cosmos.

Según E. Florescano “El relato cosmogónico destaca el esfuerzo de los dioses por imponer el orden y crear la vida en el mundo, para lo cual es necesario fertilizar para dar vida, su propio sacrificio es el momento decisivo de esta serie de esfuerzos para imprimirle movimiento al Sol”.<sup>587</sup>

La presencia de la deidad y las esculturas fálicas estarán reforzando esta idea de un nuevo renacer cósmico, donde se sitúa a la deidad al centro del universo en la cual es el fuego cosmogónico el que rige el movimiento del universo reforzando la presencia como la deidad tutelar en Cantona.

---

<sup>586</sup> Tomado de: (López Austin 1990: 68.)(López A. y Luis Millones 2008: 40)

<sup>587</sup> Florescano, E. (23 de octubre de 2013). *El mito nahua de la creación del cosmos y el principio de los reinos*. Obtenido de <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1016/2/1997104P57.pdf>.

Con el presente trabajo no se pretende afirmar de forma tajante que no es Teotihuacán el sitio donde se recrea mito, pero cabría la posibilidad de mirar otras instancias, otros puntos de vista en los cuales la religión desde sus inicios más rudimentarios comienza a cobrar forma, para darle cuerpo al universo religioso mesoamericano.

## CONCLUSIONES FINALES

Al conjugar los aportes que nos brindan la arqueología y la etnohistoria, podemos llevar a cabo la reconstrucción que, desde esta perspectiva logramos referente al origen de una deidad poco estudiada del panteón mesoamericano.

Si bien las fuentes refieren a Huehuetéotl como un dios al cual el don de la ubicuidad le coloca en distintos planos dentro de la concepción del universo en el México antiguo, la presencia de este numen nos remitió a la búsqueda de su umbral dentro uno de los lugares más acordes para su nacimiento: el interior del hogar.

Remitiéndonos a las hipótesis planteadas al inicio de este trabajo de investigación, podemos concluir, basándonos en el seguimiento que nos permite la arqueología definir que:

Huehuetéotl tuvo un arranque en cuanto a la forma de divinizarle en las regiones de Puebla –Tlaxcala, hacia el periodo Formativo Medio-tardío (800 – 400 a.n.e.) muy probablemente a nivel privado (doméstico); es decir, dentro de los "hogares" (hogar en el sentido dual de vivienda y "tlecuil" o tres piedras), en los cuales el elemento base que transformaba los materiales al interior de los fogones pasó de tener un carácter anímico y adquirió características humanas sin dejar de lado sus particularidades divinas.

Este culto o religiosidad hacia la vieja deidad del fuego se disemina muy posiblemente de dos formas; ya sea a través de rutas comerciales y/o de intercambio de materias primas o bienes de subsistencia y puesto que el elemento (como tal) ya conlleva un valor funcional, la otra posible forma transmisión pudo haber sido vía linaje, es decir por medio de alianzas matrimoniales.

Hacia el Formativo Terminal (400 a.n.e.- 150-200 d.n.e.) podemos apreciar la magnificencia que toma esta forma de divinizarlo; desde la perspectiva que las concepciones ideológicas adquieren mayor fuerza, y mediante actividades rituales relacionadas a nivel "macro" por parte de un Estado teocrático" se intensifican cuando estos grupos sociales manifiestan cierta jerarquización en su estructura político-social-ideológico, este culto al fuego muy posiblemente se "institucionaliza", teniendo los gobernantes un muy posible control de él, lo privado se vuelve público y la benevolencia

que mostró al inicio dentro de la vivienda adquiere temor y poder mediante las constantes manifestaciones naturales de algunos volcanes y su actividad ígnea hacia finales del Formativo y principios del Clásico.

Por tanto, la ideología que estos grupos tenían de los elementos naturales de los cuales ellos eran testigos, permeó su forma de pensar al ser protagonistas de estos cataclismos; es decir, según estudios de vulcanología la mayor actividad de ciertos volcanes se da hacia finales del Formativo y principios del Clásico mesoamericano, cuando el culto ya está distribuido en gran parte de Mesoamérica y es el Estado quien lo controla, teniendo mucha mayor difusión las imágenes de Huehuetéotl y cualesquiera de sus advocaciones, con mayor fuerza hacia este periodo; así mismo, la evidencia arqueológica muestra una mayor cantidad y variedad de piezas procedentes de distintos sitios, elaboradas en distintos materiales, que con el paso del tiempo se van recargando de otros elementos simbólicos.

Al visualizar el corpus en la tradición religiosa de Mesoamérica durante la etapa Formativa de las sociedades del Preclásico, las manifestaciones religiosas estaban regidas por un carácter operante que de forma paulatina se manifestaban en representaciones de aspecto sobrenatural. Esto constituyó parte del *núcleo duro* (la base general) que dio origen a la conformación religiosa de la ideología mesoamericana.

La dualidad es una de las más comunes características de esta ideología y se aprecia de forma clara en pequeñas sociedades que la manifiestan o representan en figurillas bicéfalas, máscaras duales donde la vida y la muerte son las expresiones que la caracterizan. La fertilidad es otra forma de expresión, aludiendo a la renovación de la naturaleza, la fecundidad y la abundancia; expresada físicamente en figurillas de terracota mostrando a mujeres con formas exuberantes, haciendo hincapié en la exageración de la parte reproductiva manifestando el carácter nutricional de la naturaleza. La contraparte masculina poco menos expresada también se hizo presente en las representaciones fálicas de algunos sitios del periodo Formativo.

La interpretación del objeto de estudio en cuanto al mito (basado en el estructuralismo), en donde Levy-Strauss establece “El mito como el resto del lenguaje,

está formado por unidades constituyentes que deben de ser identificadas, aisladas y relacionadas con una amplia red de significados”.<sup>588</sup> Estableciendo, por ende que los fenómenos culturales pueden considerarse como producto de un sistema de significación que se define sólo en relación con otros elementos dentro del sistema, como si fuera el propio sistema quien dictase los significados.

El mito donde surgió esta deidad desde su origen, estuvo cargado de símbolos (el poder transformador y fecundador de la parte masculina) que muy seguramente la sociedad que los creó los consideraba sagrados, por tal razón fueron integrados. De tal forma que éstos fueron parte del sistema unificador y cohesivo, pues debió de crear lazos y vínculos entre los miembros de la comunidad, puesto que les dio la idea o concepción de origen compartido, perteneció a todos y los determinó como una sociedad igualitaria al poder tener un ancestro común que los rigiera, los cuidaba y alimentaba ideológicamente. Estas manifestaciones pasaron a formar parte del mito mismo y se fundamentaron en celebraciones, festividades que representaban sus prácticas religiosas a la par que reforzaban sus actividades económicas.

Los mitos de origen en donde figura Huehuetéotl o su elemento el fuego como actor (principal o secundario), se centraron en aquellos mitos o narraciones que tiene un tiempo inicial, hechos acontecidos *ab origine*. Para entender la existencia de este origen López Austin propone la existencia, conformación y características de seres y substancias tanto naturales como sobrenaturales, tanto sagradas como profanas. En las cuales el tiempo y el espacio fueron parte de una substancia divina (un líquido amniótico quizá) en la cual tuvieron inicio los dioses, surgieron de ella y dentro de la cual norman leyes que tutelaban el quehacer y proceder de todo cuanto existió.

Su constitución estuvo determinada por la materia con la cual fueron creadas todas estas manifestaciones religiosas y se dividieron en dos partes: “la materia pesada y la materia ligera”, este concepto de división y dualidad es fundamental para entender esta constitución, puesto que siempre debió de haber una integración y contraparte de los elementos, a la vez opuestos, a la vez complementarios.

---

<sup>588</sup> Levy-Strauss. L. (1974) *Antropología estructural* (2a reimposición 1995 ed.). Madrid, España: Paidós: 233

Por tanto es posible reconocerle en los mitos de origen, durante la creación, está presente Huehuetéotl entre los dioses iniciales en sus distintas advocaciones: como astro de vida (Sol), como elemento asociado (fuego), como pareja creadora en un dios: *Ometéotl*. También se le llama *Teteo Innan Teteo Inta* “padre y madre de los dioses”, *Tocenta* “nuestro padre unitario”, *Huehue Ilama* “anciano, anciana”. Relacionado con la deidad suprema, pues dicho apelativo denotó a un dios conformado por el principio dual creador del cosmos; es decir, por las dos fuerzas sagradas primigenias representadas como dos ancianos de sexo opuesto haciendo alusión a los contrarios o principios opuestos pero unificados en una sola entidad.

En Cantona estas ideas religiosas llegaron procedentes de grupos foráneos muy probablemente de zonas en Puebla y Tlaxcala. Iniciando su desarrollo, y asentándose en áreas cercanas al sitio, fundando aldeas, microaldeas, villas y algunos pueblos. Estos grupos al parecer buscaban una integración social, los cuales marcados por factores tan diversos como pudieron haber sido: el crecimiento poblacional, la explotación de recursos naturales y materias primas, se concentraron en el malpaís dando inicio al desarrollo de una amplia, extensa y fructífera civilización en esta zona. Los habitantes de Cantona crearon un amplio sistema de desarrollo local, evidenciado en la complejidad de los elementos arquitectónicos plasmados en el sitio aunado a la distribución espacial, el aprovechamiento de los espacios, la explotación de materias primas para elaboración de productos utilitarios y de culto.

En las manifestaciones religiosas en Cantona es evidente que cuentan ya con un imaginario al crear su *corpus religioso*. Arqueológicamente los dos principales elementos de la naturaleza son evidentes: el agua (Tláloc) está presente en al menos dos elementos culturales una vasija y una máscara; pero es el fuego el elemento rector, manifestado en el viejo Huehuetéotl el que gobierna durante esta primera fase Formativa y se evidencia en la cantidad y la distribución espacial (casi todas las representaciones están asociadas a contextos ceremoniales) de elementos encontrados (en registro y su asociación) en contextos que de una forma u otra manifiestan el culto que se le rindió.

La tradición y culto que proviene de las regiones de Puebla- Tlaxcala en relación al denominado “culto al tejón”, es probable que este animal haya sido confundido con el tlacuache y este se relacione más con la tradición oral del nacimiento del fuego. De hecho el tejón, coatí o tlacoyote (en náhuatl las dos últimas) es un animal que su distribución en México es ubicada básicamente en los estados del norte de la República Mexicana y zonas altas o montañosas. Las actividades nocturnas y de alimentación son similares en estos mamíferos medianos, y son conocidos por ser animales que hurtan aves de corral, por lo cual no es descabellado pensar que pudieran ser los protagonistas de los mitos relacionados con el origen del fuego y su relación con dicha deidad.

Es muy probable que también en Cantona el vínculo dios-elemento-juego de pelota, recreara y reafirmara el paso del astro rey en el plano terrenal, a lo cual trajo a colación el sentido dual del dios, manteniendo en su paso del alba a el ocaso, el orden del cosmos y la regeneración.

Como hemos visto durante los periodos continuos y los ciclos de la naturaleza el juego de pelota también simbolizó el movimiento del Sol durante el ciclo agrícola y el calendario ritual, al representar los períodos de solsticios como parte del movimiento continuo de la pelota en la cancha, que ligado a la regeneración simbolizaba también la fertilidad; al ser un esquema del crecimiento del maíz o de la planta que alimenta al hombre; de ciclo natural del hombre a través de su vida y del sacrificio en ese proceso de tala (corte-muerte) que da paso de nuevo a una renovación continua.

En las unidades arquitectónicas Huehuetéotl aparece asociado a estructuras principales, es probable que debido a la fuerte presencia en el sitio, se deba al “don” de la ubicuidad a la que responde como dios inicial y supremo. No se descarta la posibilidad de que esto tenga un significado más profundo y serán quizá estudios posteriores o con mayor detalle en ese aspecto los que puedan dar respuesta a ello. También como imagen se le encuentra a nivel doméstico, asociado a frijoles y reforzando el origen íntimo del dios y el hombre. Y si hablásemos del símbolo ilumina, calienta y guía, las múltiples vías de comunicación de la ciudad, que dan cuenta de sus alcances.

Estilísticamente esta escultura de *Huehuetéotl* representa al momento la máxima expresión plástica en piedra dentro de Cantona. La riqueza de la pieza en cuanto a la calidad estética de la misma, es poco observable en el sitio, ya que si bien Cantona se caracteriza por presentar un singular sistema constructivo (combinación de asimetría y monumentalidad), o el grado de especialización de sus talleres de obsidiana, no lo es en cuanto a la calidad de estilo e iconografía plasmada en la escultura del sitio.

Es probable que dentro de La Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra se llevaran a cabo rituales de diversos tipos ligados a cultos agrícolas, ya fueran contingentes, estacionales o adivinatorios, así mismo relacionados con la recreación del origen del universo sagrado, puesto que en cada nuevo ciclo ritual el elemento ígneo estaba siempre presente como símbolo dominante; muestra de ello son los contextos arqueológicos localizados en esta unidad ceremonial, al conjuntar cada elementos refuerzan la soberanía de la deidad y su poder regenerador.

Su nombre denota desde sus orígenes la primicia que tuvo el dios *Huehuetéotl* “el Dios Viejo del Fuego”, “Nuestro Padre, nuestra Madre”; *Ometéotl* “dios dos, señor de la dualidad”, “Señor uno, Señora uno” el cual se desdoblaba y podía ser *Ometecuhtli-Omecíhuatl*, *Tonacatecuhtli- Tonacacíhuatl*, “Señor y Señora de nuestra carne”, estos dos que es uno fueron conocidos por otros nombres que eran *Citlaltónac* “astro que hace lucir las cosas”, y *Citlalinicue*, “la del faldellín de estrellas”, para significar así al día y a la noche respectivamente; de forma lingüística lo encontramos como *Huehue Ilama*. “Anciano, Anciana” deidad conjunta unificada de sexos opuestos, creadora del cosmos.

