

LA FIESTA DE ATLCAHUALO Y EL PAISAJE RITUAL DE LA CUENCA DE MÉXICO

THE FESTIVAL OF ATLCAHUALO AND THE RITUAL LANDSCAPES OF THE VALLEY OF MEXICO

Johanna Broda*

Fecha de recepción: 2 de noviembre de 2017 • Fecha de aprobación: 9 de enero de 2019.

Resumen: Este artículo inicia con el recuerdo de Michel Graulich, con quien compartí el interés por estudiar las fiestas del calendario mexica. En esta aportación se retoman los resultados de numerosas investigaciones que he realizado sobre las fiestas mexicas de los dioses de la lluvia, y las fuentes del siglo xvi que proporcionan información detallada acerca de la realización de ritos en la geografía de la Cuenca. Uno de los aspectos más interesantes de éstos eran los sacrificios de niños que se efectuaban en la estación seca en petición de lluvias. Mediante recorridos de campo en la Cuenca, se registraron los lugares concretos donde estos sacrificios se llevaban a cabo. Se descubre así que estos ritos conformaban un cosmograma de los rumbos del universo y estaban ligados al registro calendárico y la observación astronómica; es decir, estaban basados en las condiciones geográficas y climáticas de la Cuenca en la época mexica.

Palabras clave: Atlcahualo, veintenas, paisaje ritual, Cuenca de México, calendario mexica.

Summary: This article begins by remembering Michel Graulich, with whom I shared the interest in studying the festivals of the Mexica calendar. This contribution picks up on the results of numerous research studies conducted on Mexica festivals of the rain gods and the sources from the sixteenth century that provide detailed information on the rituals held in the Valley area. One of the most interesting aspects of these was the sacrifice of children in the dry season to summon the rains. The exact sites where these sacrifices took place were recorded by making field trips in the Valley. Here, it was discovered that these

* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México, jbroda@prodigy.net.mx

rituals formed a cosmogram of the bearings of the universe and were linked to calendar registrations and astronomical observations; i.e.; they were based on the geographical and climatic conditions in the Valley during the Mexica era.

Key words: Atlahualo, twenty-day cycles, ritual landscapes, Valley of Mexico, Mexica calendar.

Résumé : Cet article commence par saluer la mémoire de Michel Graulich, qui partageait mon intérêt pour l'étude des fêtes du calendrier mexica. J'y reprends les résultats de nombreuses recherches que j'ai menées sur les fêtes mexicas des dieux de la pluie, ainsi que les sources du XVI^e siècle qui fournissent des informations détaillées sur la réalisation de rites dans la géographie du bassin de Mexico. L'un des aspects les plus intéressants de ces rites était le sacrifice d'enfants effectué pendant la saison sèche pour faire venir la pluie. Des visites de terrain nous ont permis de localiser les endroits précis où étaient réalisés ces sacrifices. On a ainsi découvert que les emplacements de ces rites composaient un cosmogramme représentant les directions de l'univers, et qu'ils étaient liés au système calendaire et à l'observation astronomique, ainsi qu'au contexte géographique et aux conditions climatiques du bassin de Mexico à l'époque des Mexicas.

Mots-clés : Atlahualo, vingtaine, paysage rituel, bassin de Mexico, calendrier mexica.

In memoriam Michel Graulich

Ya que este trabajo fue presentado originalmente en el Homenaje a Michel Graulich que se celebró en noviembre de 2016 en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, quisiera dedicar unas reflexiones iniciales al homenajeado a tres años de su prematura muerte en 2015.

Cuando conocí a Michel Graulich no estaba de moda el estudio de la religión y menos aún de las fiestas mexicas, se acostumbraba estudiar las bases materiales de la sociedad y no la religión. Nos conocimos en 1979 en el Congreso de Americanistas que se celebró en Vancouver, Canadá; fue un importante encuentro para los dos y nos confirmamos mutuamente que, al parecer, éramos los únicos que en este momento estudiaban las fiestas del calendario mexica. De hecho, durante muchos años después de este encuentro no había muchos colegas a quienes les interesara este tema. Esta situación ha cambiado recientemente y la organización del “Coloquio internacional: Las fiestas de las veintenas. Nuevas aportaciones a Michel Graulich” es prueba de ello.¹

En 1979 Michel y yo participamos en el Congreso de Americanistas en un Simposio organizado por Franz Tichy sobre “El tiempo y el espacio en la Cosmovisión de Mesoamérica” (Tichy, 1982). Graulich presentó la ponencia “*Quecholli et Panquetzaliztli: une nouvelle interprétation*”, y yo hablé acerca de “La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades” (Graulich, 1982; Broda, 1982). En ese encuentro académico nos hicimos amigos y conservamos una excelente amistad, relación académica e intercambio de ideas a lo largo de los años, a pesar de reconocer que en algunas interpretaciones teníamos opiniones diametralmente opuestas. Reconozco el amplísimo conocimiento que Graulich tenía de las fuentes del México Antiguo, y que combinaba de manera magistral la historia de las religiones con la historia del arte prehispánico; así llegó a tener una erudición profunda de las culturas prehispánicas, principalmente de la religión mexica. Recuerdo también el gran interés que tenía por la arqueología de Mesoamérica y sus atinados comentarios que me hiciera en aquel entonces (en los años ochenta) acerca de las excavaciones del Templo Mayor, y de los sitios arqueológicos de Tenayuca y de Cacaxtla, por nombrar sólo algunos ejemplos.²

Lamento la prematura muerte de Michel Graulich hace ya algunos años porque, sin duda, tenía aún muchos proyectos académicos en el tintero que hubieran aportado importantes resultados a los estudios mesoamericanistas. En ese homenaje recordamos a Michel Graulich, regresar en mi mente a aquellos años en los que estuve en estrecho contacto con él significa todo un ejercicio de memoria para mí.

Las referencias a mis publicaciones de esos años refuerzan este regreso al pasado y me permiten atar algunos cabos que quedaron sueltos en aquellas publicaciones. De esto trata el presente ensayo.

Acerca de enfoques y métodos

En este trabajo presento un ejercicio metodológico acerca del estudio de una fiesta mexicana: la veintena de *Atlcabualo*; pretendo mostrar una serie de pasos aplicados en este caso concreto, y delinear hacia cuáles resultados nos lleva este análisis.³

El estudio de las fiestas que se celebraban en cada uno de los meses del calendario mexicana se realiza en primer lugar a partir del análisis de las fuentes del siglo xvi. Estas fuentes incluyen cronistas, textos en náhuatl, códices, etcétera. Este estudio en sí implica ya una compleja metodología porque además de incluir una amplia crítica de fuentes, no sólo técnica, debe tomar en cuenta el trasfondo cultural de España en el siglo xvi (Broda, 1970, 1971, 1975). La traducción de los textos indígenas, en este caso del náhuatl, y el manejo de la lingüística también resultan fundamentales.⁴ Sin embargo, si nos proponemos combinar este estudio historiográfico con líneas de interpretación derivadas de la antropología y de un enfoque interdisciplinario, —lo cual es la propuesta del presente ensayo—, entonces los niveles de interpretación se vuelven más complejos.

La investigación sobre las sociedades prehispánicas pertenece al campo de la Etnohistoria. Esta última se ha definido como el estudio de fuentes escritas sobre sociedades del pasado en cuya interpretación teórica interviene también la Antropología (cfr. Carrasco, 1966, Broda, 1979, 2007). Además puede aplicarse un enfoque interdisciplinario, aunque no todos los colegas coinciden en esta posición. En los estudios mesoamericanos, la aplicación de un enfoque interdisciplinario implica la colaboración con resultados obtenidos a través de la arqueología, la geografía cultural, la arqueoastronomía, la arquitectura prehispánica, la iconografía, el arte prehispánico, etcétera. Quiero destacar aquí que de la aplicación de enfoques y métodos dependerán los resultados de la investigación.

En el caso de mis propias investigaciones, me propuse desde mis primeros trabajos elaborar una antropología social de los mexicanos, usar las fuentes históricas para reconstruir una etnografía del ritual mexicana, estudiar en gran detalle los ritos sin descuidar al mismo tiempo las relaciones económicas y de poder en la sociedad y el Estado mexicana y con este enfoque analizar temas de ritualidad, cosmovisión e ideología.⁵ Además he estudiado las nociones mexicanas acerca de

calendarios, astronomía y observación de la naturaleza en un sentido más amplio. En estas investigaciones me ha interesado siempre indagar acerca de los conocimientos sobre el mundo real que tuvieron los mexicas así como su representación de esta realidad.⁶

De esta manera, el enfoque y metodología que estoy proponiendo, combinan el estudio monográfico de las fuentes con un enfoque antropológico e interdisciplinario. Creo que tiene utilidad aclarar estos principios teóricos y metodológicos en el caso de cada investigación e investigador. En este enfoque y metodología reside además la diferencia entre las investigaciones de Michel Graulich (1979-1980, 1987, 1990, 1999) y mis propios resultados y propuestas sobre las fiestas mexicas.

