

Las *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz

The *Ayauhcalli* in the cycle of the *veintenas* of the solar year. Functions and location of the Mist Houses and its relations with the liturgy of maize

ELENA MAZZETTO Doctora en Antropología, Etnología y Prehistoria por la Universidad Ca' Foscari de Venecia y la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne de París, con la tesis "Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan". Estudiante de Posdoctorado en la Université Libre de Bruxelles. elena.mazzetto@yahoo.it

RESUMEN Este artículo está enfocado en el estudio de los santuarios *ayauhcalli* (casas de niebla) en la liturgia del año solar de los antiguos nahuas. El texto intenta proporcionar por primera vez una visión completa de todos los datos contenidos en las fuentes escritas y pictográficas del siglo XVI, así como conocer el papel litúrgico de estos lugares de culto a través de la reconstrucción de sus espacios y funciones. El segundo objetivo del ensayo es proponer una comparación entre la liturgia de las veintenas de *Etzalcualiztli* y de *Huey Tecuilhuitl*, dos fiestas en las que las casas de niebla desempeñaban un rol significativo.

PALABRAS CLAVE *Ayauhcalli*, espacios sagrados, *Etzalcualiztli*, *Huey Tecuilhuitl*, Tlaloque, Xilonen, Toci.

ABSTRACT This article focuses on the study of the sanctuaries *Ayauhcalli* (Mist Houses) in the liturgy of the solar year of the ancient Nahuas. It attempts to provide a comprehensive view of all data contained in the written and pictorial sources of the sixteenth century, as well as deciphering the liturgical role of these places of worship through a reconstruction of its spaces and functions. The second purpose of the paper suggests a comparison between the liturgy of the *veintenas* of *Etzalcualiztli* and *Huey Tecuilhuitl*, two festivals in which the Mist Houses played a significant role.

KEYWORDS *Ayauhcalli*, sacred spaces, *Etzalcualiztli*, *Huey Tecuilhuitl*, Tlaloque, Xilonen, Toci.

Las *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año solar.

Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz

Elena Mazzetto

El libro dos del *Códice florentino* de Bernardino de Sahagún es quizá nuestra fuente más detallada sobre la liturgia de las fiestas del año solar de los antiguos nahuas.¹ En estos contextos rituales, los informantes indígenas del fraile proporcionan un instrumento de trabajo inigualable para los investigadores de la religión mexicana, es decir, unas descripciones minuciosas de ritos, ceremonias y procesiones cuyo teatro es la antigua isla de México-Tenochtitlan. Estos actos vinculaban entre ellos a los principales espacios sagrados del culto, entre los que encontramos varias menciones de los llamados *ayauhcalli*, literalmente “Casas de niebla”. Aunque la información recopilada por Sahagún es bastante escasa, estos espacios se delinean como lugares vinculados al culto acuático y eran frecuentados por quienes ofrecían esclavos como víctimas para sacrificar, así como efigies de *tzoalli*. Además, se realizaban penitencias, baños rituales, rezos, velaciones, sacrificios y entierros. Se trataba de depósitos rituales para objetos sagrados que se utilizaban durante la liturgia, cuyo poder los volvía peligrosos y por ello necesitaban ser abandonados.

A pesar de la importancia que estos espacios tenían, sólo dos publicaciones tratan, desde perspectivas muy diferentes, sobre estos santuarios.

¹ Agradezco a Guilhem Olivier sus valiosos comentarios y a Sandra Cruz Rivera y Alejandra Contreras Davalos la corrección del texto.

Un breve artículo redactado por Yólotl González Torres en 1972 y publicado en el *Boletín del Instituto de Antropología e Historia*, aborda de manera bastante general la liturgia de las *ayauhcalli*, a través de una recopilación de datos de Sahagún y de algunos pasajes de las obras de Durán y Alvarado Tezozómoc. El otro estudio –aún en prensa– es de Rossend Rovira Morgado en la obra colectiva *Barrios y periferias en las ciudades americanas (siglos XVIII-XXI)*, cuya publicación está a cargo de la Dirección de Estudios Históricos del INAH y del Colegio Mexiquense. Este análisis se enfoca en el estudio de la Ayauhcalco del barrio mexica de Temazcaltitlan, cuya ubicación exacta en el tejido urbano de México-Tenochtitlan permitió al autor, por un lado, destacar el papel que este espacio jugó en el nacimiento del nuevo *altepetl* tenochca cuando los mexicas buscaban la tierra prometida por Huitzilopochtli; y por otro, lo llevó a desarrollar un análisis pertinente sobre la ritualidad que se practicaba en este lugar sagrado.