Como deidad suprema se le conoció como *Tloque Nahuaque* “dueño del cerca y junto” por tener así mismo el don de la ubicuidad. *Ocotecuhtli* “que es fuego”, para los tepanecas y los habitante de Tlacopan; para los huicholes el fuego es *Tatevali* (o *Tatahuarí*) “nuestro abuelo; se le conoce como *Curicaveri* (*Curicaueiri*) entre los tarascos, según las Relaciones de Michoacán; decíanle *Tota* “Nuestro padre”; también. *Ixcozauhqui* “el cariamarillo o cara amarilla”; *Nauhyotecuhtli* “señor del conjunto de cuatro” o “señor de las cuatro direcciones”; *Xiuhotecuhtli* “Señor de la turquesa”, “señor del año y del fuego”; por tanto al igual que en la Grecia Clásica de los presocráticos y siguiendo el modelo de “el Oscuro de Éfeso”, podríamos decir que para la visión

religiosa mesoamericana el fuego y su personificación en Huehuetéotl paso a ser el arjé del comienzo del universo, el primer elemento, el primer dios, el cual no necesita de otra cosa para existir y subsistir, sino a él mismo.

Por tanto solamente nos queda decir que la presencia de Huehuetéotl como Deidad Tutelar en Cantona posiblemente respondió a un culto previamente instituido por grupos asentados en la vertiente de los valles de Puebla-Tlaxcala; que este culto que dio inicio de forma privada en esta zona alcanzando tal importancia que fue institucionalizado por grupos mayormente desarrollados los cuales, al igual que los materiales o productos de intercambio lo transmitieron o comercializaron con otros grupos culturales, alcanzando mayor fuerza hacia el Clásico y aunque perdió poder y se fue debilitando, no quedo en el olvido hacia la llegada de los españoles.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alighieri, Dante. (1976). *La Divina Comedia. Purgatorio*. (Texto original y traducción, prologo y notas de autor de Ángel Crespo), con ilustraciones de Gustave Doré. España. Seix Barral.
- Amador Bech, Julio. (enero-abril de 2006). La Condición del Arte. Entre lo Sagrado y lo Profano apuntes de Sociología y Antropología del Arte. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. No. 196. UNAM, XLVIII: 27-53.
- Arana-Salinas, Lilia., & Claus Siebe, J. L. (2010 ). Dynamics of the ca. 4965 yr 14C BP “Ochre Pumice” Plinian eruption of Popocatepetl volcano, México. *Journal of Volcanology and Geothermal Research* (No. 192): 212–231.
- Aranda Monroy Raúl Carlos. (1997). El culto a los volcanes en el sur de la Cuenca de México durante el Preclásico: evidencias arqueológicas en Xico. En *Graniceros. cosmovision y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense IIH- UNAM: 141-156.
- Ardevol Piera Elisendra y Gloria Munilla (coords). (2003). *Antropología de la religión: una aproximación al interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: UOC.
- Armillas, Pedro. (1989). Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica. En Jesús Monjarás Ruiz/ Rosa Brambila /Emma Pérez Rocha (recopiladores), *Mesoamérica y el centro de México*. México: Colección Biblioteca del INAH: 25-40.
- Binford, Louis. R. (1965). Archaeological Systematics and the Study of Culture Process. *American Antiquity. Societhy for American Archaeology*, vol. 32 (num. 2. Part 1): 203-210.
- Bradley Douglas and Peter David Joralemon. (1993). The Lords of Life: The Iconography of Power and Fertility in Preclassic Mesoamerica. *Exhibition*

- catalogue, February 2-April 5, 1992 edición.* Notre Dame, IN: Snite Museum of Art.
- Bradley Douglas E. (1997). Life, Death and Duality. *A Handbook of the Rev. Edmund P. Joyce, C.S.C. Collection of Ritual Ballgame Sculpture.* Snite Museum of Art Bulletin, Vol. 1. Notre Dame.
- Broda Johanna. (1997). El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros. En Albores Beatriz y Johanna Broda (coords). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica.* México: El Colegio Mexiquense IIH-UNAM: 49-90.
- Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords). (2001). *La montaña en el paisaje ritual (Estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos).* México: UNAM- IIH- INAH- UAP.
- Broda, Johanna. (2009). El simbolismo de los volcanes. *Arqueología Mexicana, Vol. XVI.*(No. 95).
- Carballo, David. (2007). Effigy Vessels, Religious Integration and the Origins of the Central Mexican Pantheon. *Anticent Mesoamerica. Cambridge University Press*(18): 53-67.
- Carballo, David. (en prensa). Suprahousehold Consumption and Community Ritual at La Laguna, Mexico. *Antiquity.* 1-23.
- Carot, Patricia. (2008). Otra visión de la historia Purepecha. *Estudios Jaliscienses*(núm. 71): 26-40.
- Caso Alfonso e Ignacio Bernal. (1952). *Urnas de Oaxaca. Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia II.* México: INAH.
- Caso, Alfonso. (1967). Dioses y Signos Teotihuacanos. En *Onceava Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.* México: SMA: 249-279.
- Caso, Alfonso. (1971). *El Pueblo del Sol.* México: FCE.

- Cassirer, Ernest. (1992). *Antropología filosófica*. México: F.C.E.
- Castellon Huerta, Blas. R. (1978). Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos. En Jesús Monjarás-Ruíz. *Mitos cosmogónicos del México indígena*. México, INAH: 125-176.
- Castro -Geovea Renato y Claus Siebe. (2007). Late Plesitocene-Holocene stratigraphy and radiocarbon dating of la Malinche volcano, Central Mexico. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*(No. 162): 20-42.
- Clark John E. y Richard D. Hansen. (2000). Preclásico Tardío (400 a.C. -200 d.C.). *Arqueología Mexicana, Vol. VII.*(No. 46): 12-19.
- Clavijero Francisco Javier. (1945). *Historia Antigua de México* (Vol. 4). México: Porrúa.
- Cohodas, Marvin. (1978). A Diverse Architectural Styles and the Ballgame Cult: The Late Middle Classic Period in Yucatan. . En (. b. Pasztory) (Ed.), *in: Middle Classic Mesoamerica A.D. 400-700*. New York: Columbia University Press: 86-107.
- Darras, Veronique. (2006). Las relaciones entre Chupícuaro y el Centro de México durante el Preclásico reciente. Una crítica de las interpretaciones arqueológicas. *Journal de la Societé de Américanistes*: 69-110.
- Davila, C. Patricio. (1996). La fase Tezoquipán (Protoclásico) de Tlaxcala. En Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (coord.). *Antología de Tlaxcala* (Vol. I). México. INAH. Colección Antologías: 292-301.
- Douglas, Marie. (1967). *El significado del mito. Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Durkheim, Émile. (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. (R. Ramos, Trad.) México: Ediciones Coyoacán.
- Duverger, Christian. (1993). *LA FLOR LETAL. Economía del sacrificio azteca* (Primera reimpresión ed.). México: FCE.

- Eliade, Mircea. (1974). *Tratado de Historia de las Religiones I*. España: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, Mircea. (1985). *Mito y Realidad*. Barcelona, España: Labor.
- Eliade, Mircea. (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (1a edición. ed.). (R. Anaya, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Emecé, Editores.
- Fitzsimmons, John. L. (2003). Reyes difuntos y costumbres funerarias: Epigrafía y arqueología de la muerte en la sociedad Maya Clásica. En B. A. editado por J.P. Laporte (Ed.), *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2002*. Guatemala: 672-678.
- Flannery, Kent. V. (1976). *The Early Mesoamerican Village*. . New York: Academic Press.
- Flannery, Kent. V. (1985). *Guila Naquitz: Archaic Foraging and Early Agriculture in Oaxaca, Mexico*. New York: Academic Press.
- Flannery, Kent. V. (1994). *Early Formative Pottery in the Valley of Oaxaca*. (Vol. 27). Memoirs Museum of Anthropology, University of Michigan.
- Flannery, Kent. V. (2005). *Excavations at San José Mogote 1: The Household Archaeology* (Vol. 40). Memoirs Museum of Anthropology. University of Michigan.
- Florescano, Enrique. (1997). Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamerica. *Estudios de Cultura Náhuatl*. No. 27: 41-67.
- Frazer, James. G. (1969). *La Rama Dorada* (Cuarta reimpresión en español ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Galinier, Jacques. (1990). *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*. México: UNAM- CEMCA-INI.
- Gamio, Manuel. (1920). Las excavaciones del Pedregal de San Angel y la cultura Arcaica del Valle de México. *American Antropologist*. 127-143.

- Gamio, Manuel. (1922) La población del Valle de Teotihuacan: representativa de las que habitan las regiones rurales del Distrito Federal y de los estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala. Secretaria de Cultura y Fomento, Dirección de Antropología. México.
- García Cook, Ángel y B. Leonor Merino Carrión. (1988). Notas sobre la cerámica prehispánica en Tlaxcala. En C. N. MariCarmen Serra Puche, *Ensayos de Alfarería Prehispánica e historia en Mesoamérica. homenaje a Eduardo Noguera Auza*. México: IIA- UNAM: 279-289.
- García Cook, Ángel y B. Leonor Merino Carrión. (1991). Explosión Demográfica y los Centros de Ceremoniales. En *Tlaxcala: Una historia Compartida* (Vol.3). México: CNCA: 87- 119.
- García Cook, Ángel y B. Leonor Merino Carrión. (1996). *Proyecto Arqueológico Cantona. Informe General: 1993-1996*. FNA-INAH-CNCA.
- García Cook, Ángel y B. Leonor Merino Carrión. (1997). *Proyecto Arqueológico Cantona. Informe de la segunda temporada de campo, noviembre 1996- febrero de 1997*. Informe Técnico, INAH, DEA, México.
- García Cook Ángel y B. Leonor Merino Carrión. (2005). La cerámica del Formativo en Puebla- Tlaxcala. En Angel García Cook Y Leonor Beatriz Merino Carrión (ccordinadores). *La producción alfarera en el México antiguo I* (Vol. I). México: INAH: 575-649.
- García Cook, Ángel y Mónica Zamora R. (2010). Sobre una laja grabada de Cantona: ubicación temporal y ambiental. *Arqueología. México. INAH*.(No. 45): 33-52.
- García Cook, Ángel y Yadira Martínez Calleja. (2004). *Proyecto Arqueológico Cantona y del Norte de la Cuenca de Oriental*. Informe general de la temporada de campo 2003.
- García Cook, Ángel y Yadira Martínez Calleja. (2008). Las vías de circulación internas en Cantona. *Arqueología, México. INAH*.(No. 38): 124-160.

- García Cook, Ángel y Yadira Martínez Calleja. (2012). Sistemas de almacenamiento en Cantona, Puebla. En Séverine Bordot, Dominique Michelet, Véronique Darras (eds). *Almacenamiento prehispánico, del Norte de México al Altiplano Central. Laboratoire Archeologie des Ameriques, Université Paris Phantéon-Sorbonne, UASL, CEMCA*: 91-107.
- García Cook, Ángel, Yadira Martínez C. y Mónica Zamora R. (2005). *Proyecto Arqueológico Cantona y del Norte de la Cuenca de Oriental*. Informe de los trabajos llevados a cabo en la temporada de campo 2004, INAH, Dirección de Estudios Arqueológicos, México.
- García Cook, Ángel. (1981). The Historical Importance of Tlaxcala in the Cultural Development of the Central Highlands. (J. A. Sabloff, Ed.) *Suplement of Handbook of Middle American Indians, Vol. 1 Archaeology*: 244-276.
- García Cook, Ángel. (1995). Cruce de Caminos. Desarrollo histórico de la región poblano-tlaxcalteca. *Arqueología Mexicana, Vol. III*. (No. 13): 12-15.
- García Cook, Ángel. (1996). El desarrollo cultural prehispánico en el norte del área, intento de una secuencia cultural. En Ángel García Cook y Leonor Beatriz Merino Carrión (compiladores) Lorena Mirambell (coordinadora), *Antología de Tlaxcala* (Vol. I). México: INAH- Gobierno de Tlaxcala: 247-254.
- García Cook, Ángel. (2003). Cantona: la ciudad. En W.T. Sanders. A.G. Mastache y R.H. Cobean (eds), *El urbanismo en Mesoamérica* (Vol. I). México: INAH/ Pennsylvania State University: 311-343.
- García Cook, Ángel. (2004). Cantona: ubicación temporal y generalidades. *Arqueología, México, INAH*. (No. 33): 91-108.
- García Cook, Ángel. (2009). EL Formativo en la mitad norte de la Cuenca de Oriental. *Arqueología, México, INAH*. (No. 40): 115-152.
- García Cook, Ángel. (en prensa). Tlaxcala a la llegada de los españoles según las evidencias arqueológicas. *Arqueología*.