En el estudio que abordamos a continuación, se expone la interpretación que ha surgido, precisamente, a partir de la confrontación de los datos de los cronistas y códices con aquellos datos arqueológicos, de geografía cultural y de arqueoastronomía que he tratado de establecer en mis investigaciones a lo largo de los años. Estoy consciente de que estos estudios interdisciplinarios pueden resultar polémicos desde el punto de vista de otros enfoques.

El estudio de las fiestas del calendario mexica y su correlación

Al abordar el estudio de las fiestas del calendario mexica, nuestras principales fuentes son Sahagún en sus diversos textos, Durán, Motolinía, algunos otros cronistas; y entre los códices, principalmente el *Códice Borbónico*, pero también el *Códice Magliabecchi*, el *Calendario de Tovar* y algunos otros manuscritos.⁷ Según lo planteado arriba, el primer paso después de la recopilación de este material lo constituye la crítica de fuentes. Sólo anoto este punto aquí, no entraré en mayores detalles.⁸ Veamos el tema concreto:

Fray Bernardino de Sahagún establece en el Libro II de su *Historia General* “Que trata del Calendario, Fiestas y Ceremonias...”, que el primer mes del año era *Atlcahualo*.⁹ El año iniciaba según este cronista, el Día de la Candelaria, o sea el 2 de febrero, lo que equivale a la fecha del 12 de febrero después de la Reforma Gregoriana de 1582.

En el Libro VII, “Que trata de la Astrología Natural, que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España,” al final del último capítulo, Sahagún retoma el asunto del inicio del año indígena. Relata su empeño por averiguar en qué fecha empezaban los mexicas su cuenta anual:

En el Tlatilulco junté muchos viejos, los más diestros que yo pude haber, y juntamente con los más hábiles de los colegiales se altercó esta materia por muchos días, y todos ellos concluyeron que comenzaba el año el segundo día de febrero. (HG, Libro VII, cap. XIII).

Esta importante cita del cronista constituye mi punto de partida para estudiar el ciclo anual de fiestas mexicas (cfr. las notas 4 y 5); es decir, para la correlación de los meses mexicas con el año europeo he seguido las fechas que da fray Bernardino de Sahagún, en el libro II de su *Historia General* y en el II del Códice Florentino. Esta correlación ha sido confirmada, además, por Franz Tichy (1991), mediante un enfoque interdisciplinario combinando estudios del calendario prehispánico con datos obtenidos a partir de la geografía cultural y la arqueoastronomía (cfr. Broda, 1991c, 2012). (Véase el Cuadro 1):

Meses prehispánicos y fiestas correspondientes	Correlación cristiana (fechas gregorianas)
<i>atlcahualo</i>	12 de febrero-3 de marzo
<i>tlacaxipehualiztli</i>	4 de marzo-23 de marzo
<i>tozozontli</i>	24 de marzo-12 de abril
<i>huey tozoztli</i>	13 de abril-2 de mayo
<i>tóxcatl</i>	3 de mayo-22 de mayo
<i>etzalcualiztli</i>	23 de mayo-11 de junio
<i>tecuilhuitontli</i>	12 de junio-1° de julio
<i>huey tecuilhuil</i>	2 de julio-21 de julio
<i>tlaxochimaco-miccailhuitontli</i>	22 de julio-10 de agosto
<i>xocothuetzi-huey miccailhuitl</i>	11 de agosto-30 de agosto
<i>ochpaniztli</i>	31 de agosto-19 de septiembre
<i>teotleco</i>	20 de septiembre-9 de octubre
<i>tepeilhuitl</i>	10 de octubre-29 de octubre
<i>quecholli</i>	30 de octubre-18 de noviembre
<i>panquetzaliztli</i>	19 de noviembre-8 de diciembre
<i>atemoztl</i>	9 de diciembre-28 de diciembre
<i>títitl</i>	29 de diciembre-17 de enero
<i>izcalli</i>	18 de enero-6 de febrero
<i>nemontemi</i>	7 de febrero-11 de febrero

Basado en fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro II.

Cuadro 1 - La correlación del calendario mexicana de acuerdo con Sahagún, *Historia de las Indias de Nueva España*, Libro II (1969). A las fechas de Sahagún se añaden 10 días por la Reforma Gregoriana que ocurrió en el año 1582, después de la redacción de la *Historia General*.

Por otra parte, a partir del estudio de los ritos he interpretado la correspondencia que existía entre estas fechas del cronista y las actividades económicas y sociales de los mexicas, sobre todo en cuanto al ciclo agrícola. Además encontramos en las descripciones de Sahagún numerosas referencias a lugares concretos de la Cuen-

ca de México. A partir de ellas se puede reconstruir la visión mexicana del paisaje reflejado a través de sus actividades rituales. Estas dos relaciones estructurales, entre los ritos del mes de *Atlcabualo* y el ciclo agrícola, y entre el ciclo agrícola y el paisaje ritual de la Cuenca, serán examinadas a continuación, constituyendo el tema central de este ensayo.¹⁰

Atlcabualo-Quahuitlehua

El mes de *Atlcabualo* correspondiente a febrero pertenecía a la época seca del año, *tonalco*, “el calor del sol” lo llamaban los mexicas. El nombre del mes, *Atlcabualo* significa “dejan las aguas” o “faltan las aguas.” Otro nombre era *Quahuitlehua*, “levantamiento de los postes” (Caso, 1967: 35; Broda, 1971: 267).

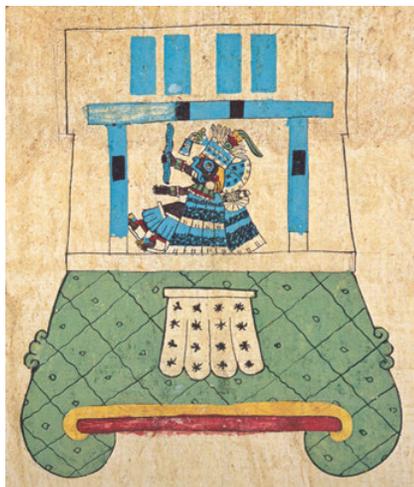


Figura 1 - Tláloc en su templo en la cumbre del cerro (*Códice Borbónico*, p. 24).

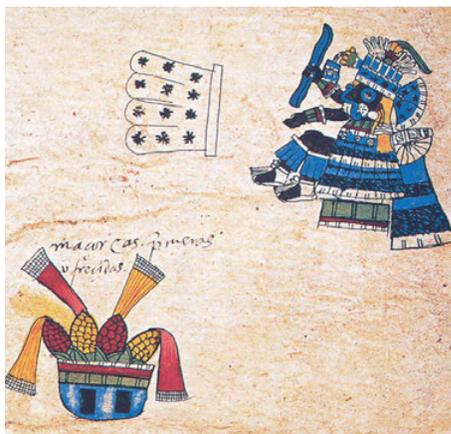


Figura 2 - Ofrenda de mazorcas para fomentar el crecimiento del maíz en *Atlcabualo* (febrero), mes dedicado a Tláloc (*Códice Borbónico*, p. 23).

Este mes estaba dedicado a Tláloc, dios de la lluvia y de los cerros. En esta función y en su templo en lo alto del cerro, el dios está representado en el *Códice Borbónico*. (Véase Fig.1). Se le hacían ofrendas de mazorcas de maíz para la siembra proveniente de la cosecha anterior. (Véase Fig.2). Mediante estas ofrendas se iniciaban

las peticiones de lluvias que se prolongaban durante la época más seca del año, hasta el mes de *Huey tozoztli* correspondiente a fines de abril/inicios de mayo.

Los sacrificios característicos de estos meses eran los sacrificios de niños, dedicados también al dios Tláloc.

Los sacrificios de niños: “las tiras humanas” (tlacateteuhitl)

Los niños era concebidos como seres pequeños al igual que los tloques o servidores del dios de la lluvia; ellos personificaban a los cerros mismos, pero también guardaban una relación especial con el maíz. Estos ritos se realizaban desde el mes prehispánico de *xvi Atemoztli* (correspondiente a diciembre) hasta *iv Huey tozoztli* (abril) para provocar la caída de la lluvia y fortalecer el crecimiento de la planta del maíz (Broda, 1971: 268-281).

De acuerdo con Sahagún, en *i Atlcabualo* los mexicas hacían sacrificios de niños en siete lugares de la Cuenca. Los niños adornados con los atavíos de los dioses de la lluvia eran llevados en procesión a los santuarios de los cerros. Además de los niños, los sacerdotes de Tláloc cargaban los *amateteuhitl* o estandartes de papel salpicados con hule líquido. Esta procesión está representada en los *Primeros Memoriales* de Sahagún (1948: 292, lám.1) que constituyen una fuente pictográfica de primera mano, y complementaria a la *Historia General (HG)* (1969) y al *Códice Florentino (CF)* (1950-1969). (Véase Fig. 3).



Figura 3 - *i Atlcabualo* (febrero): Sacrificios de niños en los santuarios de los cerros (Sahagún 1974, *Primeros Memoriales*, f. 250r.)