En otras publicaciones, el estudio de estos santuarios tiene un papel secundario para explicar otros temas de investigación, como el paisaje sagrado del Valle de México y de México-Tenochtitlan (Broda, 1997; Arnold, 2009; Botta, 2004; Rodríguez Figueroa, 2010) o tiene la finalidad de proporcionar una correspondencia hipotética entre el registro arqueológico y las fuentes escritas del siglo xvi (Iwaniszewski, 1986: 261, 263; Grove y Gillespie, 2009: 60).²

En efecto, hay que subrayar la relación tan significativa que existe entre el agua y las ofrendas sagradas que se depositaban en ella, al menos desde el Preclásico tardío y hasta el Posclásico tardío. Esta relación se expresó también en la construcción de altares u oratorios cerca de cuerpos acuáticos.³ Sin embargo, las fuentes coloniales representan aún un mosaico

² La información arqueológica –a lo largo de toda la historia mesoamericana– es bastante abundante y su análisis completo necesitaría un espacio adecuado que sobrepasa los límites cronológicos y metodológicos de este artículo. Para un resumen véase: Declercq (2013: 48-64).

³ Con respecto al registro arqueológico del periodo Posclásico, destaca el análisis realizado por Declercq (2013). El Departamento de Salvamento Arqueológico del INAH ha realizado un rescate para construir el Museo de Sitio de los Reyes, en Coyoacán, en el lugar donde antes se ubicaba el manantial Hueytlílatl. El basamento de la estructura 1, al Este de la antigua fuente, presenta dos etapas constructivas y su fachada está orientada hacia

de información dispersa que necesita ser reorganizado, y cuyos datos todavía no han sido completamente explotados por los investigadores.

Por ello, este artículo presenta las siguientes propuestas y se divide en dos partes. La primera expone información de documentos del siglo xvi (escritos y pictográficos) que no ha sido analizada en su totalidad para este tema. La finalidad es estudiar las *ayauhcalli* como categoría espacial (dónde se edificaban y por qué) y funcional (por su lenguaje ritual y su papel litúrgico). A partir de esta información sugiero una nueva propuesta relativa al concepto de “espacio sagrado” mexicana. También rastrearé los datos necesarios para proponer pistas sobre las diferentes ubicaciones de estos lugares en la capital mexicana. La segunda parte proporciona una propuesta de investigación basada en el estudio completo de los espacios sagrados del ciclo de las veintenas (Mazzetto, 2012). En particular, me centraré en el análisis de la deambulación ritual de la *ixiptla* de la diosa del maíz Xilonen en la fiesta de *Huey Tecuítlhuítl*, lo cual me permitirá proponer una hipótesis sobre la identificación de las etapas de su recorrido como lugares donde se encontraban cuatro casas de niebla.

Esta interpretación reabrirá el debate relativo a las personalidades divinas involucradas en la liturgia de las *ayauhcalli* pues, a partir de la literatura etnográfica, haré énfasis sobre la estrecha relación que estos santuarios guardaban no sólo con los dioses acuáticos, sino también con los seres sobrenaturales vinculados con el ciclo del grano sagrado por antonomasia en toda Mesoamérica: el maíz.

LAS AYAUHCALLI EN LA ORILLA DEL AGUA

La imagen quizá más detallada de estos espacios sagrados se encuentra en la descripción de la veintena de *Etzalcualiztli*. A la medianoche del cuarto día del mes una gran procesión salía de los diferentes *calmecac* para llegar a la laguna y a las cuatro *ayauhcalli* que estaban orientadas hacia los cua-

el manantial. El material asociado a la estructura está formado por restos de cerámica Azteca tardía y restos óseos de nueve individuos, cinco infantes y cuatro adultos. El contexto y la estructura arquitectónica llevan a Declercq (2013: 102-172, 203) a interpretar este hallazgo como un edificio cuyas funciones eran sumamente religiosas y lo identifica como una casa de niebla.