- García Cook, Ángel, & D. Tenorio, M. J.-G. (2010). Estudio de procedencia de la obsidiana arqueológica de Cantona, Puebla. *Arqueología* (No. 43. Segunda Época): 217-229.
- García Moll, Roberto. (1976). El Monumento 13 de Tlalancaleca, Puebla. *Boletín del INAH, No.17. época II. INAH*: 47-50.
- García Moll, Roberto, Juárez Cossio, D., Pijoan Aguade, C., Salas Cuestas, M. E., & Salas Cuestas, M. (1991). *San Luis Tlatilco, México. Catálogo de Entierros. Temporada IV*. México: Serie Antropología física- arqueología. INAH.
- Giovanni, Sosa-Ceballos; James E. Gardner, Claus Siebe y José L. Macias. (2012). A caldera-forming eruption ~14,100 14C yr BP at Popocatepetl volcano, México: Insights from eruption dynamics and magma mixing. *Journal of Volcanology and Geothermal Research* (No. 213- 214): 27- 40.
- Gómez Santiago, Denisse. (2010). Las primeras expresiones alfareras en Cantona. *Arqueología* (No. 44 segunda época).
- González Alcantud José y María Jesús Buxó Rey. (1997). *El fuego. Mitos, ritos y realidades: Coloquio Internacional*. Granada, España: Anthropos.
- González Torres, Yólotl. (1975). *El culto a los astros entre los mexicas*. (Secretaría de Educación Pública) México. Sep Setentas.
- González Torres, Yólotl. (1985). *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: FCE- INAH.
- González Torres, Yólotl. (2001). Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana (Reseña Bibliográfica) *Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones*. Plaza y Valdés- CONACULTA- INAH.
- González Torres, Yólotl. (2003). El sacrificio humano entre los Mexicas. *Arqueología Mexicana, Vol. XI*.(No. 63): 40-45.

- Graulich Michael. (2003). El Sacrificio Humano en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, Vol XI (No. 63 ): 16-21.
- Graulich, Michael. (1999). *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: INI.
- Guevara Ruiseñor, J. (1996). Presencia de las culturas del Occidente de México en la región de Tlaxcala. En Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión. (ccord.), *Antología de Tlaxcala* (Vol. I,) México: INAH. Coolección Antologías: 357-367.
- Gutiérrez Solana Nelly y Susan K. Hamilton. (1977). *Las Esculturas en Terracota de El Zapotal, Ver.* México: UNAM.
- Hers, Marie-Areti. (2010). El sacrificio humano entre los toltecas chichimecas: los antecedentes norteños de las prácticas toltecas y mexicas. En En Leonardo Lopez y Gilhem Olivier (coords.), *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesomericana*. México: INAH- UNAM: 227-246.
- Hertz, Robert. (1990). *La muerte, La mano derecha*. México: CNCA- Alianza editorial. Coolección Los Noventa.
- Heyden, Doris. (1972). Autosacrificio prehispánico con púas y punzones. *Boletín del INAH* (No. 1. Época II): 27-30.
- Heyden, Doris. (1974). Xiuhtecutli: Invidor de Soberanos. *Boletín INAh, Época II* (núm 3): 3-10.
- Hodder, Ian. (1988). *Intepretación en Arqueología. Corrientes actuales*. (M. Aubet, Trad.) Barcelona, España: Grupo Editorial Crítica. Grijalbo.
- Ibarra, Laura. (1999). El origen de algunos dioses prehispánicos. Una explicación desde la teoría histórico-genética. *Estudios de Cultura Nahuatl*. No. 29. IIH-UNAM: 273-300.
- Jensen, Ad. E. (1966). *Mito y Culto entre los pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Kirchhoff, Paul. (1960). Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Suplemento de la Revista Tlatoani* (No. 3 segunda edición).
- Krader, Lawrence. (2003). *Mito e Ideología*. (M. Cervantes, Trad.) México, D.F. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Krickeberg, Walter. (s.f.). El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religiosos.
- Kubler, George. (s.f.). La Evidencia Intrínseca y la Analogía Etnológica en el Estudio de las Religiones Mesoamericanas. (Donación Jaime Litvak King, Recopilador) Universidad de Yale: Biblioteca del IIA- UNAM.
- Ladrón de Guevara, S. (1995). *La mano simbolo multivalente en Mesoamérica*. Xalapa, Veracruz, México: Universidad Veracruzana.
- León- Portilla, Miguel. (1976). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Mexico: FCE.
- León-Portilla, Miguel. (. (2005). El Tonalámatl de los Pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer). *Arqueología Mexicana. Edición Especial Códices*.(No. 18).
- León Portilla, Miguel. (1999). Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca "Dios principal". *Estudios de Cultura Nahuatl*, IIE- UNAM. Vol. 30.
- León-Portilla, Miguel. (1979). La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. Prólogo de Angel Ma. Garibay. *Serie de Cultura Náhuatl* (Monografías 10): 98.
- León-Portilla, Miguel. (1976). "*La Leyenda de los Soles*" en *Códice Chimalpopoca* (2a ed.). (edición y version de Primo Feliciano Velazquez) México. UNAM.
- Lesure, Robert. G., & Jennifer Carballo and David M. Carballo. (2012). Changing Social Practices as Seem from household Iconic Traditions. A Case Study from Formative Central Tlaxcala: 21-38.
- Lesure, Robert. G., Wake, T. A., Borejsza, A., Carballo, J., & David M. Carballo. (2013). Swidden agriculture, village longevity, and social relations in Formative central.

- Tlaxcala: Towards an understanding of macroregional structure. *Journal of Anthropological Archaeology* (No. 32): 224-241.
- Lévy-Strauss, Claude. (1974). *Antropología estructural* (2a reimpresión 1995). Madrid, España: Paidós.
- Limón Olvera, Silvia. (2001 (a)). El Dios del Fuego y la Regeneración del Mundo. *Estudios de Cultura Náhuatl*. No. 32. IIE- UNAM: 51-68.
- Limón Olvera, Silvia. (2001 (b)). *El Fuego Sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales* (Vol. 428). Colección Científica. Serie históricas. México: INAH-UNAM.
- Litvak King, Jaime. (1975). En torno a la definición de Mesoamérica. *Anales de Antropología*, 12: 171-195.
- Litvak King, Jaime. (1989). El centro de México como una parte del sistema general de comunicaciones mesoamericano. En Jesús Monjarás Ruiz/Rosa Brambila y Emma Pérez Rocha (recopiladores), *Mesoamérica y el centro de México*. México. Colección Biblioteca del INAH: 179- 196.
- López Austin Alfredo y Leonardo López Luján. (2001). *El pasado indígena de México*. México: Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México.
- López Austin Alfredo y Leonardo López Luján. (2009). *Monte Sagrado, Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: INAH-UNAM- IIA.
- López Austin Alfredo y Luis Millones. (2008). *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religión y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Era.
- López Austin, Alfredo. (1983). Sobre la Fusión y Fisión de los Dioses en el Panteón Mexica. En *Anales de Antropología* (Vol. XX). México: IIA-UNAM: 75-87.
- López Austin, Alfredo. (1994). La religión, la magia y la cosmovisión. En Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords), *Historia antigua de México* (Vol.

- IV.) Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana. México. INAH- UNAM- Porrúa: 419-458.
- López Austin, Alfredo. (1985). El Dios Enmascarado del Fuego. *Anales de Antropología. IIA-UNAM, XXII*: 251-286.
- López Austin, Alfredo. (1989). *Hombre- Dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (2da ed.). México: UNAM -IIH.
- López Austin, Alfredo. (1990). *Los mitos del tlacuache*. México: Alianza Editoral.
- López Austin, Alfredo. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. (1996). La cosmovisión mesoamericana. En Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords), *Temas Mesoamericanos*. México. Biblioteca del INAH: 471
- López Luján Leonardo y Alfredo López Austin. (s.f.). Los Mexicas en Tula y Tula en México-Tenochtitlán.
- Lowe, Gareth W. (1998). *Mesoamerica Olmeca, diez preguntas*. México: Coolección Científica. INAH.
- Marcel Mauss y Henri Hubert. (2010). El sacrificio, Magia, mito y razón. *Entramados y Perspectivas (revista de la carrera de Sociología), vol. 2* (No. 2): 315-321.
- Martínez Calleja Yadira. (2004). Cantona: avances y resultados en el estudio de su patrón de asentamiento. *Arqueología* (No. 33). 125-140.
- Matos Moctezuma, Eduardo. (1994). Mesoamérica. En Linda Manzanilla y Leonardo Luján (coordinadores). *Historia antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*. (Vol. I.) México: INAH- UNAM- Porrúa: 49-73.
- Matos Moctezuma, Eduardo. (2002). Huehuetéotl-Xiuhtecutli en el Centro de México. *Arqueología Mexicana, Vol. X* ( No.56): 58-63.

- Matos Moctezuma, Eduardo. (2003). Los Mexicas y su Cosmos. En *Dioses del México Antiguo*. México: Océano-DGE/Equilibrista/ Antiguo Colegio de San Ildefonso: 21-120.
- Mauss Marcel y Henry Hubert. (1968). Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. En Marcel Mauss, *Oeuvres*. Paris: édition de Minuit: 195-354.
- Mauss, Marcel. (1979). Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mc Clung de Tapia, Emily. Y Judith Zurita N. (1994). Las primeras sociedades sedentarias. En Linda Manzanilla y Leonardo Luján (coordinadores). *Historia Antigua de México*. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico. (Vol. I). México: INAH- UNAM- Porrúa: 209-246.
- Medellín Zenil, Alfonso. (1960). *Cerámicas del Totonacapan. Exploraciones Arqueológicas en el Centro de Veracruz*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana. Instituto de Antropología.
- Medellín Zenil, Alfonso. (1987). *Nopiloa. Exploraciones Arqueológicas*. México: Universidad Veracruzana.
- Merino Carrión B. Leonor. (1975). Formas características de los soportes en la secuencia cultural de Puebla- Tlaxcala. *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del centro de México. Arqueología I*. Xalapa, (sep 9-15 1973): SMA- INAH: 159-164.
- Merino Carrión B. Leonor. (1989). *La cultura Tlaxco*. México: INAH (Coolección Científica No. 174).
- Merino Carrión B. Leonor y Ángel García Cook. (2005). La alfarería de Cantona 500 a 1000 de nuestra era. En B. Leonor Merino Carrión y Ángel García Cook., *La producción alfarera en el México antiguo* (Vol. IV). Coolección Científica No. 505. México: INAH: 113-164.

- Moguel Bernal, Mónica. (1997). Reseña de las Investigaciones Arqueológicas realizadas en la Zona Arqueológica de Cuicuilco. *Actualidades Arqueológicas* (Año 3. No. 13): 1-4.
- Montero Guzmán, M. Donaji. (mayo, 2004). *Excavaciones en la Plaza Central o Plaza de la Fertilización de la Tierra*. (Informe final), INAH, DEA, México.
- Monzón, Arturo. (1949). *El calpulli en la organización social de los tenochca*. México: Instituto de Historia- UNAM.
- Mora, Raziel. (1996). El Preclásico de Tlaxcala: fases Tzompantepec, Tlatempa y Texoloc. En Angel García Cook y Leonor Beatriz Merino Carrión (compiladores) Lorena Mirambell (coordinadora), *Antología de Tlaxcala* (Vol. 1). México: INA-Gobierno. de Tlaxcala: 281-191.
- Morales Vigil, E. (2004). Los orígenes de Cantona: pintura rupestre en el cerro de las águilas. *Arqueología* (No. 33): 109- 123.
- Morelos Noel y Martha Monzón. (1982). El Huehuateótl de la habitación 5. *Teotihuacán 80-82. Primeros Resultados*. Coord. Rubén Cabrera, Ignacio Rodríguez y Noel Morelos: 129-136.
- Munsell Soil Color Chart. (1994 Revised edition). New York: Macbeth Divison of Kollmorgen Instruments Corporations .
- Nájera Coronado, Mártha. Ilia. (2003). *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. Sacrificio y autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México: UNAM.
- Nicholson, Henry. (1971). Major Sculpture in Pre-Hispanic Central Mexico. (Gordon F Ekholm and Ignacio Bernal, Ed.) *Handbook of Middle American Indians: Archaeology of Northern Mesoamerica Part 1*(No. 10): 92-134.
- Nicholson, Henry. (1971). The Iconography of Classic Central Veracruz Ceramic Sculptures. En *Anticent Art of Veracruz*. México: The Ethnic Arts Council of los Angeles.

- Niederberer, Cristine. (1976). *Zohapilco, cinco milenios de ocupacion humana en un sitio lacustre de la Cuenca de México. Coolección Científica No. 30*. México: INAH.
- Ochoa Castillo, Patricia. (2005). La cerámica del Formativo en la Cuenca de México. En Beatriz Leonor Merino Carrión y Ángel García Cook (coordinadores). *La producción alfarera en el México antiguo I* (Vol. I, págs.). México: INAH: 523-574.
- Ontiveros, José. Arturo. (1976). Michoacán. En *Los Señoríos y Estados Militaristas. México: panorama histórico y cultural*. México: SEP- INAH: 99-134.
- Panosfky, Edwin. (1976). *Estudios sobre Iconología*. España: Alianza.
- Parsons Jeffrey R. (2009). Arqueología Regional en la Cuenca de México: Una estrategia de para la investigación futura. *Anales de Antropología*: 157- 257.
- Pastrana C., Alejandro y P. Fournier. (2001). Cuicuilco. En David Carrasco (ed), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America* (Vol. 1). New York: Oxford University Press: 290-292.
- Pastrana C. Alejandro y P. Fournier. (1997). Cuicuilco desde Cuicuilco. *Actualidades Arqueológicas*(13): 5-7.
- Pastrana, C. Alejandro (1997). Nuevos datos acerca de la estratigrafía de Cuicuilco. *Arqueología*(No. 18): 3-34.
- Pastrana Cruz, Alejandro. (2004). *La distribución de la obsidiana de la Triple Alianza en la Cuenca de México*. ENAH. Tesis de Doctorado en Antropología. México: ENAH- INAH- SEP.
- Paszatory, Esther. (1978). Historical Synthesis of the Middle Classic Period. En *Middle Classic Mesoamerica: A.D.400-700*. New York: Columbia University Press: 3-22.
- Peñafiel, Antonio. (1979). Destrucción del Templo Mayor de México. En *Trabajos Arqueológicos en el Centro de la Ciudad de México (Antología)*. coord. Eduardo Matos Moctezuma. México: SEP-INAH: 95-138.