La figura central de la pictografía representa a uno de estos niños llevado a cuestas por un sacerdote. El templo del cerro a donde se dirige la procesión tenía un patio cuadrado rodeado por un muro; allí se encontraban los pequeños ídolos de los cerros, los *tepicoton*. El texto señala que los *amatetehuitl* y los niños eran llevados a los santuarios de los cerros en una sola peregrinación. Los niños eran llamados “las tiras humanas” (*tlacatetehuitl*) por una analogía con “las tiras de papel” (*amatetehuitl*). En el Calendario de Tovar encontramos una magnífica representación de estos estandartes de papel (Kubler y Gibson 1951: lám. xiv). (Véase Fig.4):

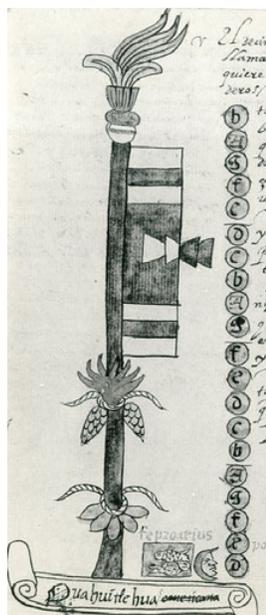


Figura 4 - Estandarte de papel (*amatetehuitl*) o tira sagrada (*cuenmantli*), símbolo del mes de *Atlcabualo* según el *Calendario de Tovar*, lám. xiv (Archivo J. Broda).

De acuerdo con Sahagún (CF, II: 42), en todas las casas privadas, en los *telpochcallis* y los templos de los barrios se plantaban para esta fiesta los *tetehuitl* o *cuenmantli*; eran unos palos largos de los cuales se colgaban unas banderas de papel blanco, decorados con gotas de *ulli* derretido. También los dejaban en el lugar sagrado de la laguna, Pantitlán. Estos palos tenían una fuerza mágica inherente: “(...) por medio de estas tiras sagradas (*tetehuitl*) y varas largas (*cuenmantli*) (...) se produciría el verdor, el retoño y el crecimiento” (*ibid.*). Los *Primeros Memoriales* se refieren principalmente a estas ceremonias:

Y en las casas por todas partes se ponían erguidos palos largos delgados azules, de los cuales se colgaban papel (con) pintura de *ulli*: se llamaban “tiras de papel” (*amatetehuitl*). Y cuando el sol se metió, se hace la plantación de las tiras sagradas en la arena” (Sahagún, 1948: 292; Broda, 1971: 268, 269).

Los sacrificios de niños y el ciclo agrícola

Los sacrificios de niños continuaban hasta el mes de *iv Huey tozoztli*, cuando se celebraba la fiesta de la siembra que invocaba la caída de las primeras lluvias.¹¹ El *Códice Borbónico*, al igual que el de Sahagún, se refiere a las fiestas mexicas celebradas en la Cuenca de México. Este valioso documento contiene para *iv Huey tozoztli* una pintura reveladora que muestra la procesión, con los niños y los *amatetehuitl*, que se dirige al santuario de Tláloc sobre el cerro (véase Fig. 5). El códice representa el cerro con el templo de Tláloc en la cumbre, curiosamente acostado; de esta manera, la procesión con el niño se dirige directamente hacia las fauces abiertas del cerro, es decir hacia el interior de la tierra, el Tlalocan. Al ser sacrificados en los cerros, los niños se incorporaban a este espacio al interior de la tierra donde en la estación de lluvias germinaba el maíz. Así, los infantes sacrificados se identificaban no sólo con los tloques sino también con esa planta. Los niños, en cierta manera, eran el maíz.

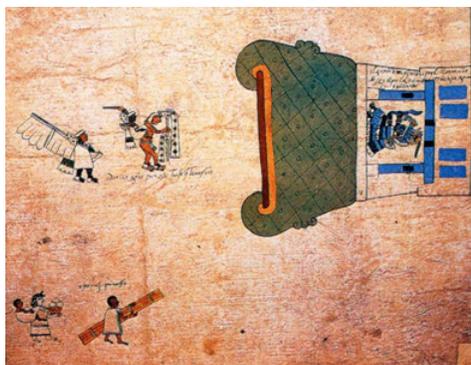


Figura 5 - Sacrificios de niños dedicados a Tláloc durante el mes de *iv Huey tozoztli*: La procesión con el niño se dirige al interior del cerro, el Tlalocan (*Códice Borbónico*, p. 25).

De acuerdo con Sahagún (*HG, CF*) la fiesta de *iv Huey tozoztli* estaba dedicada a la diosa de los mantenimientos Chicomecóatl. A ella se hacían ofrendas de cañas

verdes de maíz y de *ocholli*, el maíz para la siembra. (Véanse Figs. 6 y 7). En este mes correspondiente a abril los sacrificios de niños y las peticiones de lluvia llegaban a su fin. Con la caída de las primeras lluvias los campesinos iniciaban la siembra y el ciclo agrícola del maíz.



Figura 6 - iv *Huey tozoztli* (abril): Ofrendas de cañas verdes de maíz y de *ocholli*, el maíz para la siembra (Sahagún, *Códice Florentino*, Libro II, f. 28r).



Figura 7 - iv *Huey tozoztli*: Chicomecóatl, diosa de los mantenimientos, recibe ofrendas de maíz para la siembra y otros productos agrícolas (Sahagún, *Códice Florentino*, Libro II, f. 29v).

Este culto a Chicomecóatl comprueba, a su vez, la íntima relación que existía entre los sacrificios de niños y el ciclo del maíz como el alimento básico. Este punto es muy importante ya que permite establecer un vínculo adicional entre las fechas de los meses que da Sahagún, y los ritos como parte de la vida económica y social. He estudiado en varias otras publicaciones esta relación entre el ritual y las actividades del ciclo agrícola;¹² aquí sólo quiero insistir en que estas investigaciones confirman que existía un estrecho vínculo entre el ritual mexica y la vida real en la última época antes de la Conquista.¹³

El ciclo agrícola iniciado en iv *Huey tozoztli* terminaba en XIII *Tepeilhuitl*, correspondiente a octubre. Era la fiesta de los cerros cuando se festejaba nuevamente a Tláloc y se le hacían ofrendas de mazorcas que procedían de la cosecha reciente. Estas mazorcas estaban lujosamente decoradas con papeles ceremoniales. ¡Se percibe el contraste entre las ofrendas de mazorcas en i *Atlcahualo* y aquellas de XIII *Tepeilhuitl*! (Véase Fig. 8). En XIII *Tepeilhuitl* también se daba culto a

las imágenes en miniatura de los cerros y a las figuritas modeladas (*tepictoton*) que representaban a dioses de los cerros y de la fertilidad (Broda, 2004a).



Figura 8 - XIII *Tepeilbuitl* (octubre): ofrenda a Tlaloc que consiste en papeles ceremoniales y mazorcas, símbolo de cosecha (*Códice Borbónico*, p. 32).

Finalmente, es de notar que los niños muertos en I *Atlcabualo* y IV *Huey tozoztli* intervenían también en el proceso de maduración de las mazorcas y, desde los cerros (es decir, el Tlalocan), regresaban a la tierra en el momento de la cosecha (Torquemada, 1969, II: 151), al término de la estación de lluvias, cuando el maíz ya había madurado (¡los niños eran las mazorcas!). Además, los sacrificios de niños, aunque en cierta manera también los demás sacrificios humanos, se llamaban *nextlahualli*, “la deuda pagada” (CF, II: 42; Broda, 1971: 276). Se trata de un concepto muy significativo en términos de la ritualidad mexicana.

Los sacrificios de niños en los lugares sagrados de la Cuenca

Según hemos visto, Sahagún indica siete lugares sagrados adonde los niños eran llevados para su sacrificio: seis cerros en la Cuenca, a orillas y en medio del lago, así como en el temido sumidero del lago, el Pantitlán. En las cumbres de esos cerros había santuarios dedicados a Tlaloc, (como el que está representado en los *Primeros Memoriales*, lám. 1). Los niños recibían los mismos nombres de los cerros donde morían, es decir, representaban vivos a estos cerros, o mejor dicho, a ellos mismos se les identificaba con los cerros.

La información que Sahagún proporciona acerca de estos sacrificios es sumamente reveladora. Al respecto, las versiones del texto náhuatl del *Códice Florentino* (CF) y de la *Historia General* (HG), ambas del Libro II, difieren en numerosos detalles. Mientras que en el texto náhuatl el cronista da minuciosos

pormenores acerca de los atavíos de estos niños, detalles que el texto de la *Historia General* omite, Sahagún añade en la misma obra unos comentarios propios que son particularmente reveladores para el presente estudio. Estos datos se refieren a la geografía de la Cuenca que Sahagún conocía personalmente y que comenta a partir de su propia experiencia. A continuación se reproduce el texto completo de este relato de Sahagún:

Los lugares donde mataban los niños son los siguientes: el primero se llama *Quauhtépetl*: es una sierra eminente que está cerca de Tlatelolco. A los niños, o niñas que allí mataban poníanlos el nombre del mismo monte, que es *Quauhtépetl*; a los que allí mataban componíanlos con los papeles teñidos de color encarnado.

Al segundo monte sobre que mataban niños llamaban *Ioaltécatl*; es una sierra eminente que está cabe Guadalupe; ponían el mismo del monte a los niños que allí morían, que es *Ioaltécatl*, (y) componíanlos con unos papeles teñidos de negro con unas rayas de tinta colorada.