tro rumbos cósmicos (Sahagún, 1989, t. I: 125). Los ministros del culto se quedaban un día en cada una de estas moradas, desnudos y temblorosos, luego se bañaban en el agua imitando a las aves acuáticas. La relación entre este lugar y la dimensión lacustre está ilustrada a través de las palabras pronunciadas por el sacerdote *chalchiuhcuacuilli*, quien describe las *ayauhcalli* como: “el lugar donde se desgarran la serpiente, el lugar donde los mosquitos zumban, el lugar donde el pato se echa afuera, el lugar donde la caña blanca ondea”⁴ (*Coatl ycomocaiian, amoiotl ycaocaiian, atapalcatl ynechiccanaoan, aztapilcuecuetlacaian*) (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXV: 82). Motolinía (1971: 41) explica que los antiguos mexicanos construían cuatro altares, uno frente al otro, alrededor de las fuentes principales. Por esta razón, López Austin (1997: 204) y Saurin (1999: 69) suponen que la casa de Tláloc –dividida en cuatro compartimentos– (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 2011: 29) pudo haber sido el modelo para la edificación de las *ayauhcalli*.

En la fiesta de *Atlcabualo* este santuario era un lugar de vigilia y sacrificio: la noche antes de su muerte, las jóvenes víctimas-*tlaloque* eran llevadas por los sacerdotes a una *ayauhcalli*, llamada *tozocan* (lugar de velación), localizada en la parte occidental del *Tepetzintli*, en la lago Texcoco⁵ y ahí pasaban velando en las horas nocturnas (Sahagún, 1989, t. I: 105-106). Al día siguiente, la víctima llamada *poyahutecatl* encontraba la muerte en el santuario que llevaba el mismo nombre, *poyahutlan*, localizado al Este de la misma isla y definido una vez más como *ayauhcalli* (Sahagún 1989, t. I: 105; Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XX: 43).

En *Tepeilhuitl*, se trataba de un lugar donde se lavaban los soportes de hierba seca (*zacatl*) de las efigies de las montañas. Después de un año, ahí mismo se abandonaban los atavíos de los *tepictoton* (*ibid.*, cap. XXXII: 133; Sahagún 1989, t. I: 156). En la veintena de *Panquetzaliztli*, los propie-

4 Los mexicas asociaban el *atapalcatl* con la temporada de lluvias, ya que anunciaba la llegada de las precipitaciones golpeando el agua con sus alas (Sahagún, 1950-1982, libro XI, cap. II: 36). Asimismo, las cañas *aztapilin* representaban los vegetales vinculados a los Tlaloque, ya que se utilizaban para elaborar los asientos de estos dioses, así como de los númenes terrestres (*ibid.*, libro II, cap. XXV: 79; Mazzetto 2012: 252-262). Cuando no se señala el empleo de otra edición, la traducción del náhuatl es mía.

5 Para ubicar correctamente los lugares mencionados en este artículo, véase el mapa de la figura 1.

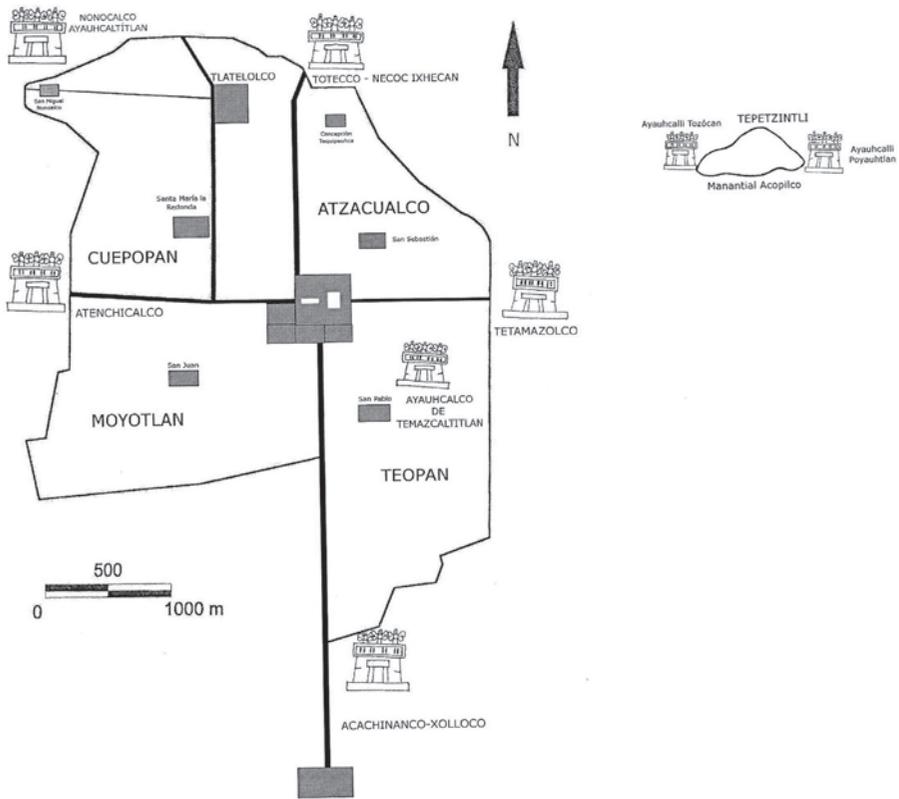


Figura 1. La ubicación de las *Ayauhcalli* en México-Tenochtitlan y en el lago Texcoco. Dibujo de la autora, según el mapa de González Aparicio (1973)