- Pijoan Aguade, Carmen María. (1997). Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos óseos. El caso del entierro número 14 de Tlatelolco D.F. *Tesis Doctoral*. México, México: UNAM- FFL. División de Posgrado.
- Pijoan Aguadé Carmen María y Josefina Mancilla Lory. (2010). Los cuerpos de sacrificados: evidencias de rituales. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coordinadores)., *El Sacrificio Humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México: INAH- UNAM: 301-316.
- Pijoan Aguadé, Carmen. (2003). Importancia de la interpretación de las alteraciones tafonómicas. En M. L. (coords.), *Antropología Física: disciplina plural*. México: INAH: 173- 184.
- Piña Chan, Román. (1971). Preclassic or Formative Pottery and Minor Arts of the Valley of Mexico. (Gordon F Ekholm and Ignacio Bernal, Ed.) *Handbook of Middle American Indians: Archaeology of Northern Mesoamerica Part 1, No. 10*, 157-178.
- Piña Chan, Román. (1989). Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino. En Jesús Monjarás-Ruiz/ Rosa Brambila /Emma Pérez Rocha (compiladores), *Mesoamérica y el centro de México*. México: Colección Biblioteca del INAH: 41-80.
- Piña Chan, Román. (1993). V. La Región del águila, del nopal y la serpiente. El Altiplano central. En Román Piña Chan, *Una visión del México Prehispánico*. México: UNAM.
- Plunket N. Patricia Gabriela Uruñuela y Sara Ladrón de Guevara. (2009). El Popocatepetl y la legendaria lluvia de fuego. *Arqueología Mexicana, Vol. XVI* (No. 95).
- Plunket N. Patricia and Gabriela Uruñuel. (s.f.). From Episodic to Permanent Abandonment: Response to Volcanic Hazards at Tetimpa, Puebla, Mexico.
- Plunket N. Patricia y Gabriela Uruñuela. (2005). Recent Research in Puebla Prehistory. *Journal of Archaeological Research, Vol. 13* (No. 2): 89-127.

- Plunket N. Patricia y Gabriela Uruñuela. (2008). Mountain of sustenance, mountain of destruction: The prehispanic experience with Popocatepetl Volcano. *Journal of Volcanology and geothermal Research*(170): 111- 120.
- Plunket N. Patricia y Gabriela Uruñuela. (2012). Where East Meets West: The Formative in Mexico's Central Highlands. *Journal of Archaeological Research, Vol. 20* (No. 1): 1-51.
- Pyne, Nanette. (1976). The fire-serpent and were jaguar in Formative Oaxaca: and contingency table analysis in the Early Mesoamerica. En Roman Piña Chán, *Los Olmecas Antiguos*.
- Ramírez, Elisa. (2008). Cómo apareció nuestro abuelo el fuego. Mitos y cuentos indígenas mexicanos. *Arqueología Mexicana, Vol. XVI*.(No. 91): 18.
- Ramírez, Elisa. (2008). Origen del Fuego. Mitos y cuentos indígenas mexicanos. *Arqueología Mexicana, Vol. XV*. (No. 90): 16-17.
- Ramirez, Felipe. Lorena Gamez. y Fernán González. (2000). (Mari Carmen Serra Coordinadora del Proyecto). *La cerámica de Temamatla*. México: IIA- UNAM.
- Rodriguez, Sergio- Raúl; Claus Siebe, Jean-Christophe Komorowski and Michael Abrams. (2012). The Quetzalapa Pumice: a voluminous late pleistocene rhyolite in the eastern Trans-Mexican Volcanic Belt. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*(No. 113), 177- 212.
- Rojas Chávez, Juan Martín. (2001). *La lítica de Cantona, Puebla: análisis tecnológico y morfológico*. Tesis de Licenciatura. México: ENAH- INAH-SEP.
- Roldán Julio A. (1995). Los complejos del Juego de Pelota en el noroeste de las Montañas Mayas. *Revista del Atlas Arqueológico de Guatemala*(No. 3 ): 1-17.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1982). *Historia General de las cosas de Nueva España* (Quinta edición ed.). (Á. M. K., Trad.) México: Porrúa.

- Sanders, William. (1981). Ecological adaptation in the Basin of Mexico: 23,000 B.C. to the Present. En J. A. Sabloff, *Handbook of Middle American Indians, Supplement* (Vol. I) Archaeology. Austin University of Texas Press: 147-197.
- Sanders, William. T. Jeffrey R. Parsons y Robert Santley. (1979). *The Basin of Mexico. Ecological Process Evolution of a Civilization*. New York, San Francisco, Londres: Academic Press.
- Sarmiento, Griselda. (1994). La creación de los primeros centros de poder. En Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords), *Historia antigua de México* (Vols. I.) El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico. México: INAH- UNAM- Porrúa: 247-277.
- Séjourné, Laurette. (1964). La Simbólica del Fuego. *Cuadernos Americanos, CXXXV* (No.4): 149-179.
- Séjourné, Laurette. (1990). Arqueología e historia del Valle de México. México: Siglo XXI.
- Seler, Eduard. (1915). Die Teotihuacan-Kultur des Hochlands von Mexiko. En *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* (Vol. 5). Tafel I a LXXXI. Graz, Austria, German: Akademische Druck-und Verlagsanstalt: 405-485.
- Seler, Eduard. (1996). Myths and Religion of the Ancient Mexicans. En J. Eric S. Thompson and Francis B. Richardson, & F. E. editor) (Ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology* (E. T.-u. Alterthumskunde, Trad., Second Edition (in six Volumes). Vol. V. C.A. United States of America: Labyrinthos: 3-102.
- Serra Puche Mari Carmen y J. Carlos Lazcano Arce. (2009). Arqueología en el sur de la cuenca de México. Diagnóstico y futuro. In memoriam W. T. Sanders. *Cuicuilco, Vol. 16* (No. 47).

- Siebe, Claus. (2000). Age and archaeological implications of Xitle volcano, southwestern Basin of Mexico-City. *Journal of Volcanology and Geothermal Research* (No. 104): 45-64.
- Siebe, Claus & Michael Abrahams, J. L. (1995). Repeated volcanic disasters in Prehispanic time at Popocatépetl, central Mexico: Past key to the future? *Geology*, v. 24(No. 5): 399-402.
- Siebe, Claus., Rodriguez-Lara, V., Schaaf, P., & Abrams, M. (2004). Radiocarbon ages of Holocene Pelado, Guespalapa, and Chichinautzin scoria cones, south of Mexico City: implications for archaeology and future hazards. *Bull Volcanol*(No. 66): 203-225.
- Sieron Katrin and Claus Siebe. (2008). Revised stratigraphy and eruption rates of Ceboruco stratovolcano and surrounding monogenetic vents (Nayarit, Mexico) from historical documents and new radiocarbon dates. *Journal of Volcanology and Geothermal Research*(No. 176): 241-264.
- Spranz, Bodo. (1973). Los Dioses en los Códices Mexicanos del grupo Borgia. México: FCE.
- Taladoire, Eric. (2000). El juego de pelota mesoamericano. Origen y desarrollo. *Arqueología Mexicana, Vol. VIII* (No. 44): 20-27.
- Talavera, Arturo, Juan Martín Rojas y Enrique García. (2001). *Modificaciones culturales en restos óseos de Cantona, Puebla: un análisis bioarqueológico*. México: Coolección Científica No. 432. INAH.
- Talavera, Arturo y Juan Martín Rojas. (2003). Evidencias de sacrificio humano en restos óseos. *Arqueología Mexicana, Vol. XI*. (No. 63): 30-34.
- Trejo, Silvia. (2004) Dioses, mitos y ritos del México antiguo. Porrúa. México.: 193-205.
- Torquemada, Fray Juan de (1975). *Monarquía Indiana* (Vol. 7). (M. León-Portilla, Trad.) México: UNAM- IIH.

- Turner, Victor. W. (1980). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. México: Siglo XXI.
- Turner, Victor. W. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. (B. G. Ríos, Trad.) Madrid, España: Altea-Taurus-Alfaguara.
- Urcid, Javier. (2010). El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica. En Leonardo Lopez y Gilhem Olivier (coords.), *El Sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México: INAH- UNAM: 115-168.
- Uruñuela Gabriela, Sara Ladrón de Guevara y Patricia Plunket Nagoda. (2001). ¿"De piedra ha de ser la cama..."? Las tumbas en el Formativo de Puebla-Tlaxcala y la Cuenca de México a partir de la evidencia de Tetimpa, Puebla. *Aqueología* (25): 3-22.
- Uruñuela, Gabriela, Sara Ladrón de Guevara y Patricia Plunket Nagoda, (2004). Estatus adquirido: cerámicas rituales en el ámbito doméstico de Tetimpa, Puebla. En L. M. Antonio Benavides, *homenaje a Jaime Litvak*. México: UNAM.
- Uruñuela Gabriela, Sara Ladrón de Guevara y Patricia Plunket Nagoda. (1998). Áreas de actividad en unidades domésticas del Formativo Terminal en Tetimpa, Puebla. *Arqueología* (20): 3-19.
- Vaillant, Georges. (1931). *Excavations at Ticomán* (Vol. XXXII). New York, U.S.A.: The American Museum of Natural History.
- Vaillant, Georges. (1935). *Excavations at El Arbolillo* (Vol. XXXV). New York, U.S.A.: The American Museum of Natural History.
- van Gennep, Arnold. (2008). *Los ritos de paso*. (J. R. Martínez, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Westheim, Paul. (1972). *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*. México: Era.

- Wiesheu, Walburga. (2000). La zona Oaxaqueña en el Preclásico. En Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coord.), *Historia Antigua de México*. México: INAH-UNAM- Grupo Editorial Porrúa.
- Villanueva, V. Jorge. (1996). ¿Una posible práctica chamánica? La Plaza Central de Cantona. *Tesis para optar por el título del Licenciado en Arqueología*. México. D.F.: ENAH- INAH- SEP.
- Williams, Eduardo. (1992). *Las Piedras Sagradas. Escultura prehispánica del Occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán.
- Winter, Marcus. (s.f.). EL Preclásico en Oaxaca. *El Preclásico o Formativo, avances y perspectivas*. INAH.
- Wolf, Eric R. (2001). *Figurar el poder ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.
- Yañez García, Camilo. (1980). *Proyecto Geotérmico los Húmeros- Derrumbadas*. México: CFE.
- Zamora Rivera, Mónica. (2004). Ubicación, descripción y análisis de los juegos de pelota en Cantona, Puebla. *Revista de Arqueología. México. INAH. 2a. época* (No. 34): 62-74.
- Zamora Rivera, Mónica. (2011). *Informe de actividades realizadas durante la temporada de campo 2010. Unidas 2, terrazas habitacionales (anexo)*. Informe general Proyecto Arqueológico Cantona temporada de campo 2010, INAH, México.
- Zamora Rivera, Mónica. (2012). *Informe sobre el trabajo de exploración, reintegración y acondicionamiento de la Unidas 2 y terrazas al norte y al poniente de agosto a noviembre de 2011 (anexo)*. México. INAH.
- Zamora Rivera, Mónica. (2013). *Informe de Actividades realizadas al Noreste de la Unidad 2 (del 2 de julio al 14 de Agosto del 2012). Dentro del Proyecto Arqueológico Cantona, Temporada 2012*. Informe Técnico Final Proyecto Arqueológico Cantona 2012 (anexo), INAH, DEA, México.

## FUENTES ELECTRÓNICAS

Carballo, David. (2006). *FAMSI*. Recuperado el 22 de mayo de 2013, de Proto-Urban Social Transformations and Community Organization at La Laguna, Tlaxcala During the Late Pre-Classic: [www.famsi.org/reports/05018/05018Carballo01.pdf](http://www.famsi.org/reports/05018/05018Carballo01.pdf)

*Códice Borbónico*. (2013). [www.famsi.org/spanish/research/graz/borbonicus/index.html](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/borbonicus/index.html)

*Códice Borgia*. (2013). [www.famsi.org/spanish/research/graz/borgia/index.html](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/borgia/index.html)

*Códice Dresde*. (2013). [www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/kings3.pdf](http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/kings3.pdf)

*Códice Fejérváry- Mayer*. (2013)  
[www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary\\_mayer/index.html](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary_mayer/index.html)

*Códice Florentino*. (2013). [www.wdl.org/es/search/?collection=florentine-codex](http://www.wdl.org/es/search/?collection=florentine-codex)

*Códice Laud*. (2013). [www.famsi.org/spanish/research/graz/laud/index.html](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/laud/index.html)

*Códice Magliabechiano*. (2013). [www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/index.html](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/index.html)

*Códice Nutall*. (2013). [www.famsi.org/spanish/research/graz/zouche\\_nuttall/index.html](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/zouche_nuttall/index.html).