El tercer monte sobre que mataban niños se llama *Tepetzinco*; es aquel montecillo que está dentro la laguna frontero del *Tlatelolco*; allí mataban una niña y llamábanla *Quetzálxoch* porque así se llamaba también el monte por otro nombre; componíanla con unos papeles teñidos de tinta azul.

El cuarto monte sobre que mataban niños se llama *Poyauhtla* (y) es un monte que está en los términos de Tlaxcala, y allí, cabe *Tepetzinco*, a la parte de oriente tenían edificada una casa que llamaban *ayauhcalli*, en esta casa mataban niños a honra de aquel monte y llamábanlos *Poyauhtla*, como al mismo monte, que está acullá en los términos de Tlaxcala; componíanlos con unos papeles rayados con aceite de *ulli*.

El quinto lugar en que mataban niños era el remolino o sumidero de la laguna de México, al cual llamaban *Pantítlan*; a los que allí morían llamaban *epcōatl*; el atavío con que los aderezaban eran unos atavíos que llamaban *epnepaniuhqui*.

El sexto lugar o monte donde mataban estos niños se llama *Cócotl*; es un monte que está cabe Chalco Atenco; a los niños que allí mataban llamábanlos *Cócotl*, como al mismo monte, y aderezábanlos con unos papeles la mitad colorados y la mitad leonados.

El séptimo lugar donde mataban los niños era un monte que llaman *Yiauhqueme*, que esta cabe *Atlacuihuaya*; poníanlos el nombre del mismo monte; ataviábanlos con unos papeles de color leonado.

Estos tristes niños antes que los llevasen a matar aderezábanlos con piedras preciosas, con plumas ricas y con mantas y *maxtles* muy curiosas y labradas, y con cotaras muy labradas y muy curiosas, y poníanlos unas alas del papel como ángeles y teñíanlos las caras con aceite de *úlli*, y en medio de las mejillas les ponían unas rodajitas de blanco; y poníanlos en unas andas muy aderezadas con plumas ricas y con otras joyas ricas, y llevándolos en las andas, ibanles tañendo con flautas y trompetas que ellos usaban.

Y por donde los llevaban toda la gente lloraba, cuando llegaban con ellos a un oratorio que estaba junto a *Tepetzinco*, de la parte del occidente, al cual llamaban *Tozócán*; allí los tenían toda una noche velando y cantábanles cantares los sacerdotes de los ídolos, porque no durmiesen.

Y cuando ya llevaban los niños a los lugares a donde los habían de matar, si iban llorando y echaban muchas lágrimas, alegrábanse los que los veían llorar porque decían que era señal que llovería muy presto” (Sahagún, *HG II*, cap.20; 1969, tomo I: 140-141).

La interpretación

Los datos de los cronistas

Aunque a veces resulta difícil seguir el relato de los cronistas y de las fuentes indígenas, su exactitud en los detalles resulta asombrosa. Además, se complementa mutuamente con la información que dan las diferentes fuentes, según se comprueba en la información referente al culto de Tláloc.



Figura 9 - Tláloc como dios del cerro humeante, es decir el Popocatepetl (*Códice Ríos*, p.21).



Figura 10 - Los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl (arriba) y (abajo) La Malinche y el Po-yauhtecatl, es decir el Pico de Orizaba (*Códice Vindobonensis*, p. 39).

Tláloc fue identificado con el “Cerro que humea”, es decir el Popocatépetl. Así aparece en una hermosa representación en el *Códice Ríos* (véase Fig. 9). Por otra parte, en el *Códice Vindobonensis*, encontramos otra llamativa representación de los grandes volcanes del Altiplano: Popocatépetl-Iztaccíhuatl-Matlalcueye-Pico de Orizaba (véase fig. 10). De acuerdo a Brotherston (1997), todos ellos eran “Cerros Tláloc.” Sin embargo, veamos ahora el paisaje mismo (véase Fig. 11).



Figura 11 - Los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, vista aérea dirección hacia el Sur (cortesía de Fernando Mata Labrada).

La evidencia arqueológica y la geografía de la Cuenca

El Cerro Tláloc: principal santuario de Alta Montaña

El sitio de alta montaña más importante de la Cuenca fue, sin duda, el santuario del Cerro Tláloc, que se ubica a una altura de 4 120m y donde se desarrollaba la fiesta de iv *Huey tozoztli*. Las ruinas de la doble muralla que rodeaba el recinto y su calzada ceremonial, de 120m, se conservaron en buen estado debido quizás a su lejanía y difícil acceso (véanse Figs. 12, 13, 14).¹⁴ Estas ruinas han sido intervenidas en años recientes por un proyecto arqueológico, sin embargo, hasta el momento no se han publicado los resultados de esta investigación. La detallada descripción que proporciona Diego Durán sobre los ritos de iv *Huey tozoztli*, se refiere precisamente a este sitio arqueológico.¹⁵

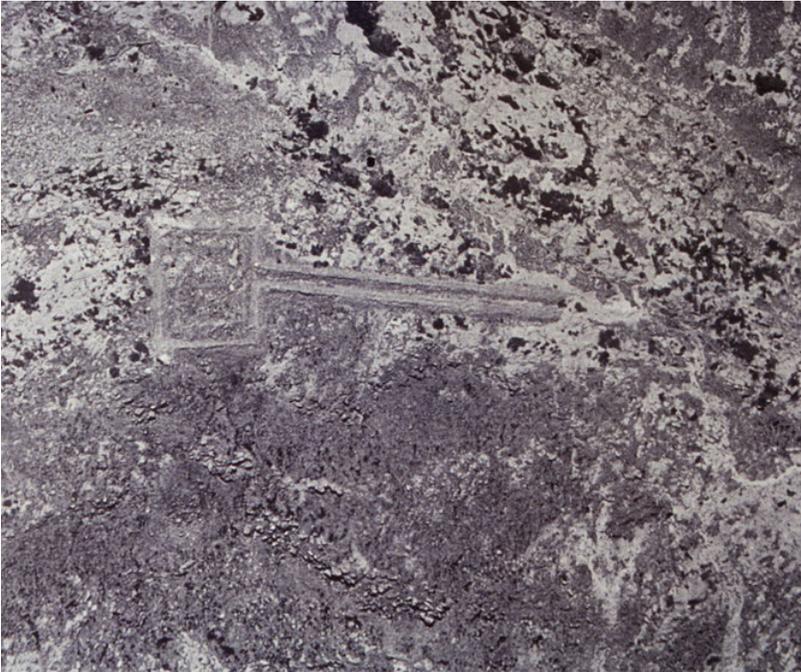


Figura 12 - Vista aérea del sitio arqueológico del Cerro Tláloc (4 120 msnm). (Foto Cia. Mexicana Aérofoto s.A. 1941) (Archivo J. Broda).



Figura 13 - El sitio del Cerro Tláloc antes de su intervención reciente (foto J. Broda, octubre 1984).



Figura 14 - El Santuario del Cerro Tláloc antes de su intervención reciente: los muros caídos de la calzada de acceso dirección oeste-este (foto J. Broda, octubre 1984).

La fiesta del Cerro Tláloc en iv *Huey tozoztli* y los sacrificios de niños de 1 *Atlcahualo* con sus siete lugares de culto en la Cuenca, constituyen uno de los raros ejemplos en los que la evidencia arqueológica y los datos etnohistóricos se corroboran mutuamente.

La referencia de Sahagún a los sacrificios de niños resulta asombrosa. En la *Historia General* añade unos comentarios precisos acerca de la localización de los lugares de sacrificio, lugares que él y sus informantes ubicaban perfectamente en la Cuenca. De esta manera, los datos del cronista toman la forma de hechos reales acaecidos en un paisaje que le era conocido. Esta circunstancia resulta fundamental para demostrar que los informantes de Sahagún¹⁶ cuando se refieren a las fiestas del calendario, están relatando hechos que se desarrollaban en un tiempo y un espacio concretos; el tiempo se refiere a los ritos de los meses mexicas íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola, mientras que el espacio era la geografía de la Cuenca.



Figura 15 - La Cuenca de México con los principales asentamientos del periodo mexica y los cerros sagrados (Proyecto Broda 1991-1993; mapa basado en Parsons 1971, p. 4, adaptación de Alejandro Robles).

1. Cerro San Miguel.
2. La Coconetla.
3. Cerro del Judío.
4. Ajusco.
5. Cerro de Los Remedios.
6. Quauhtepetl (Pico Tres Padres).
7. Yohualtecatl (Cerro El Guerrero).
8. Tepeyac.
9. Tepetzintli.
10. Tenochtitlan.
11. Cerro de la Estrella.
12. Cuicuilco-Zacatepetl (Zacatepetl a la izquierda y con el centro más claro).
13. Xochimilco.
14. Santa Cruz Acalpixca.
15. Cerro Teutli.
16. Tetzcoco.
17. Chimalhuacán.
18. Tlapacoya (al sur).
19. Xico.
20. Tecómitl.
21. Tetzcotzingo.
22. Coatlichan.
23. Chalco.
24. Cocotitlán.
25. Tenango del Aire.
26. Tlalmanalco.
27. Ladera al sur del Cerro Tlamacas.
28. Cerro Tláloc.
29. Telapón.
30. Papayo.
31. Iztaccíhuatl.
32. Popocatepetl.