tarios de los esclavos purificados y los viejos de los *calpulli* frecuentaban las *ayauhcalli* para bañarse (*ibid.*, cap. XXXIV: 142). En el momento del ayuno a la honra de Huitzilopochtli, su efigie de *tzoalli* se llevaba a uno de estos santuarios para bañarla ritualmente (*ibid.*, libro III, cap. I: 7). Por fin, en *Atemoztli*, las esteras, la ropa y los recipientes de las efigies-*tepicoton* se abandonaban en las *ayauhcalli* (*ibid.*, libro II, cap. XXXV: 153). Gracias al *Códice florentino* sabemos también que se trataba de un espacio de entierro para los que morían fulminados por enfermedades relacionadas con el agua o a causa del animal *ahuitzotl* (*ibid.*, Libro XI, cap. IV: 68).

La lectura de las ceremonias de *Etzalcualiztli* también permite identificar las *ayauhcalli* con los lugares llamados *inneltiayan tlamacazque*, es

decir “el lugar donde los sacerdotes *tlamacazque* se bañan”. En efecto, es de esta manera que se denominan las casas de niebla en esta veintena (*ibid.*, libro II, cap. XXV: 81).⁶ Ahora bien, esta denominación se emplea varias veces en los documentos sahuaguntinos. En particular, cuando se habla del lugar donde los ministros del culto de la fiesta de *Etzalcualiztli* iban a quitarse la pintura azul –aquella con la que se habían untado la frente para realizar los sacrificios de los *tlaloque* en la cumbre del templo de Tláloc (*ibid.*: 90)–. El locativo *inneltiayan tlamacazque* también se utilizó para describir una alberca llamada *Tezcaapan*, donde iban a bañarse los penitentes que habían realizado algún voto (*ibid.*, Anexo: 185; Sahagún 1989, t. I: 184). Un espacio con el mismo nombre se ubica en el recinto del *Yopico*, el templo de Xipe Tótec. Los *tototectin* se quitaban las pieles de los desollados, llevadas durante veinte días, y se purificaban realizando abluciones, utilizando agua mezclada con harina de maíz (Sahagún 1950-1982, libro II, cap. XXII: 59).

¿Es razonable suponer que todos los lugares denominados *nealtiayan* eran *ayauhcalli*? Los espacios descritos muestran dos puntos comunes. Primero: estaban caracterizados por la presencia del agua. Respecto al templo de *Yopico* y al *Tezcaapan* se trataba de una alberca; mientras que en el mes de *Etzalcualiztli* era un lago. Segundo: estaban reservados a la realización de baños rituales cuyo objetivo era la purificación de la mancha de los penitentes. Se trata de dos atributos que juegan un papel esencial en la identificación de las *ayauhcalli*.

También se debe recordar la existencia de un modelo mítico que describe este espacio. Según los *Anales de Cuauhtitlán* (2011: 41), a medianoche Quetzalcóatl bajaba al estanque llamado *atecpan amochco* (en el palacio de agua, en el estanque). En el libro X del *Códice florentino* encontramos la descripción de la “casa de Quetzalcóatl”. Sahagún relata que: “La casa o oratorio del dicho Quetzalcóatl estaba en medio de un río grande que pasa por allí, por el pueblo de Tulla, y allí tenía su lavatorio el

⁶ El pasaje en náhuatl dice precisamente: “*Auh yn oacito atenco, yn jnnealtiaia tlamacazque: nauhcampa in manca yn ayauhcalli* / Y llegados a la orilla del agua, el lugar donde se bañaban los *tlamacazque*, las casas de niebla se encuentran en las cuatro direcciones cósmicas” (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXV: 81).

dicho Quetzalcóatl, y le llamaban *chalchiuhapan*” (Sahagún 1989, t. II: 651).⁷ La semejanza entre esta descripción y las de los otros pasajes del documento permite identificar claramente estos dos espacios de culto.