Barrois Ramzy R. y Alexandre Tokovinine. (24 de 06 de 2013). *EL INFRAMUNDO Y EL MUNDO CELESTIAL EN EL JUEGO DE PELOTA MAYA*. Obtenido de FAMSI: [www.famsi.org/reports/03101es/03barrois.../03barrois\\_tokovinine.pdf](http://www.famsi.org/reports/03101es/03barrois.../03barrois_tokovinine.pdf)

Dehouve, Daniele. (2001 87). *Journal des la Société des Américanistes*. Recuperado el 27 de diciembre de 2012, de revues.org: [www.jsa.revues.org/index1996.html](http://www.jsa.revues.org/index1996.html)

Florescano, Enrique. (23 de octubre de 2013). *El mito nahua de la creación del cosmos y el principio de los reinos*. Obtenido de: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1016/2/1997104P57.pdf>.

Heráclito por Hendrick ter Bruggen. <http://es.scribd.com/doc/56423615/Heraclito>

Giobellina Brumana, F. (1981). Mito: Rito:: Lévi- Strauss: Mary Douglas. *Revista Española*. [www.revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/.../25214](http://www.revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/.../25214) : 245-257.

Lascaris, Constantino.  
<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20XIV/No.%2039/Heraclito%20Sobre%20la%20Naturaleza.pdf>

## ANEXOS

Los anexos presentados en esta lista refieren algunos mapas, planos, textos y un cuadro comparativo de las imágenes de la deidad referenciadas en el texto para facilitar su comprensión.

1. CUADRO CRONOLOGICO DEL FORMATIVO TARDIO. Tomado de Clark John E. y Richard D. Hansen. (2000). Preclásico Tardío (400 a.C. -200 d.C.). *Arqueología Mexicana, Vol. VII.*(No. 46): 14, con adaptaciones.
2. TABLA DE RESULTADOS DE FECHAMIENTO POR C<sup>14</sup> EN CANTONA.
3. GRAFICA DE FECHAMIENTOS POR C<sup>14</sup> EN CANTONA.
4. EL ORIGEN DEL FUEGO (CUENTOS INDIGENAS) [Ramírez, E. (2008). Origen del Fuego. Mitos y cuentos indígenas mexicanos. *Arqueología Mexicana, Vol. XV.* (No. 90), 16-17].
5. CÓMO NACIO NUESTRO ABUELO EL FUEGO (CUENTO INDIGENA) [Ramírez, E. (2008). Cómo apareció nuestro abuelo el fuego. Mitos y cuentos indígenas mexicanos. *Arqueología Mexicana, Vol. XVI.*(No. 91), 18].
6. MITO INDÍGENA DE LOS SOLES. Recopilación antigua de Cuautitlán en: León-Portilla, Miguel. (1976). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares.* Mexico: FCE: 14-17.
7. COMENTARIOS BIOANTROPOLOGICOS REFERENTES AL ENTIERRO 2 DE LA PLAZA CENTRAL O DE LA FERTILIZACION DE LA TIERRA.
8. CUADRO CRONOLOGICO COMPARATIVO Y UBICACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES TEMPRANAS ASOCIADAS A LA DEIDAD VIEJA DEL FUEGO O HUEHUETEOTL.
9. MAPA DE UBICACIÓN DE LAS IMAGENES DE HUEHUETEOTL EN CANTONA.
10. MAPA DE VOLCANES ACTIVOS DURANTE EL FORMATIVO Y SITIOS TEMPRANOS CON REPRESENTACIONES DE LA DEIDAD VIEJA DEL FUEGO O HUEHUETEOTL.
11. PLANO DE CONTEXTO EN LA PLAZA CENTRAL O DE LA FERTILIZACION DE LA TIERRA Y MATERIALES RELEVANTES ASOCIADOS.

Anexo 1. CUADRO CRONOLOGICO DEL FORMATIVO TARDIO, ABARCANDO VARIAS REGIONES.

	600	500	400	300	200	100	0	100	200	300	350
PERIODOS REGIONES	FORMATIVO MEDIO		FORMATIVO TARDÍO		FORMATIVO TARDÍO TERMINAL			CLÁSICO TEMPRANO			
JALISCO	SAN FELIPE		EL ARENAL					AHUALULCO			
MICHOACÁN	(¿?)				LOMA ALTA						
CUENCA DE MÉXICO	ZACATENCO		TICOMAN		PATLACHIQUE	TZACUALLI	MICCAOTLI	TLAMIMILILPA			
PUEBLA-TLAXCALA	TEXÓLOC		TEZOQUIPAN				TENANYECAC				
CANTONA	CANTONA I						CANTONA II				
	TEMPRANO			TARDE							
CUENCA NORTE DE ORIENTAL	TEZONTEPEC			PAYUCA		ALCHICHICA					
OAXACA	ROSARIO	MONTE ALBÁN (M.A.) I			M.A. II		M.A. III		M.A. V		
CHIAPAS	III	IV	V	VI		VII	VIII				
COSTA DEL GOLFO	La Venta II Tres Zapotes inferior			La Venta III Tres Zapotes medio				Nopiloa			
	Remojadas superior I				Remojadas superior II						

Anexo 2. TABLA DE RESULTADOS DE FECHAMIENTO POR C<sup>14</sup> EN CANTONA (García Cook Ángel 2004. Cantona: ubicación temporal y generalidades. *Arqueología, México, INAH*. No. 33).

CUADRO DE FECHAMIENTOS POR C<sup>14</sup> DE CANTONA

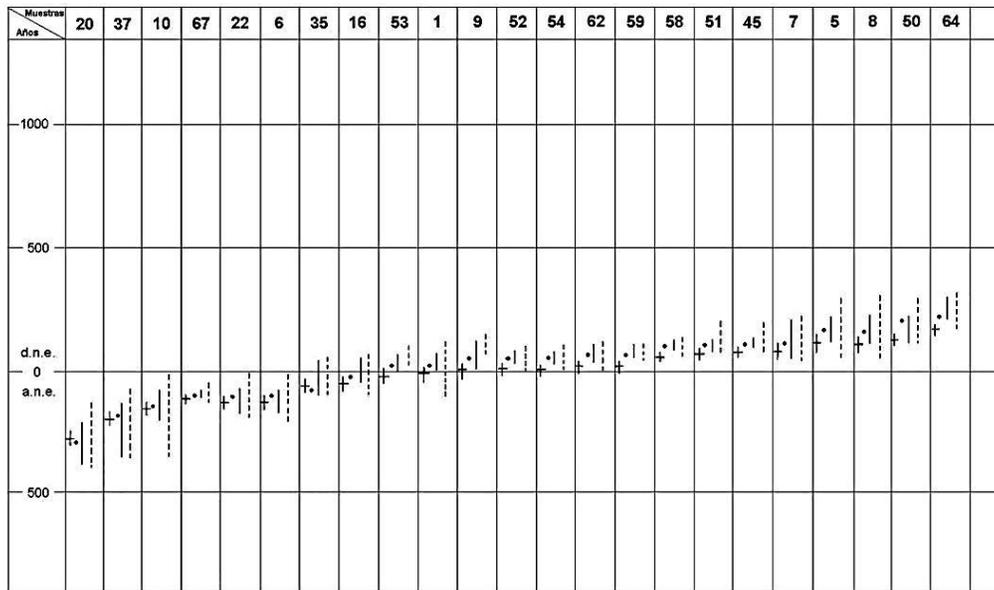
Muestra P.A.C.	Muestra I.N.A.H.	Procedencia	Edad antes de 1950	Edad calibrada 1ra. desviación	Edad calibrada 2da. desviación
19	1416	U 11-Estructura 1-1	1741 ± 34	234-376 dne	174-394 dne
15	1412	CJP7-Entierro 17	1135 ± 40	782-979 dne	776-994 dne
14	1411	CJP7-P11-1	1314 ± 31	659(675)-766 dne	644 (675)-775 dne
36	1433	CJP7-Entierro 18	1389 ± 48	611 (646)-660 dne	560 (646)-765 dne
16	1413	CJP7-Estructura 37 Norte	1991 ± 32	89 ane-51 dne	93 ane-69 dne
2	1413	PC-Pozo 1-Nivel 2	1292 ± 33	669-770 dne	654-799 dne
34	1431	PC-Estructura 1-Cista	1619 ± 35	394 (424)-528 dne	264 (424)-537 dne
12	1409	PC-Estructura 1-Cista 3	1684 ± 25	262-407 dne	257-421 dne
11	1408	PC-Estructura 1-Cista	1682 ± 36	262-410 dne	254-428 dne
3	1400	PC-Estructura 1-II	1738 ± 35	235-377 dne	175-406 dne
4	1401	PC-Estructura 1-III	1744 ± 35	233-341 dne	135-393 dne
8	1405	PC-Estructura 1 amp.	1815 ± 32	131-239 dne	78-323 dne
5	1402	PC-Estructura 1-IV	1818 ± 34	130-237 dne	76-323 dne
7	1404	PC-Estructura 1-Cista	1852 ± 37	80 (131)-224 dne	64 (131)-242 dne
9	1406	PC-Estructura 1-III	1922 ± 35	29 (68)-127 dne	87 (68)-206 dne
1	1398	PC-Estructura 1-3er. cuerpo	1952 ± 33	3-71 dne	89 ane-128 dne
35	1432	PC-Estructura 1-III	2007 ± 34	91 ane-48 dne	95 ane-62 dne
6	1403	PC-Estructura 1-V	2076 ± 34	169 (95 ane)-71 ane	202 (95 ane)-0
10	1407	PC-Estructura 1-Entierro 4	2103 ± 36	200-74 ane	349-3 ane
37	1434	El Palacio-Troncoconica	2145 ± 34	349-122 ane	358-74 ane
22	1419	El Palacio-Troncoconica	2077 ± 32	169 (95 ane)-71	201 (95 ane)-0
20	1417	El Palacio-Troncoconica	2219 ± 41	385-207 ane	395-134 ane

U 11=Unidad 11 C.J.P.7 = Conjunto de Juego de Pelota 7 Publicado en: García Cook-Merino Carrión, 1998,2000  
 P11-1=Plaza II Pozo 1

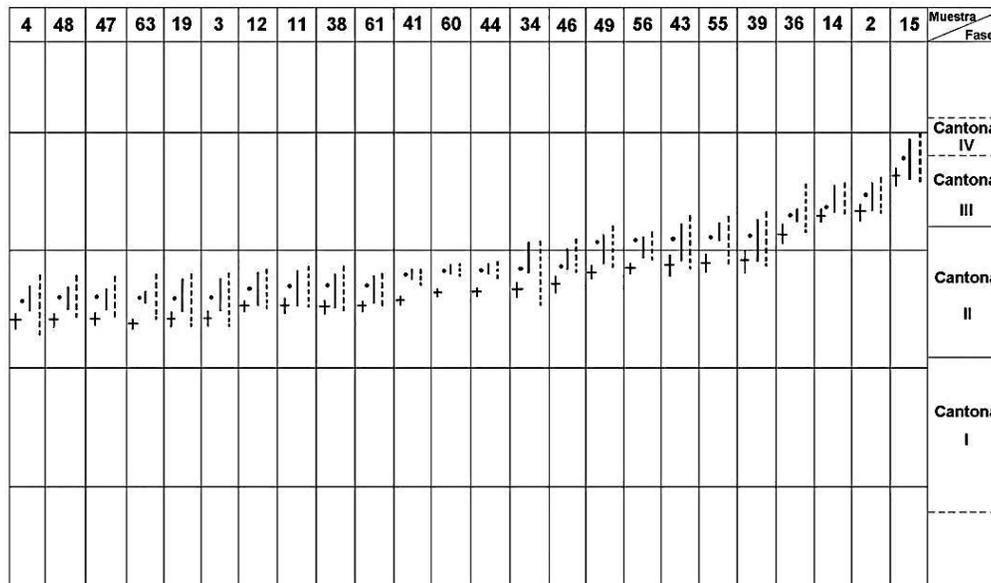
Fecha de procesamiento por I.Q. María Magdalena de los Ríos Paredes. Vida media 5568 ± 30

Anexo 3. GRAFICA DE RESULTADOS DE FECHAMIENTO POR C<sup>14</sup> EN CANTONA. (García Cook, Ángel 2004. Cantona: ubicación temporal y generalidades. *Arqueología, México, INAH*. No. 33).

Representación gráfica de los fechamientos por C<sup>14</sup> para Cantona



Continuación....



20, 37, 10 = Número de Muestra de Carbón del P.A.C.

+ = Edad sin calibrar | = Edad Calibrada, 1ra. desviación

• = Edad media general ∴ = Edad Calibrada, 2da. desviación

(García Cook, 2004)

# Origen del fuego

En un principio el mundo fue húmedo y frío, la comida cruda, el cielo oscuro. El reto inicial, la tarea más urgente de los hombres-animales, los héroes-ancestros, fue conseguir el fuego. Con el fuego surgen las sociedades organizadas, la cultura, la cerámica. Los guardianes del fuego, los dioses viejos del hogar, son los más antiguos; los relatos sobre el origen del fuego, de igual manera –y casi universalmente–, anteceden a los que nos cuentan la aparición del Sol y la Luna, del maíz.