He explorado estas circunstancias en mayor detalle en publicaciones anteriores.¹⁷ Para mí personalmente fue una experiencia significativa que los datos sobre las fiestas del calendario de Sahagún, Durán, Motolinía, del *Códice Borbónico* et- cetera se refieran a lugares concretos de la geografía de la Cuenca (Broda, 1991b; Sullivan, 1991).

En una serie de proyectos que desarrollé a inicios de los años noventa,¹⁸ y con base en recorridos de superficie, reuní información arqueológica y geográfica sobre ciertos asentamientos del periodo mexica y los cerros sagrados de la Cuenca donde aún quedan vestigios de esta presencia. La Fig. 15 muestra un mapa de la Cuenca, con los principales asentamientos del periodo mexica, y los 32 sitios incluidos en este registro. A continuación presentaré algunos comentarios acerca de estos registros e interpretaciones.

1 Atlcahualo: El cosmograma de los 5 rumbos del universo

Con relación a estos proyectos realicé una investigación que se concentró específicamente en la localización de los lugares donde los mexicas hicieron los sacrificios de niños.¹⁹ Los siete lugares de la Cuenca donde se hacían sacrificios de niños se ubicaban a orillas y en medio de la laguna, con la isla de Tenochtitlan en el centro. Sahagún describe estos lugares y proporciona sus nombres precisos (véase Cuadro 2). Al localizar estos lugares en un mapa, observamos que, en términos simbólicos, los datos precisos que da Sahagún sobre estos sacrificios, pueden asociarse con un cosmograma de las direcciones cardinales, o rumbos del universo, plasmado en la geografía de la Cuenca (Broda, 1991b, 2001b:301) (véase Fig. 16). De esta manera, los mexicas, por medio de los ritos tomaron posesión simbólica del paisaje creando así un paisaje ritual. Por paisaje ritual entendemos un paisaje natural culturalmente transformado, en el cual existían santuarios y lugares de culto donde ciertas ceremonias se desarrollaban periódicamente. El enfoque interdisciplinario aplicado a partir del estudio de las fuentes del siglo XVI nos permite ver cómo la observación de la naturaleza y el culto a las montañas se conjugaban para crear los paisajes rituales prehispánicos de los mexicas. Resulta particularmente interesante que los sacrificios de niños que pertenecían al culto mexica de la lluvia y los cerros se hayan asociado al concepto cosmológico de los rumbos del universo que de esta manera fueron plasmados en la geografía de la Cuenca.

Dirección Cardinal	Lugar	Sacrificio de Niños
Norte	Quauhtepetl (cerro)	Vestido de color rojo; nombre del niño: Quauhtepetl
Norte	Yohualtecatl (cerro)	Vestido de color negro/rojo; nombre: Yohualtecatl
Centro (Este)	Tepetzintli (cerrito e Isla del lago)	Vestido de color azul; nombre: Quetzalxoch (niña)
Centro (Este)	Poyauhtlan, al este del Tepetzintli (Lugar de culto)	Vestido de papel con rayas de hule; nombre: Poyauhtecatli
Centro (Este)	Pantitlan (sumidero de la laguna)	Atavíos adornados con conchas; nombre: Epeocatli
Sureste	Cocotl (cerro)	Vestido de rojo/amarillo; nombre: Cocotl
Oeste	Yiauhqueme (cerro)	Vestido de amarillo; nombre: Yiauhqueme

Cuadro 2 - 1 Atlcahualo: Sacrificios de niños en los cerros de la Cuenca y el simbolismo de las direcciones cardinales (propuesta de J. Broda).

Lo importante es que estos lugares de culto han podido ser localizados. Hoy en día estos cerros se encuentran acosados por la expansión urbana de la ciudad de México, que se ha acelerado vertiginosamente en las últimas décadas; no obstante, estos sitios aún conservan –o conservaban aún en los años de noventa cuando hice los recorridos– restos arqueológicos de construcciones (o por lo menos amontonamientos de piedras, algunas de ellas talladas), que muestran el trazo aún perceptible de antiguas calzadas ceremoniales, en ellos se encuentran petrograbados, relieves en roca y fragmentos de cerámica en abundancia. Lamentablemente, no se han hecho excavaciones en ninguno de ellos y los registros del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), si existen, no son fácilmente accesibles. Los

reconocimientos que pude hacer de estos sitios, han sido sólo de recorridos de superficie, sin embargo, no dejan lugar a dudas de que se trate de los santuarios mexicas mencionados en las crónicas del siglo XVI (Broda, 1991b, 2001b: 300-302).

Ahora veamos concretamente algunos datos acerca de aquellos lugares donde se realizaban los ritos mexicas que formaban un cosmograma en el paisaje (véase Fig.16).

1. **Quauhtépetl**, hoy Sierra de Guadalupe, al norte.
2. **Yohualtécatl**, próximo al Tepeyac, al norte.
3. **Tepetzintli**, en medio de la laguna, al este y al centro.
4. **Pantitlán**, sumidero en medio de la laguna, al este y al centro.
5. **Cocotitlán**, un cerrito cerca de Chalco, al sur.
6. **Yauhqueme**, cerca de Tacubaya, al oeste.

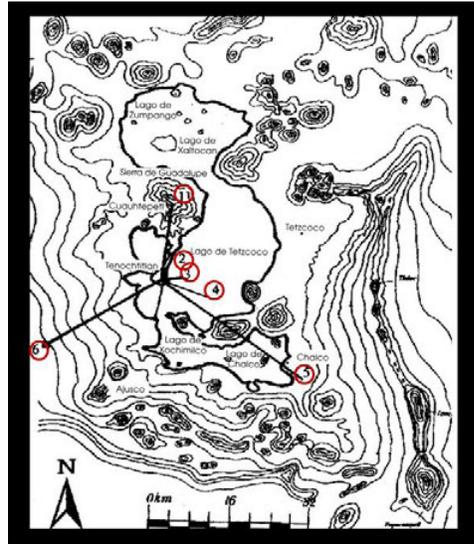


Figura 16 - Mapa de la Cuenca con el cosmograma de los lugares donde se hacían los sacrificios de niños. (Broda, 2001b, p. 301. Mapa basado en Parsons, 1971, p. 4, adaptación de Alejandro Robles).

El cosmograma en el paisaje

Estos siete lugares de sacrificio se ubicaban, siguiendo las direcciones cardinales, sobre las orillas del lago, con Tenochtitlan-Tlatelolco en el centro. Dos de estos lugares representaban la dirección del Norte formando parte de la imponente sierra que domina el Norte de la Cuenca, hoy día llamada Sierra de Guadalupe. Con esta última he identificado el Quauhtépec (1. en Fig.16) mencionado por Sahagún; además el vecino Cerro del Yohualtécatl (2. en Fig. 16) pertenece a las estribaciones de esta misma sierra. Por otra parte, Yauhqueme (6. en Fig. 16) fue

de acuerdo con Sahagún un cerro en términos de Tacubaya, y se ubicaba en la Sierra de las Cruces que forma los límites occidentales de la Cuenca. Aunque su ubicación exacta no se conoce hasta el momento, sin duda, este cerro marcaba la dirección oeste vista desde Tenochtitlan como centro.

En dirección hacia el Sur/Sureste, el cerro Cócotl (5 en Fig. 16.) era una pequeña elevación que se encontraba al sureste de la región lacustre del territorio de Chalco Atenco. Finalmente, en el Centro de los lagos, desde Tenochtitlan en dirección hacia el Este –límite entre los lagos de México y de Tetzaco–, se encontraban los lugares de Tepetzinco (3 en Fig. 16), Poyauhtlan y el Pantitlán (4 en Fig. 16). El Tepetzintli era una pequeña isla en medio de la laguna, hoy día Peñón de los Baños, frente al aeropuerto de la Ciudad de México, mientras que en Poyauhtlan, al pie del Tepetzintli se encontraba un *ayauhcalli* o templo de los dioses de la lluvia. Según está documentado en las fuentes, el Tepetzintli era un lugar de gran importancia simbólica para los mexicas. Finalmente, el Pantitlán era el temible sumidero en medio de la laguna cuya ubicación exacta no se ha podido conocer y hoy día la zona se encuentra totalmente urbanizada; sin embargo, se sabe que formaba parte de una profunda falla geológica de la Cuenca. En un estudio anterior (1991b) comento con mayor detalle mi registro de todos estos lugares.

Mientras que el Tepetzintli ha sido víctima de intensa urbanización durante el siglo xx y no quedan vestigios del lugar Poyauhtlan ni de los relieves mexicas que antaño adornaban sus peñas, lo mismo ha acontecido con el Pantitlán del cual sólo se conserva hoy día el nombre de una extensa colonia situada más allá del aeropuerto. Sin embargo, en esta última, al igual que al pie del Tepetzintli o Peñón de los Baños, aún existen unos antiguos baños termales, dado que el agua sigue brotando del subsuelo de la tan alterada Cuenca de México.

Tomando en cuenta estas circunstancias de la conservación de los sitios, en los recorridos que pude realizar entre 1988 y 1998, sólo fue posible conocer con mayor detalle el Quauhtépetl, el Yohualtécatl y el cerro de Cocotitlán. Sin duda, hoy día, la situación de todos estos sitios se encuentra aún más acosada por la urbanización y el deterioro ecológico.

El Norte: Quauhtépetl-Yohualtécatl

La dirección Norte del cosmograma de los sacrificios de niños en *Atlcabualo* estaba representada por la Sierra de Guadalupe e incluía los cerros de Quauhtépetl, Yohualtécatl y el Tepeyac.

He identificado al Quauhtépetl (“el Cerro del Águila”) con el actual Pico Tres Padres, el punto más conspicuo de la Sierra de Guadalupe. Resulta que hasta el día de hoy varios asentamientos antiguos al pie de la Sierra de Guadalupe conservan el nombre de Cuauhtepec el Alto, Cuauhtepec de Madero; San Mateo Cuauhtepec y Santa María Cuauhtepec. La cumbre más alta de esta sierra es El Picacho (3°050m) que resulta ser muy empinado e inaccesible (Fig. 17). Por otra parte, el Pico Tres Padres (3°020m) es la cumbre de más fácil acceso, de acuerdo con González Aparicio (1973) su nombre antiguo era Cerro Tontepec. Al subir a este Pico en enero de 1989,²⁰ (Fig. 18) nos percatamos de los restos arqueológicos de algunas edificaciones menores que había en su cumbre (Fig. 19) y que bien pueden haber sido el lugar de los sacrificios mexicas. Las piedras de esta construcción no son del lugar sino deben haber sido transportadas desde alguna cantera al pie de la Sierra. Desde el Pico Tres Padres se tiene una vista panorámica de los valles circundantes, particularmente hacia el Norte, donde se encontraban antaño los lagos de Zumpango y Xaltocan, y a sus orillas los lugares de Tulyehualco, Cuautitlán y Tepozotlán (cfr. Parsons, 1971: 4). En el Quauhtépetl se sacrificaba un niño vestido de color rojo.



Figura 17 - Vista desde la cumbre de la Sierra de Guadalupe, Pico Tres Padres (foto J. Broda, enero 1989).



Figura 18 - Ascenso al Pico Tres Padres, Sierra de Guadalupe: participaron A. Aveni, colegas y alumnos (foto J. Broda, enero 1989).



Figura 19 - Restos del sitio arqueológico que existía en la cumbre del Pico Tres Padres (Quauhtépetl) (foto J. Broda, enero 1989).

Otro niño que estaba adornado con unos papeles teñidos de negro con unas rayas coloradas, era sacrificado en el Yohualtécatl (“El habitante de la noche”) (Fig. 16.2). Este cerro lleva hoy día el nombre de Cerro El Guerrero. Se ubica atrás de los cerritos del Tepeyac y de Los Gachupines (antes llamado Zacahuitzco). Yohualtécatl forma la estribación sureste de la Sierra de Guadalupe; desde su cumbre se obtiene una magnífica vista en la dirección al este hacia el antiguo lago de Tetzco, y sobre el horizonte hacia la Sierra Nevada con el Cerro Tláloc y el Telapón, mientras que en dirección sureste se perciben los grandes volcanes y el Ajusco (Fig. 20). Su amplia cumbre parece haber sido artificialmente aplanada para albergar el santuario mexica, hoy día totalmente destruido. Sin embargo, a pesar de que la cumbre se usaba en los años ochenta como área de cultivo, aún se reconocían en el momento de nuestras visitas en enero de 1988 y en junio de 1989²¹

numerosos montículos y sobre el terreno se apreciaban evidentes concentraciones de tepalcates ceremoniales aztecas, algunos de fina hechura (Figs. 21 y 22). Por su ubicación estratégica y la magnífica vista que permitía hacia la Cuenca, el santuario del Yohuáltécatl debe haber sido muy importante. Además, su ubicación lo conectaba con el sitio prehispánico del Tepeyac y del Cerro Zacahuitzco, mientras que otro asentamiento importante, Atzacualco se situaba al pie del Yohuáltécatl.²²



Figura 20 - Cumbre del Yohuáltécatl: vista panorámica hacia el Sureste de la Cuenca (foto J. Broda, enero 1988).



Figura 21 - Cumbre del Yohuáltécatl: principal montículo, muy destruido (foto J. Broda, enero 1988).



Figura 22 - Visita al Yohualtécatl: participaron Edward Calnek (en la foto), A. Aveni, colegas y alumnos (foto J. Broda, enero 1988).

El Sureste: Cocotitlán

Finalmente nos referiremos a Cocotitlán, hoy día un pueblo cercano a Chalco que se encuentra en las faldas del Cerro Cócotl (Fig. 16.5). Esta región del Sur de la Cuenca tiene una larga historia.

Este conspicuo cerro sobresale de la planicie al sureste de Chalco, de lo que antaño fue la orilla del lago de Chalco, ostenta una magnífica vista hacia los grandes volcanes. Históricamente parece haber sido un lugar importante. Se encuentra en la cercanía de Temamatla, sitio arqueológico del Preclásico que tiene vestigios olmecas y parece haber tenido vínculos con el importante sitio olmeca de Chalcatzingo (Serra Puche, 1988). El Cerro Cócotl tuvo ocupación continua desde el Preclásico y durante el Clásico. Al pie del cerro, por el lado noreste, se encontraba un asentamiento teotihuacano (Aranda y Castillo, 1992). En la última época prehispánica pertenecía al territorio del señorío de Chalco Atenco (Sahagún, *HG II*, 1969, 1: 140), y fue conquistado por los mexicas. Con el nombre de Cocotlan aparece en el *Códice Mendocino* como tributario directo del Petlacalco, la primera provincia tributaria de los mexicas (Barlow, 1949). A raíz de la conquista mexicana, grandes extensiones de tierras en torno a Cocotitlán fueron adjudicadas a guerreros

tenochcas (Parsons *et. al.*, 1982: 86, mapa 10), todo esto indica que este lugar llegó a tener un vínculo particularmente estrecho con Tenochtitlan.

El cerro Cócotl, de fácil acceso, fue convertido por los mexicas en un santuario del culto a la lluvia y a los grandes volcanes, cuya presencia se impone en el lugar. En la cumbre del cerro, artificialmente nivelada, aún se perciben los tenues vestigios del sitio arqueológico mexica (Fig. 23). Allí se sacrificaba en 1 Atlcahualo un niño adornado con papeles mitad colorados, mitad leonados. El sacrificio tenía lugar a la hora del amanecer, precisamente cuando el sol sale sobre el pecho del Iztaccíhuatl (Fig. 24). Pudimos observar este evento el 12 de febrero de 1998. Durante el mes de febrero, inicio del año mexica, el sol recorre el ancho perfil de esta montaña volviendo nuevamente al mismo horizonte durante el mes de octubre, la veintena mexica de XIII *Tepeilhuitl*, cuando se festejaba nuevamente a los dioses de la lluvia en su función de personificación de los cerros (cfr. Broda, 2001a: 184, 185).



Figura 23 - La cumbre del cerro Cócotl: vestigios de lo que fue su plaza (foto J. Broda, febrero 12, 1998).



Figura 24 - El sol sale sobre el pecho del Iztaccíhuatl.



Figura 25 - Cocotitlán: Capilla colonial a la mitad de la ladera sur del cerro, con una magnífica vista hacia los volcanes (foto J. Broda, febrero 12, 1998).



Figura 26 - Desde la Capilla hay una amplia vista hacia los volcanes: Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Sin embargo, esta región se ha urbanizado en años recientes (foto J. Broda, febrero 12, 1998).

La vista de los volcanes que se tiene desde Cocotitlán es imponente. Sobre la ladera, a la mitad del cerro, y mirando hacia el pueblo que se ubica abajo, existe una pequeña iglesia colonial desde cuyo atrio se contemplan los volcanes (Figs. 25 y 26). Esta capilla mantiene una continuidad como lugar sagrado desde tiempos anteriores, probablemente prehispánicos. Esta circunstancia se confirma por el hecho de que adyacente a ella se encuentran unas grandes rocas naturales que contienen numerosos petroglifos al parecer mexicas, estas rocas también tienen la vista frontal hacia los volcanes (Fig. 27). Así, Cocotitlán ha mantenido una tradición de significado ritual a través de los siglos, circunstancia que hoy día todavía se refleja en sus fiestas del ciclo católico anual.



Figura 27 - Cocotitlán: al lado de la Capilla, lugar sagrado con vista hacia los volcanes, se encuentran grandes rocas naturales con petroglifos prehispánicos (foto J. Broda, febrero 1998).



Figura 28.- Salida del sol al centro del pecho del Iztaccíhuatl, el día 12 de febrero, inicio del año mexica. Lugar de observación: la cumbre del Cerro Cócotl (foto, febrero 12, 1998).