El fuego tiene su dueño. Lo guardan celosamente un viejo, una vieja, los diablos; en algunas ocasiones se dice cómo lo obtuvieron –una versión mazateca cuenta de una vieja que lo toma cuando se desprende de una estrella, descascarada. Rara vez se describe a sus primeros poseedores, como en el caso cora:

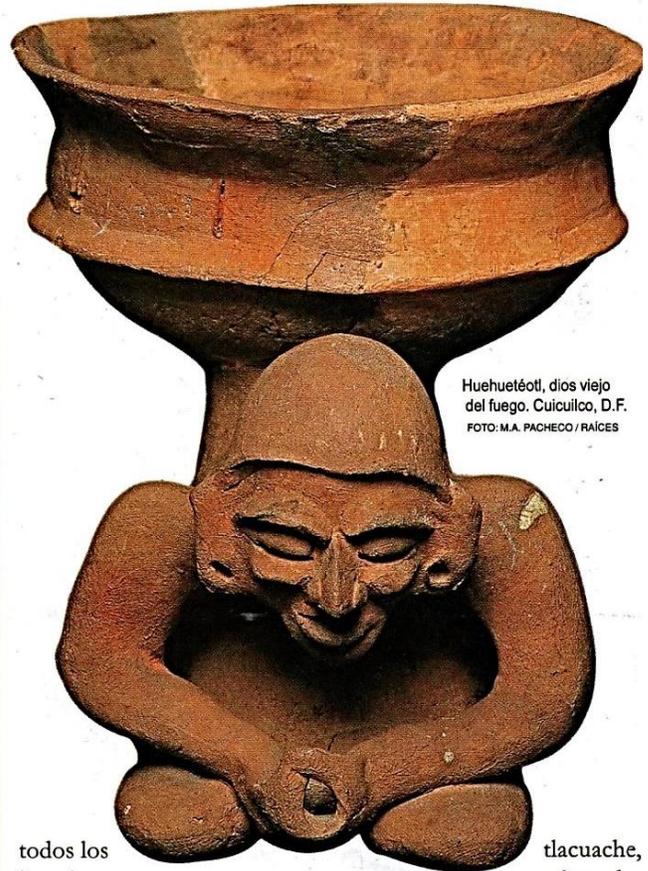
“Era un viejo alto, estaba desnudo, cubierto con un taparrabos de piel de tigre; tenía los cabellos parados y le brillaban espantosamente los ojos. De tarde se levantaba de su banco y echaba ramas y troncos a la rueda de lumbre” (mito cora contado por Jova Cánare y Casiano de la Cruz, en Jáuregui y Neurath, 2003, pp. 299-303).

Hay diversas maneras de conseguir el fuego; en esta oca-

sión, en lengua teenek, basta con pedirlo y el dueño lo otorga sin condiciones.

El fuego era un hombre llamado Diego, nunca trabajaba. Su mujer estaba harta de verlo siempre dentro de la casa y un día se puso corajuda, porque se la pasaba sin hacer nada, cerca de la lumbre. Le echó agua para que se levantara. Entonces él se fue a vivir dentro del monte, donde nadie entraba y allí estaba. La gente de la rancharía se quedó sin fuego. Se fueron a buscar al fuego-Diego y cuando lo hallaron le pidieron que regresara a la rancharía, porque ya no tenían lumbre. El fuego les dijo que ya no iba a regresar, pero que si querían les daba un tizón ardiente. Se fueron los hombres con el tizón, pero antes de llegar a la casa se apagó. Fueron otra vez a pedir la lumbre y otra vez se apagó antes de llegar al pueblo. Así pasó muchas veces. Regresaron entonces con el dueño del fuego y le sacaron el hueso del pie, lo llevaron a bendecir (Ariel de Vidas, 2003, pp. 232-233).

En general, los primeros dueños del fuego se niegan a compartirlo o lo reparten caprichosamente; son envidiosos, están enojados o simplemente fastidiados: “un hombrecito se lo prestaba a



Huehuetéotl, dios viejo del fuego. Cuicuilco, D.F. FOTO: M.A. PACHECO / RAICES

todos los hombres.

Cuando la lumbre se les apagaba, nuevamente le pedían prestado el fuego y él lo volvía a repartir. Un día lo hicieron enojar, pues nomás le hacían perder el tiempo pidiéndole fuego” (Ramírez Castañeda y Tepole, 1982).

Es por eso que el fuego se obtiene con engaño o robándoselo. Los ladrones son perseguidos, maltratados, marcados; sobre el cuerpo conservan, hasta ahora, la señal de su osadía: por eso es rojo el pico del colibrí, por eso tiene flameada la cola el zorro, por eso se ven las marcas de tizón en el pelaje del ocelote, por eso la cola pelona y la bolsa en el vientre del tlacuache. El Prometeo por excelencia es el

tlacuache, quien ade-

más de la cola quemada y un hueco en el vientre, tiene la capacidad para fingirse muerto, que le permitirá engañar al perseguidor o recuperarse tras ser destrozado. Así, el tlacuache va hasta donde está el dueño del fuego y le sopla cenizas en los ojos para que de momento no pueda ver. Espera a que el guardián se duerma, lo encanta, lo distrae, se emborracha y cae al fuego –como en el caso chatino en el que roba juntos el fuego, el mezcal y el tabaco–, así lo roba para todos los demás.

Cuando regresa con el fuego, el pobre tlacuache viene maltrecho: “Acá, los principales lo agarraron y lo volvieron a armar, así pusieron sus hue-

sos y todo, pero se equivocaron y le pusieron las nalgas arriba y los hombros abajo, por eso el tlacuache está al revés, gordito de aquí, así de arriba y abajo, pu's nada. Entonces, mientras estaban armando al tlacuache, encontraron los cinco carboncitos que guardó en su pancita y ya tuvieron fuego, pero al tlacuache le quedó la cola quemada por el otro carboncito que agarró" (mito cora contado por Don Tadeo, en Guzmán, 2003, pp. 155-156). "Todavía muestra la cola pelada y anda trabajosamente por los caminos, debido a que el abuelo Fuego, con su terrible poder, le quebró todos los huesos" (mito cora tomado de Konrad Preuss, en Jáuregui y Neurath, 2003, pp. 303-304).

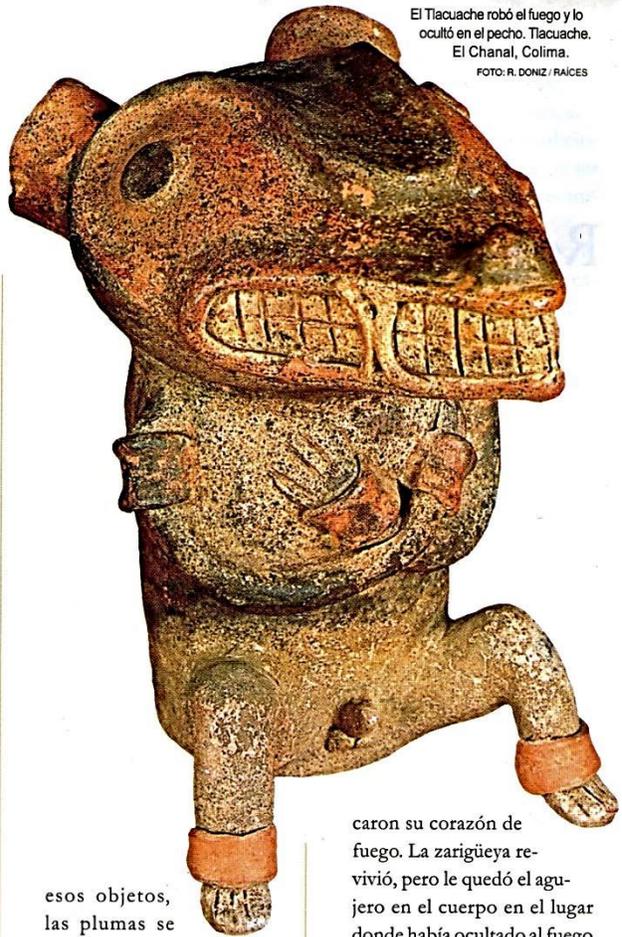
Por su astucia el tlacuache continúa sus aventuras en numerosos cuentos de engaño en los que siempre burla al tigre u otro contrincante —apenas puede entreverse el carácter sagrado que tuvo en los mitos como donador de fuego, aunque en ocasiones ambos tipos de relato se combinan.

Algunas versiones de los mitos incluyen la persecución del ladrón y la entrega del fuego, el robo de los instrumentos con los que se hace el fuego: la yesca, el malacate, la fórmula del frotamiento para encender la lumbre. Entre los yaquis y los seris, la mosca enseña a hacer lumbre al frotarse las patas sobre los cadáveres y el primer hilillo de humo es invisible a todos, salvo al zopilote o el coyote, que acuden de inmediato (Felger y Mosser, 1985; Russell, 1904-1905).

En el norte de México, el relato sobre el origen del fuego es distinto. El abuelo fuego es un ser extraordinario al que debe cazarse y domesticarse: especie de animal luminoso,

ser muy brillante cuyo secreto guardan los lobos, luz que aparece en el oriente. "Primero, nació la luna, su abuela, y tenían su luz. Pero ella los engañó. Ocurrió que en la noche se produjo un ardor en medio de las rocas rojas y azules y de allí surgió una luz, desapareció, brilló de nuevo y luego se apagó. [...] En el fondo del peñasco, un hombre viejo estaba acostado; era una roca azul de aspecto horrible. Tenía sus flechas, una pulsera, sandalias y un bastón emplumado del cual emanaba una luz brillante" (Jáuregui y Neurath, 2003, pp. 303-304).

Tatevali (el Abuelo Fuego) salió de una roca cerca del rumbo del mar. El Fuego volaba cada noche a uno de los cinco puntos o rumbos, creciendo cada noche: desde el tamaño de una luciérnaga hasta el tamaño de un disco de dios... [Se cuenta también el proceso de domarlo y amansarlo para que el abuelo atempere su fuerza destructiva.] "Yo soy muy sagrado ('delicado'). No puedo apartarme de este lugar, pues incendiaría todo el mundo. Por lo tanto, deberán traer un incensario, un morral y un cuenco de calabaza. Cuando estén en camino, humidézcanse las manos con agua y traigan también cinco piedras pequeñas sobre las cuales pueda sentarme como brasas de carbón". Cuando las trajeron, los carbones de fuego saltaron sobre ellos, quemándolos a todos. Entonces todos supieron que el Abuelo Fuego era todavía muy sagrado. Él dijo: "Yo soy, ciertamente, el más 'delicado' de todos los dioses. No puedo moverme sin quemar todo lo que haya a la vista". Entonces el Fuego les dijo a los hombres que cogieran cinco *teapali* (discos de dios) y cinco plumas. Si les rezaban a



El Tlacuache robó el fuego y lo ocultó en el pecho. Tlacuache. El Chanal, Colima. FOTO: R. DONIZ / RAICES

esos objetos, las plumas se encenderían. De esa manera, la gente podría tener fuego siempre que lo necesitaran. Pero, a pesar de eso, el Abuelo Fuego continuaba siendo todavía tan delicado, que el mundo se incendió. Los hombres-dioses le rezaron a Nakawé para que salvara al mundo. Nakawé se soltó su redecilla y ésta empezó a inundar la tierra con lluvia. [...] El Fuego fue domesticado y dejó de ser delicado. Pero hubo que vigilarle durante cinco noches, pues todavía no podía entrar en todas partes. Cuatro noches transcurrieron en paz, por lo que la gente descuidó su vigilancia. A la noche siguiente la zarigüeya, Iaúsu Tewiali, robó el fuego, ocultándolo en su pecho. La gente la persiguió y cuando lograron atraparla, la mataron y le arran-

caron su corazón de fuego. La zarigüeya revivió, pero le quedó el agujero en el cuerpo en el lugar donde había ocultado al fuego (Zingg, 1998).

El fuego aparece también tras el diluvio, cuando los sobrevivientes enfadan a los dioses por ahumar el cielo y manchar el horizonte límpido, como se cuenta en versiones en totónaco, tepehua y mixe. También es tepehua una hermosa versión mixta, con elementos indígenas y cristianos, en la que el tlacuache debe robar el fuego en Navidad, puesto que el niño recién nacido tiene mucho frío en el establo.

En el próximo número ofreceremos el mito de "Cómo apareció Nuestro Abuelo el fuego".

Elisa Ramírez. Socióloga, poeta, escritora para niños y traductora. Colaboradora permanente de esta revista.

Anexo 5. CÓMO APARECIO NUESTRO ABUELO EL FUEGO (CUENTO INDIGENA) [Ramírez, E. (2008). *Cómo apareció nuestro abuelo el fuego. Mitos y cuentos indígenas mexicanos. Arqueología Mexicana, Vol. XVI.(No. 91), 18*].

## Cómo apareció Nuestro Abuelo el fuego

Con el fuego surgen las sociedades organizadas, la cultura, la cerámica. Los guardianes del fuego, los dioses viejos del hogar, son los más antiguos; los relatos sobre el origen del fuego, de igual manera —y casi universalmente—, anteceden a los que nos cuentan la aparición del Sol y la Luna, del maíz. El fuego tiene su dueño. Lo guardan celosamente un viejo, una vieja, los diablos; en algunas ocasiones se dice cómo lo obtuvieron. Rara vez se describe a sus primeros poseedores, y hay diversas maneras de conseguir el fuego. En general, los primeros dueños del fuego se niegan a compartirlo o lo reparten caprichosamente; son envidiosos, están enojados o simplemente fastidiados. Es por eso que el fuego se obtiene con engaño o robándose. Los ladrones son perseguidos, maltratados, marcados. El mito que se presenta a continuación se tomó de Elisa Ramírez Castañeda y Guadalupe Valdés (René Núñez, rec.), *Canciones, mitos y fiestas huicholes*, DGEI/SEP, México, 1982, pp. 21-25.

No había ni un pueblo en toda la tierra. Lobos, víboras y otros animales vivían en la oscuridad, pues no existían entonces ni el sol, Nuestro Padre, ni el fuego, Nuestro Abuelo.

Una vez, apareció en la laguna un animal parecido a un toro. Allí se paró. La gente lo miró con sorpresa, pues alumbraba, iluminaba, brillaba mucho. Salió de pronto y regresó por donde había venido. Diariamente llegaba a pararse en la laguna.

La gente estaba intrigada, pues no sabía qué clase de animal era. Se juntaron y fueron a orillas de la laguna, allí se quedaron esperando a que saliera. Al rato salió y allí se estuvo. Intentaron flecharlo, pero las flechas se quemaban sin dañarlo.

Un hombre sabio, un ancestro, había descubierto lo que quería el toro; y dijo a la gente que había llegado la hora, que ya se cumpliría lo que él sabía.

—Miren —les dijo—, lo que ese animal quiere es que le junten sus alimentos: yesca y leña de todas clases, para arder en ellas.

Escucharon las palabras del sabio y reunieron cuanto había pedido. El animal llegó a la laguna y allí estuvo un rato. Otra vez empezaron a tirarle con sus flechas sin lograr herirlo.

Se quedaron pensativos, nada podían hacer. ¿Cómo dominarlo? ¿Cómo quitarle aquello que el sabio había visto?

El ancestro habló nuevamente:

—Vamos a pedirle ayuda a la estrella más grande.

Como este ancestro tenía poderes, habló con él y lo trajo hasta donde estaba el animal. Le enseñaron cómo era de brillante el toro, él lo vio.

El animal salió de la laguna y tomó el camino que acostumbraba tomar. Iba a la mitad de ese camino cuando el señor estrella saltó sobre él, descascarándolo y haciendo que de su cuerpo saltaran chispas. La gente corrió llevando la yesca y la leña que tenían preparadas, las encendieron y añadieron más leña hasta que creció la lumbre.

Así fue como se adueñaron del fuego. Formaron luego un pueblo pequeño. Otras gentes no tenían fuego, vivían aislados; no les aceptaban ni permitían que se les unieran pues no habían participado en la creación de Nuestro Abuelo el fuego.

Los otros empezaron a tramitar cómo robárselo, pero nunca los

dejaban acercarse alrededor de la lumbre.

Un tlacuache se comprometió:

—Les aseguro que yo me lo robaré —le decía a su gente.

Fue con aquéllos, llegó con el que allí gobernaba y empezó a platicarle.

Así admitieron que se acercara a la lumbre. Allí se sentó. Empezó a preguntar dónde habían obtenido algo tan maravilloso que calentaba así. El tlacuache, que tenía frío, se calentó. Repetía:

—¡Qué cosa tan maravillosa tienen ustedes! ¡Estoy tan a gusto! Tengo sueño, ¿me dejan dormir aquí?

—Si no vienes a robárnoslo, si dices la verdad —dijo el jefe—, te damos permiso.

—No, no vengo a robar —mintió.

Lo dejaron y el jefe ordenó a su gente:

—Vigílenlo, no sea que se lo lleve. Mientras unos duermen, otros velen. Cuando los dormidos despierten, ésos velarán que el tlacuache no se vaya.

El tlacuache escuchó las órdenes y se acostó, esperando que los otros se acostaran también.

Pusieron más leña en el fuego y se acostaron alrededor del tlacuache haciendo cinco vallas alre-

dedor del animal, que quedó junto a la hoguera.

El tlacuache pensaba: “¿Cómo saldré?” Hizo un plan, pues tenía poder.

El tlacuache durmió a todos con su poder, todos empezaron a roncar alrededor. Calculando que ya estaban profundamente dormidos, se levantó sin hacer el menor ruido. Agarró un tizón y se lo llevó en su cola enrollada. Silenciosamente cruzó las cinco vallas hasta que salió. Cuando estuvo fuera echó a correr.

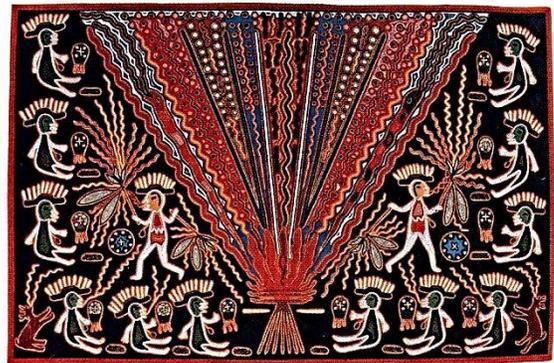
Alguien oyó el ruido y gritó:

—¡Ya nos robaron el fuego!

Despertaron todos y lo persiguieron, pero ya no lo pudieron alcanzar, lo perdieron de vista, no supieron por dónde se había ido.

El tlacuache llegó a su casa, preparó la hoguera y prendió el fuego. La gente, en todas partes, obtuvo fuego. Así se repartió entre todos; así rindió. La cola del tlacuache se peló cuando robó el tizón, y así la tiene hasta la fecha. ☼

Elisa Ramírez. Socióloga, poeta, escritora para niños y traductora. Colaboradora permanente de esta revista.



El tlacuache robó un tizón a Tatewari, el Abuelo fuego entre los huicholes, y lo llevó a los hombres para que no tuvieran frío y lo usaran para cocinar. Tatewari habla a los peyotereros. Cuadro huichol de estambre. REP: M.A. PACHECO / RAÍCES. TOMADO DE S. VALADEZ, *HUICHOL INDIAN*, 1997

Anexo 6. MITO INDÍGENA DE LOS SOLES. Recopilación antigua de Cuautitlán en: León- Portilla, Miguel. (1976). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Mexico: FCE: 14-17.

## LA LEYENDA DE LOS SOLES

Se refería, se decía  
que así hubo ya antes cuatro vidas,  
y que ésta era la quinta edad.

Cómo lo sabían lo viejos,  
en el año 1-Conejo  
se cimentó la tierra y el cielo.  
Y así lo sabían,  
que cuando se cimentó la tierra y el cielo  
habían existido ya cuatro clases de hombres,  
cuatro clases de vidas.  
Sabía igualmente que cada una de ellas  
había existido en un sol (una edad).

Y decían que a los primeros hombres  
su dios los hizo, los forjó de ceniza.  
Esto lo atribuían a Quetzalcóatl,  
cuyo signo es 7-Viento  
él los hizo, él los inventó.  
El primero Sol (edad) que fue cimentado,  
Su signo fue 4- Agua,  
se llamó Sol de Agua.  
En él sucedió  
que todo se lo llevó el agua.  
Las gentes se convirtieron en peces.

Se cimentó luego el segundo Sol (edad).  
Su signo era 4-Tigre,  
Se llamaba Sol de Tigre.  
En él sucedió  
que se oprimió el cielo.  
el Sol no seguía su camino.  
Al llegar el Sol a mediodía,  
luego se hacía de noche  
y cuando ya se oscurecía,  
los tigres se comían a las gentes  
Y en este Sol vivían los gigantes  
Decían los viejos  
que los gigantes así se saludaban:  
"no se caiga usted"  
por que quien se caía  
caía para siempre.

Se cimentó luego el tercer Sol.

Su signo era 4-Lluvia  
Se decía Sol de Lluvia (de fuego),  
Sucedió que durante él llovió fuego,  
los que en él vivían se quemaron  
Y durante él llovía también arena  
Y decían que en él  
llovieron las piedrezuelas que vemos,  
que hirvió la piedra *tezontle*  
y que entonces se enrojecieron los peñascos.

Su signo era 4- Viento,  
Se cimentó luego el cuarto sol.  
se decía Sol de Viento.  
Durante él todo fue llevado por el viento.  
Todos se volvieron monos.  
Por los montes se esparcieron,  
se fueron a vivir los hombres- mono.

El Quinto Sol:  
4-Movimiento es su signo.  
Se llama Sol de Movimiento,  
porque se mueve sigue su camino.  
Y como andan diciendo los viejos,  
en él habrá movimientos de tierra,  
habrá hambre  
así pereceremos.  
En el año 13 –Caña,  
se dice que vino a existir  
nació el Sol que ahora existe.  
Entonces fue cuando iluminó,  
cuando amaneció,  
el Sol de movimiento que ahora existe.  
4-Movimiento es su signo  
Es éste el quinto Sol que se cimentó,  
en él habrá movimientos de tierra,  
en el habrá hambres.

Este Sol, su nombre es 4- Movimiento,  
este es nuestro Sol,  
en el que vivimos ahora,  
y aquí está su señal  
cómo cayó en el fuego el Sol,  
en el fogón divino,  
allá en Teotihuacán.  
Igualmente fue este Sol  
de nuestro príncipe, en Tula,  
o sea de Quetzalcóatl.

## **Anexo 7. COMENTARIOS BIOANTROPOLOGICOS REFERENTES AL ENTIERRO 2 DE LA PLAZA CENTRAL O DE LA FERTILIZACION DE LA TIERRA.**

**De:** Jorge Arturo Talavera González

**Enviado:** 02/11/2013 11:58

**Para:** Dona Montero Guzmán

**Asunto:** RE: datos

Mi Estimada Donají

Mi humilde opinión con respecto a las navajillas incrustadas en la porción media y en el tercio superior y posterior del húmero derecho del individuo joven (25 – 30 años) de sexo masculino, correspondiente al Entierro 2 de la Plaza Central de Cantona, como yo lo veo en la foto que me enviaste, las navajillas atraviesan de anterior a posterior el borde medial del húmero. Esto representa dos problemas, en primer lugar por el tamaño y forma de las navajillas, éstas no pudieron estar contenidas dentro de los músculos en esa región anatómica del brazo, ya que pudieron haber afectado los músculos: redondo mayor, el redondo menor y el gran dorsal ancho, así como el vasto externo y el deltoides, además en esa área en específico discurre la arteria axilar que es una arteria de un calibre importante ya que es una rama directa de la arteria subclavia, de ser así, este sujeto no podría haber vivido con estas navajillas incrustadas en su brazo derecho. En segundo lugar al atravesar de anterior a posterior forzosamente provocaría una herida abierta que seguramente se infectaría sin el uso de antibióticos. En este sentido, saber si eso le causo la muerte es muy difícil de determinar, lo que sí es probable, es pudieron haberlas puesto en esa parte del brazo, como parte del ritual funerario.

Por lo que no es posible que esas navajillas pudieran estar incrustadas y que el individuo siguiera con vida. Es muy probable que le fueran colocadas como parte del ajuar funerario en algún ritual específico que tuviera que ver con peticiones de vida y mantenimiento. Además hay que tomar en cuenta el lugar donde se localizó el entierro 2 (Plaza de la Fertilidad de la Tierra), y la asociación directa con una escultura fálica y demás objetos acompañantes.

También hay que tomar en cuenta que este entierro está totalmente removido de sus extremidades inferiores, incluyendo los huesos coxales o de la cintura, lo que nos está indicando dos cosas. La primera que fue un entierro primario, directo que fue inhumado en decúbito dorsal probablemente extendido con los brazos cruzados sobre el abdomen, con una orientación de este a oeste, con el cráneo facial hacia el oeste, esta orientación está haciendo alusión al ciclo solar (nacimiento y muerte), y este a su vez está estrechamente asociado al ciclo de la vegetación. Y que al inhumar otro individuo en épocas posteriores perturbaron las extremidades inferiores del individuo del Entierro 2.

En segundo lugar, cabe también otra posibilidad de que se trate de un individuo sacrificado y desarticulado de sus extremidades inferiores, que de acuerdo con Galinier, (1990) esta porción del cuerpo está vinculada con el inframundo, y si tomamos en cuenta de acuerdo con la propuesta de Enrique García (1999) que la Plaza Central o de la Fertilización de la Tierra correspondería al inframundo, El Juego de Pelota 7 (la Tierra) y La Plaza Oriente (El Plano Celeste) en el esquema de la Ciudad como Modelo del Cosmos y que se encuentra representado en otras ciudades mesoamericanas como Teotihuacán, Monte Alban, Chichen Itza, y Mundo Perdido, Tikal, entre otras. Podría este entierro estar haciendo alusión a esta región del Universo Mesoamericano de la gran mayoría de los antiguos grupos que habitaron el México prehispánico.

Otro texto que sería bueno que checaras si es que ya lo hiciste, para la interpretación de las posiciones, orientaciones, colores, asociación con deidades y los ciclos solares y de la vegetación de los entierros en el México prehispánico, es el de Patrick Johansson **“Ritos Mortuorios Nahuas Precolombinos”**. Secretaría de Cultura de Puebla. Gobierno del Estado de Puebla. México. 2002.

Arturo Talavera  
Equipo de Bioarqueología.