En cuanto al presente estudio resulta altamente significativo para la corroboración de los datos que hemos expuesto aquí, que los mexicas escogieran a Cocotitlán como su lugar de culto a las montañas. Este cerro se encontraba en los dominios de Chalco Atenco pero había sido conquistado por ellos. Los mexicas escogieron este conspicuo cerro como santuario para ofrendar a los cerros sacrificios de niños en petición de lluvia. Como hemos dicho, estos ritos se desarrollaban al inicio de su año calendárico en 1 *Atlacabualo* correspondiente al 12 de febrero, precisamente cuando el sol sale al centro del amplio perfil del pecho de Iztaccíhuatl (Fig.28).

Reflexiones finales

En mis investigaciones he desarrollado un método interdisciplinario de combinar el estudio de los cronistas y códices con un planteamiento teórico que ante todo se deriva de la antropología. Además, he alternado esta investigación con el estudio del paisaje, es decir, la geografía, la arqueoastronomía, la arquitectura, la iconografía, etcétera. Para estas indagaciones el trabajo de campo y los recorridos de superficie por un lado, y el uso de mapas y datos arqueoastronómicos por el otro, han sido esenciales. Éstas han sido las investigaciones que he desarrollado a lo largo de hace ya muchos años a partir del estudio de las fiestas mexicas.

También me ha interesado investigar los ritos que se celebraban en una correspondencia con el ciclo agrícola del maíz, particularmente los sacrificios de niños que se encaminaban a pedir la lluvia en los meses más secos del año. Al final del ciclo agrícola los niños muertos regresaban a la tierra porque ellos mismos eran las mazorcas, cumpliéndose así el ciclo anual.

Me sigue maravillando sobremanera que lo que cuentan los cronistas, sobre todo Sahagún y Durán, de veras ocurrió en un tiempo y en un espacio real, del cual se han conservado hasta el día de hoy algunos escasos pero significativos testimonios arqueológicos. Así vemos que en la cosmovisión mexica existía una coordinación entre el tiempo y el espacio que se materializaba mediante los ritos calendáricos que se desarrollaban en el paisaje de la Cuenca.

Bibliografía

Aranda Monroy, Raúl Carlos y Guizzela Castillo Romero, 1992, *Notas de campo de la excavación Cocotitlán*, Chalco, Estado de México.

- Aveni, Anthony F., 1991, "Mapping the ritual landscape. Debt payment to Tlaloc during the month of Atlcahualo", in Carrasco, David (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, pp.58-73.
- Aveni, Anthony F., 1980, *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- Barlow, Robert, 1949, *The Extent of the Empire of the Culhua-Mexica*, Berkeley, University of California Press. (Ibero-Americana, no.28).
- Benavente, fray Toribio de "Motolinía", 1971, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 591 p.
- Broda, Johanna, 2012, "Observación de la naturaleza y 'ciencia' en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas", en Von Mentz, Brígida (coord.), *La relación hombre-naturaleza, reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*, México, Siglo XXI-Editores-CIESAS, pp. 102-135.
- Broda, Johanna, 2009b, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México" en Broda, Johanna (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 7-20.
- Broda, Johanna, 2007, "Historia y Antropología", en Guedea, Virginia (coord.), *El historiador frente a la Historia. "Perfiles y rumbos de la historia". Sesenta años de investigación histórica en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 177-199.
- Broda, Johanna, 2004a, "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana", en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 35-60.
- Broda, Johanna, 2004b, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 61-81.
- Broda, Johanna, 2001a, "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Puebla, pp. 173-198.
- Broda, Johanna, 2001b, "Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca. Los sacrificios de niños", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Puebla, pp. 295-317.
- Broda, Johanna, 1991a, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del

- culto de los cerros,” en Broda, Johanna, S. Iwaniszewski and L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas- Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 461-500.
- Broda, Johanna, 1991b, “The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature, and Society”, in Carrasco David (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 74-120.
- Broda, Johanna, 1991c, “Ciclos agrícolas en las fiestas del calendario mexica” (“Agrarische Zyklen in kultischen Festen des Calendario Mexica”), in Tichy, Franz (ed.), *Die geordnete Welt Indianischer Völker: Ein Beispiel von Raumordnung und Zeitordnung im Vorkolumbischen Mexiko*, Wiesbaden, Franz Steiner-Verlag, pp. 248-256.
- Broda, Johanna, 1987, “Templo Mayor as Ritual Space”, in Broda, Johanna, David Carrasco and Eduardo Matos, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, pp. 61-123.
- Broda, Johanna, 1983, “Ciclos agrícolas en el culto: Un problema de la correlación del calendario mexica”, in Aveni, Anthony F. y Gordon Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of time*, Oxford, BAR International, pp.: 145-165. (Series, 174).
- Broda, Johanna, 1982, “La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades”, in Tichy, Franz (ed.), *Space and Time in the Cosmivision of Mesoamerica*, München, Lateinamerika-Studien, pp.129-158.
- Broda, Johanna, 1978, “Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología”, en Carrasco Pedro y Johanna Broda (eds.): *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen-Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 219-255.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), 2001, *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Puebla.
- Brotherston, Gordon, 1997, “Los cerros Tláloc: su representación en los códices”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 25-48.
- Carrasco, David (ed.), 1991, *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University of Colorado Press.
- Carrasco, Pedro, 1966, “La Etnohistoria en Mesoamérica”, *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 2, Sevilla, Seminario de Antropología Americana-Facultad de Filosofía y Letras, pp. 109-110.
- Caso, Alfonso, 1967, *Los Calendarios Prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Codice Borbónico*, 1974, *Codex Borbonicus: Bibliothéque Nationale de l'Assemblée Nationale, Paris (4120)*, edición y comentario de Kart Anton Nowotny, edición facsimilar, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt (ADEVA).
- Códice Magliabecchi*, 1970, Anders Ferdinand (ed.), Graz, Akademische Druck-und

- Verlagsanstalt. (Codices Selecti).
- Dehouve, Danièle, 2016, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Secretaría de Cultura-Instituto Nacional de Antropología e Historia-El Colegio de Michoacán.
- Dehouve, Danièle, 2009, "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis", en Peperstraete, Silvie (ed.), *Image and Ritual in the Aztec World*, Oxford, BAR International, pp. 19-33. (Series, 1896).
- Dupey García, Élodie y Elena Mazzetto (coords.), 2016, *Las fiestas de las veintenas. Nuevas aportaciones en homenaje a Michel Graulich. Coloquio Internacional*, 22 y 23 de noviembre de 2016, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, fray Diego de, 1967, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme (Códice Durán)*, edición paleográfica de Ángel Garibay K., 2 vols., México, Porrúa.
- González Aparicio, Luis, 1973, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Graulich, Michel, 1999, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista (Fiestas de los pueblos indígenas).
- Graulich, Michel, 1990, *Mito y rituales del México Antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo.
- Graulich, Michel, 1987, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Brussels, Académie Royale de Belgique.
- Graulich, Michel, 1982, « Quecholli et Panquetzaliztli: une nouvelle Interprétation », dans Tichy, Franz (ed.), *Space and Time in the Cosmivision of Mesoamerica*, München, Lateinamerika-Studien, pp. 159-173.
- Graulich, Michel, 1979-1980, *Mythes et rites des Vingtaines au Mexique central préhispanique*, 3 vols., thèse de Doctorat, Bruxelles Université Libre de Bruxelles.
- Köhler, Ulrich, 1982, *Space and Time in the Cosmivision of Mesoamerica*, Tichy, Franz (ed.), München, Wilhelm Fink-Universität Erlangen-Nürnberg. (Lateinamerika-Studien, 10).
- Kruell, Gabriel, s.f., "Pluralidad étnica, complejidad económica y diversidad social en las fiestas de las veintenas nahuas", *Proyecto sobre las fiestas mexicas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México (Proyecto en curso).
- Kubler, George and Charles Gibson, 1951, *The Tovar Calendar, An illustrated Mexican manuscript ca. 1585*, New Haven, The academy.
- López Austin, Alfredo, 1980, *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mazzetto, Elena, 2014, *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fetes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*, Oxford, BAR International. (Series, 2661).
- Milbrath, Susan, s.f., "Seasonal Cycles, Veintena Rituals and Yearbearer ceremonias in Central Mexico", en prensa.
- Morante López, Rubén B., 1997, "El Monte Tláloc y el calendario mexica", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: Cosmovisión y meteorología indígenas de*

- Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp.107-139.
- Parsons, Jeffrey R., 1971, *Prehispanic Settlement Patterns in the Texcoco Region*, México, Ann Arbor-University of Michigan. (Memoirs of the Museum of Anthropology, no. 3).
- Parsons, Jeffrey R., Elizabeth Brumfiel, David Wison, Mary H. Parsons, 1982, *Prehispanic Settlement Patterns the Southern Valley of Mexico: The Chalco-Xochimilco Region*, México, Ann Arbor-University of Michigan. (Memoirs of the Museum of Anthropology, no. 14).
- Sahagún, fray Bernardino de, 1974, *Primeros Memoriales*, traducción y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. (Colección Científica, no.16).
- Sahagún, fray Bernardino de, 1969, *HG: Historia general de las cosas de Nueva España*, editado por Ángel María Garibay, 4 vols., México, Porrúa.
- Sahagún, fray Bernardino de, 1950-82, *CF: Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, translated and edited by Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble, 13 vols., Santa Fe, School of American Research and the University of Utah.
- Serra Puche, Mari-Carmen, 1988, *Los recursos lacustres de la Cuenca de México durante el Formativo*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sullivan, Lawrence E., 1991, "Reflections on the Miraculous Waters of Tenochtitlan," in Carrasco, David (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 205-211.
- Tichy, Franz, 1991, *Die geordnete Welt indianischer Völker: Ein Beispiel von Raumordnung und Zeitordnung im Vorkolumbischen Mexiko*, Wiesbaden, Franz-Steiner Verlag.
- Toríz Proenza, Martha Julia, 2011, *Teatralidad y poder en el México antiguo. La fiesta de Toxcatl celebrada por los mexicas*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura.
- Torquemada, fray Juan de, 1969, *Monarquía Indiana*, introducción por Miguel León-Portilla, 3 tomos, México, Editorial Porrúa.