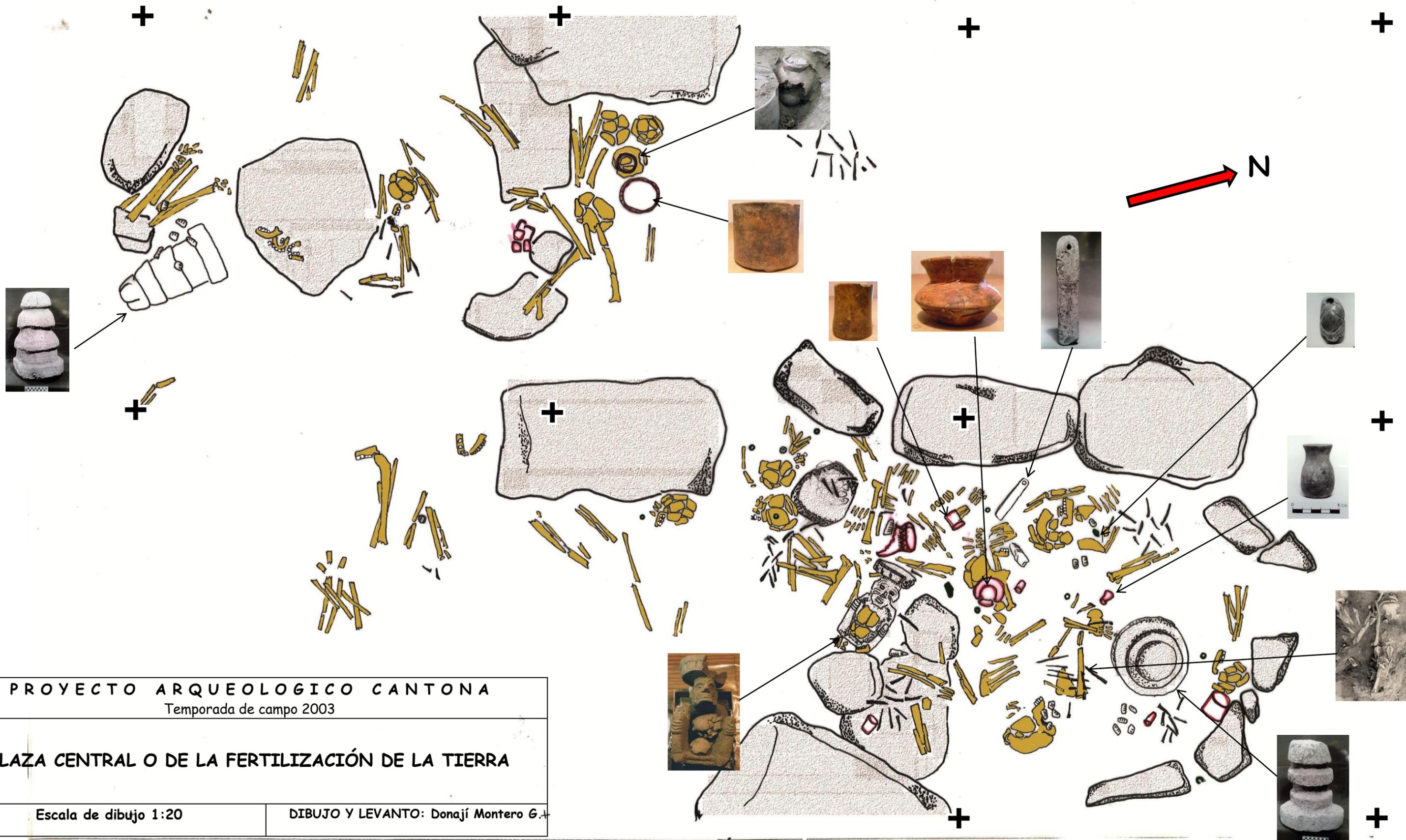
Anexo 8. CUADRO CRONOLOGICO COMPARATIVO DE LAS REPRESENTACIONES TEMPRANAS ASOCIADAS A LA DEIDAD VIEJA DEL FUEGO O HUEHUETEOTL.

Referencia en el texto	Procedencia	Región	Temporalidad	Fecha/miento	Fase/periodo Cultural	Contexto o asociación	Materia Prima	Referencia bibliográfica	Observaciones	Imagen	Ubicación actual
Figura e	Amomoloc	Tlaxcala	Formativo Medio	800 -700 a.C. (fechamiento por C14)	Tlatempa	doméstico (interior de una trocócónica)	cerámica	Lessure (2012, 2013)	Elaborada de forma burda, con evidencia de uso al interior del cuenco o brasero excavado sobre la cabeza		Bajo resguardo en laboratorios del proyecto en Apizaco, Tlaxcala.
Figura a	Sitio T-288 Nativitas	Puebla-Tlaxcala	Formativo Medio	800 -350 a.C	Texoloc	N/D	cerámica	García Cook (1996), García Cook y Merino Carrión (1988, 1991, 2005), Mora (1996)	Enlucido blanco en toda la pieza, presenta evidencia de pigmento amarillo, rojo y blanco, así como canaletas en el brasero para permitir la circulación de aire		Se reportan más representaciones en cerámica de dicha deidad desde fases tempranas Tlatempa 1200-800 a.C. mejor definida para la fase Texoloc
Figura f	Tlancaleca	Puebla	Formativo medio-terminal	400 al 100 a.C.	Texoloc	posiblemente ritual asociados a plataforma	pedra (basalto)	García Moll, R. (1976)	Elemento 13. no presenta ornamentación, salvo una especie de nariguera sobre el septum nasal		Museo de sitio de Tlancaleca
Figura k	Tetimpa	Puebla	Formativo Medio y Tardío	700- 200 a.C. y 50 a.C al 100 d.C.	Tlatempa y Texoloc	doméstico	cerámica	Plunket y Uruñuela (2007, 2012) y Carballo (2007)	Definido como un pequeño "xantli" pero con elementos característicos del Dios del Fuego		
Figura b y figura n	Cuicuilco	Cuenca de México	Formativo tardío	600 a.C. - 200 d.C. (500 a.C.)	Ticomán	ritual asociados a plataforma circular	cerámica	Schávelzon (1982), von Winning, B., Cummings (1922-1925)	Figuras cuya característica radica en la posición de las manos, cercanas al ombligo, según el mito lugar de su residencia.		se muestra en el MNA y museo de Cuicuilco
Figura d	Copilco	Cuenca de México	Formativo Medio-Terminal	500 a.C.	Zacatenco	posiblemente domestico	cerámica	Gamio, M. (1920, 1922) y Carballo (2007)	sin brasero, al parecer porta una especie de casco o yelmo sobre la cabeza		
Figura m	Ticomán	Cuenca de México	Formativo Medio-Terminal	400-300 a.n.e.	Zacatenco tardío	contexto doméstico	pedra	Vaillant, G. (1931, 1935), Nicholson (1971) y Carballo (2007)	Incompleto. Presenta evidencia de uso (quemado) al interior del brasero		American Museum of Natural History. NY.
Figura l	Xalapazco	Puebla-Tlaxcala	Formativo	N/D	Ticomán	doméstico	pedra	Nicolson (1971), Seler (1922), Taube y Carballo (2007)	Pieza reportada por Seler porcedente de Xalapazco su composición y características en estilo son diferentes a las demás descritas por el mismo Seler para la misma región		Colección privada
Figura g	La Laguna	Tlaxcala	Formativo Tardío	100 a.C. al 100 d.C.	Tezoquipan	doméstico	cerámica	Carballo, D. (2007, 2009, 2013)	Incompleto, sólo se observa el cuerpo, faltaría la cabeza. La figurilla presenta la posición sedente de la deidad		Bajo resguardo en laboratorios del proyecto en Apizaco, Tlaxcala
Figura t	Totimehuacan	Puebla	Formativo Medio-Tardío	N/D	Tezoquipan	N/D	cerámica		Vasija- efigie, posible uso de brasero, procedencia no definible.		Museo Regional de Puebla.
Figura u	?	Puebla	Formativo Medio-Tardío	N/D	Tezoquipan	N/D	cerámica	N/D	Brasero con huellas de uso.		Museo Regional de Puebla.
Figura h	La Laguna	Tlaxcala	Transición Formativo terminal - Clásico temprano	Siglo II d.n.e	Texoloc - Tezoquipan	doméstico	cerámica	Carballo, D. (2012 2013)	Completo en casi toda la composición de cuerpo, únicamente faltando casi el 90% del rostro y algunas secciones de torso y brasero		Bajo resguardo en laboratorios del proyecto en Apizaco, Tlaxcala
Figura c	Cuicuilco	Cuenca de México	Formativo Terminal	posiblemente anterior al 250 d.n.e. (erupción del Xitle?)	Ticomán	probablemente domestico	pedra (basalto)	Matos (2002), Pastrana (1997), Pastrana y Fournier (2001)	Brasero excavado sobre la cabeza		
Figura p	Acayucan	Veracruz	Formativo Tardío	400 a.C. - 200 d.C.	En cédula dice pertenecer a la cultura Olmeca	N/D	pedra (basalto)	N/D	No se define si la pieza presenta huellas de uso, ni si el brasero esta excavado		Se muestra en la sala del Preclásico del Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz.
Figuras r	San José Mogote y Montenegro	Oaxaca	Formativo	200 a.C.	N/D	N/D	cerámica	N/D	Braseros monumentales que presentan en el cuerpo de la misma pieza rostros de humanos		Museo de las Culturas de Oaxaca
C6	Cantona	Cuenca Norte Puebla	Formativo Tardío al Clásico Medio		Cantona I temprano y Cantona I tarde	Doméstico Unidad 2A	pedra pomez?	Zamora R. (2011)	Pieza muy desgastada, no se distinguen las facciones, asociada a frijoles carbonizados		Bodega Central, Cantona
Figura s	Loma Alta	Occidente	Formativo	100 a.C. al 250 d.C	Tradición Loma Alta	ritual asociado a estructura ceremonial	pedra (toba)	Patricia Carot (2007)	Es nombrado como Curicaveri o Curicaueri		
Imagen 52	El Zapotal	Veracruz	Preclásico Tardío	N/D	N/D	N/D	cerámica	Nelly Gutiérrez y Susan K. Hamilton (1977)			
4	Cantona	Cuenca Norte Puebla	Formativo Terminal	50 a.n.e.- 450 d.n.e.	Cantona II/III	Area ceremonial: Plaza Central o de la Fertilidad de la Tierra	pedra (toba)	Montero Guzman (2003)	Al momento de su hallazgo se localizó un cráneo al interior del cuerpo de la pieza		Museo de sitio de Cantona
Figura q	La Joya (ruinas de el Tejar)	Veracruz	Formativo Tardío	N/D		asociado a plataforma monumental	pedra (basalto obscuro)	Escalona Ramos (1937), Dannels A. (2007)	Figura de personaje anciano, jorabado que porta un yugo sobre la cabeza a manera de brasero		Bodega de Huehueteotl's, Teotihuacan
Figura C3	Cantona	Cuenca Norte Puebla	Formativo terminal al Clásico Temprano	200 a.n.e. al 550-600 d.n.e	Cantona tarde y Cantona II	ritual asociado a estructura piramidal, en conjunto con juego de pelota 9	pedra pomez?	García Cook, Martínez C. y Zamora R., (2005); Zamora R. (2004)	Apariencia que el rostro es una máscara que portara, falta el brasero		Museo de sitio de Cantona
C4	Cantona	Cuenca Norte Puebla	Formativo Terminal al Clásico Temprano	300 a.n.e al 550-600 d.n.e	Cantona I medio tarde y Cantona II	ritual asociado a estructura piramidal (en cista) de Unidad 12	pedra (toba)	García Cook, Martínez C. y Zamora R., (2005); Martínez C. (2004)	Lleva investidura con "pechera" y adornos de volutas sobre los costados de los hombros. Personaje joven, su brasero sí esta excavado		Museo de sitio de Cantona
Imágenes de Seler	Xalapazco/ Quimistlán	Puebla -Tlaxcala	Formativo Tardío?	N/D	Texoloc - Tezoquipan	N/D	pedra	Seler (1915)	Las esculturas reportadas por Seler presentan estilísticamente mucha similitud con las localizadas en Cantona		
C5	Cerro de las Aguilas, Cantona?	Cuenca Norte Puebla	N/D	N/D	N/D	N/D	pedra	N/D	Los rasgos del rostro son prominentes (hinchados) lleva adornos en brazos y muñecas. Posición en flor de loto.		Museo "Caltonac" (regional de Tepeyahualco)
Figura i	Desconocida	Puebla - Tlaxcala	Preclásico Tardío	400-100 a.C.	Texoloc	desconocido	cerámica	N/D	Pieza elaborada en cerámica plumbate, no existe reporte exacto acerca de su contexto <a href="http://www.3museos.com/temas/coleccion/ma_25.html">http://www.3museos.com/temas/coleccion/ma_25.html</a>		Museo de Historia Mexicana. Sala 1 Monterrey N.L.
Figura j	Desconocida	Tlaxcala	Preclásico Tardío	N/D	Texoloc	desconocido	pedra	N/D	Pieza con cara		Museo Nacional de Antropología. D.F.
C1 y C2	Cantona	Cuenca Norte Puebla	Clásico Temprano	300 al 700 d.n.e.	Cantona II	ritual asociado a estructura dentro de CIP 6	pedra tezontle y toba	Castañeda (1993), García Cook y Merino Carrión (1995)	muestran marcas de uso al interior del brasero		Museo de sitio de Cantona y bodega central del proyecto (respectivamente)





Anexo 10. MAPA DE VOLCANES ACTIVOS DURANTE EL FORMATIVO Y SITIOS TEMPRANOS CON REPRESENTACIONES DE LA DEIDAD VIEJA DEL FUEGO O HUEHUETÉOTL.



<p>PROYECTO ARQUEOLOGICO CANTONA Temporada de campo 2003</p>	
<p>PLAZA CENTRAL O DE LA FERTILIZACIÓN DE LA TIERRA</p>	
<p>Escala de dibujo 1:20</p>	<p>DIBUJO Y LEVANTO: Donají Montero G.</p>

Anexo 11. PLANO DE CONTEXTO EN LA PLAZA CENTRAL O DE LA FERTILIZACION DE LA TIERRA Y MATERIALES RELEVANTES ASOCIADOS.