Referencias hemerográficas

- Aveni, Anthony F., Edward Calnek and Horst Hartung, 1988, "Myth, environment, and the orientation of the Templo Mayor of Tenochtitlan", *American Antiquity*, Washington D.C, Society for American Archaeology, vol. 53, issue 2, pp. 287-309.
- Broda, Johanna, 2016, "Processions and Aztec State Rituals in the Landscape of the Valley of Mexico", *Occasional Papers in Anthropology*, Pennsylvania, Department of Anthropology-Penn State University, no. 33, pp. 179-211.
- Broda, Johanna, 2013, "Ritos y deidades del ciclo agrícola", *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, vol. XIX, núm. 120, pp. 54-61.
- Broda, Johanna, 2009a, "Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia", *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, vol. XVI, núm. 96, pp. 58-63.
- Broda, Johanna, 2008, "El mundo sobrenatural de los controladores de los meteoros y de

- los cerros deificados”, *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, vol. xvi, núm. 91, pp. 36-43.
- Broda, Johanna, 1996, “Paisajes rituales del Altiplano Central”, *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, vol. iv, núm. 20, pp. 40-49.
- Broda, Johanna, 1979, “Estratificación social y ritual mexica: Un ensayo de Antropología Social de los mexica”, *Indiana*, Berlín, Instituto Ibero-Americano, vol. 5, pp. 45-82.
- Broda, Johanna, 1975, “Algunas notas sobre crítica de fuentes del México antiguo”, *Revista de Indias*, Madrid, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Año xxxv, no. 139-142, pp.123-164.
- Broda, Johanna, 1971, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, vol.6, pp. 245-327.
- Broda, Johanna, 1970, “Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of An Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, vol.5, pp. 197-274.
- Dehouve, Danièle, 2013, “Las funciones rituales de los altos personajes mexicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, no. 45, enero-junio, pp. 37-68.
- Iwaniszewski, Stanislaw, 1994, “Archaeology and archaeoastronomy of Mount Tlaloc, Mexico: A Reconsideration”, *Latin American Antiquity*, Cambridge University Press, vol. 5, no. 2, pp. 158-176.
- Mazzetto, Elena, 2015, “El simbolismo de la *yotextli* en las fiestas del año solar mexica”, *Itinerarios*, Polonia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, vol.21, pp. 147-170.
- Sahagún, fray Bernardino de, 1948, “Relación breve de las fiestas de los dioses”, traducción de Ángel María Garibay, *Tlalocan*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, v. II, núm.4, pp. 289-321.

Notas

- 1 Cfr. Toriz, 2011; Dehouve, 2009, 2013, 2016; Mazzetto, 2014, 2015; Milbrath, en este volumen; Kruell, s.f. “Pluralidad étnica, complejidad económica y diversidad social en las fiestas de las veintenas nahuas”, Proyecto sobre las fiestas mexicas (en curso); y el “Coloquio Internacional: Las fiestas de las veintenas: Nuevas aportaciones en homenaje a Michel Graulich” coordinado por Élodie Dupey y Elena Mazzetto que se celebró en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 22-23 noviembre 2016.
- 2 También tuve el privilegio de recibir su invitación para impartir en mayo de 1993 un Seminario en la École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Sorbona, París, cuando recién habían nombrado a Graulich titular de la Cátedra sobre el México prehispánico. En aquel entonces hablé acerca de mis investigaciones en curso sobre el “Paisaje ritual de la Cuenca de México”, tema que he seguido investigando desde entonces y que está íntimamente relacionado con el presente artículo.

- 3 Es decir, en mis propuestas me baso en las investigaciones que he llevado a cabo desde los años setenta (por esta razón se incluye la extensa bibliografía sobre mis investigaciones al final del artículo).
- 4 Las traducciones de los textos en náhuatl de Sahagún, tecpahín y otros cronistas se han llevado a cabo sobre todo en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Cfr. también López-Austin 1980; Dehouve, 2009, 2013, 2016.
- 5 Cfr. Broda, 1970, 1971, 1978, 1979, 2004a.
- 6 Cfr. Broda, 1987, 1991a, 1991b, 1996, 2012.
- 7 Sahagún, 1948, 1969, 1950-82; Durán, 1967; Motolinía, 1971, *C. Borbónico, C. Magliabecchi*, Kubler y Gibson, 1951; Torquemada, 1969.
- 8 Me remito a los estudios monográficos que he publicado sobre las fiestas mexicas donde he incluido comentarios acerca de las fuentes indígenas y españolas (Broda, 1970, 1971, 1975).
- 9 *Historia General de las cosas de Nueva España*, 1969, Libro II, cap. I, tomo 1: 159.
- 10 Para la reconstrucción detallada de estos ritos a partir de la información de las fuentes, me remito a mis anteriores publicaciones al respecto (cfr. Broda).
- 11 Sahagún documenta los sacrificios de niños sólo para I *Atlcahualo* y no los menciona en su descripción de IV *Huey toxoztli*. Por otra parte, Durán describe en detalle estos ritos que se celebraban en el Cerro Tláloc. La información de Durán es confirmada por el *Códice Borbónico* (Durán, 1967, vol.1: 82-93; *Códice Borbónico* 1974, lám 24; Broda, 1971: 277-279, 2001b: 296-299, 2004:45).
- 12 Broda, 1971, 1983, 2004a, 2004b, 2008, 2009a, 2013.
- 13 En mis investigaciones he podido demostrar, además, que este vínculo entre los ritos indígenas y el ciclo agrícola fue transferido después de la Conquista al culto de los santos católicos y el calendario cristiano (Broda, 2004b, 2009b, 2013).
- 14 Visita al Cerro Tláloc en octubre 1984, coordinado por S. Iwaniszewski, participaron A. Aveni y L. Maupomé.
- 15 Durán, 1967, t. 1, 8: pp. 82-93; cfr. Broda, 1971, 1991a, 1991b, 2001b; Iwaniszewski, 1994; Morante, 1997.
- 16 Resulta sumamente interesante que Sahagún proporciona en el *Prólogo* al Libro II de la *HG* información detallada acerca de sus informantes –descendientes de la antigua nobleza indígena– que el cronista reunió primero en Tepeapulco y después en el Colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco (*HG* II, *Prólogo*; 1969, t.1: 105-108).
- 17 Broda, 1983, 1991a, 1991b, 2001a, 2001b, 2004a, 2016.
- 18 Proyectos Conacyt 1496-h y 9207 (1991-1993); Broda 1991a, 1991b, 2001a.
- 19 Estas investigaciones beneficiaron mi participación en los años ochenta y a inicios de los noventa en las reuniones del Mesoamerican Research Archive coordinado por David Carrasco, en aquel entonces con sede en Boulder, Colorado. Cfr. Carrasco, 1991; Aveni, 1991; Sullivan, 1991.
- 20 Visita coordinada por J. Broda, con el apoyo de A. Montero y A. Robles, participaron en ella A. Aveni y su grupo de estudiantes de la Universidad de Colgate (cfr. Fig. 18). Se incluye esta foto aquí porque en cierta manera constituye un documento histórico por el importante papel que el reconocido arqueoastrónomo Dr. Anthony Aveni ha desempeñado en la consolidación de los estudios de arqueoastronomía en Mesoamérica.
- 21 La visita de enero de 1988 fue coordinada por mí, participaron en ella, A. Ponce de León, A. Robles y mis alumnos de posgrado. Por otra parte, en junio de 1989 coordiné otra visita con ocasión del Simposio “Aztec Ceremonial Landscapes” organizado por el Mesoamerican Research Archive y el Museo del Templo Mayor que se celebró del 18-24 de junio de 1989 en este museo. En esta última subida al Yohualtécatl participaron el reconocido etnohistoriador

norteamericano E. Calnek (cfr. Fig.22), el arqueoastrónomo A. Aveni, y los historiadores de las religiones L. Sullivan, D. Carrasco y varios otros colegas y alumnos que asistieron al Simposio. Considero esta foto, al igual que la Fig. 18, un testimonio histórico que documenta mis colaboraciones académicas de aquellos años.

- 22 Para mayores detalles me remito a la descripción detallada que ofrezco en Broda, 1991b: 89-92.