Gracias a la información que existe sobre la veintena de *Atlcabualo*, sabemos que probablemente al menos dos de estos santuarios –el *tozocan* y el *poyauhltlan*– se ubicaban al Oeste y al Este del *Tepetzintli* (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XX: 43; Sahagún 1989, t. I: 105). Quizá Sahagún hace referencia a estos lugares de culto cuando dice que: “una idolatría muy solemne se hacía en esta laguna de México, en el lugar que se llama Ayauh-caltitlan, donde dicen que están dos estatuas de piedra grandes. Y cuando se mengua la laguna quedan en seco, y parécense las ofrendas de copal, y de muchas vaxisas quebradas que allí están ofrecidas [...]. Allí también ofrecían corazones de niños y otras cosas” (Sahagún, 1989, t. II: 807).

Hay que señalar que en medio del lugar donde los sacerdotes iban a bañarse durante la fiesta de *Etzalcualiztli*, había unos *cuenmantli*, que eran unos arbustos hincados en la laguna (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXV: 82),⁸ y sabemos que estos *cuenmantli* se fijaban en el *pantitlan*, que era el sumidero del lago Texcoco (*ibid.*, cap. XX: 42, cap. XXV: 89). Considerando la proximidad espacial entre el *Tepetzintli* y el *pantitlan* (*ibid.*, libro I, cap. XXI: 49; Sahagún, 1989, t. I: 130; Alvarado Tezozómoc, 2001, cap. LXXII: 309), la presencia de los *cuenmantli* permitiría suponer que los sacerdotes se bañaban cerca del sumidero y por consiguiente, las *ayauhcalli* mencionadas en el veintena de *Etzalcualiztli* podrían corresponder a los santuarios del *Tepetzintli*. Además, en los doce volúmenes del *Códice florentino*, la palabra *cuenmantli* siempre hace referencia a los árboles que rodeaban el *pantitlan*, excepto en el pasaje que describe los baños de los sacerdotes en el que no se menciona ningún contexto espacial (*ibid.*). A pesar de esta concordancia, en la versión en español de la veintena de *Atemoztli* se hace alusión a “diferentes lugares” en el agua, donde estos

⁷ *Chalchiuhapan* significa “sobre el agua de piedras verdes” o “sobre el agua de jade”.

⁸ Comparto la interpretación propuesta por Rodríguez Figueroa (2010: 122-125), quien considera los *cuenmantli* como los árboles hincados cada año cerca del remolino del *pantitlan*, y no como palos (Anderson y Dibble, *ibid.*; Broda, 1997: 135). Esta interpretación concuerda con el relato de Durán (1984, t. I, cap. VIII: 88-91), relativo a la veintena de *Huey Tozoztli*.

árboles se fijaban. Desafortunadamente, la ubicación no está especificada (Sahagún, 1989, t. I: 168).

Regresando a la fiesta de *Etzalcualiztli*, los informantes indígenas especifican que los sacerdotes realizaban otro baño ritual cuando regresaban por barco al *tetamazolco* (el lugar del sapo de piedra), el embarcadero oriental de México-Tenochtitlan, después de haber echado las ofrendas en el *pantitlan*. ¿Podemos identificar este sitio de baño con una *ayauhcalli*? En este caso su ubicación coincide con un espacio que se encontraba muy cerca del puerto oriental de Tenochtitlan, pues la versión en español del *Códice florentino* dice claramente que los ministros de culto “se bañaban en el mismo lugar” (*ibid.*: 131). Desafortunadamente el empleo de la palabra *atenco* que significa “en la orilla del agua” es una denominación demasiado general, válida para cada edificio situado cerca de un espacio acuático. Sin embargo, en las fuentes coloniales encontramos otras menciones útiles de las *ayauhcalli*, mismas que permitirán construir poco a poco una hipótesis interesante al respecto.

Los informantes de Sahagún (1950-1982, libro XII, cap. XXXII: 92) explican que los habitantes de Tlatelolco tomaban sus barcos en Nonocalco, en Ayauhcallitlan, un barrio de la ciudad situado en la orilla del agua en la extremidad noroeste de la isla. Otro espacio, denominado Ayauhcallitlan se menciona en la *Crónica mexicana* de Alvarado Tezozómoc (2001, cap. LXXI: 304) como parte de la parcialidad de Teopan al, sureste del centro ceremonial de Tenochtitlan cercano al mercado de San Pablo y del *tlaxilacalli* de Huitznáhuac. Caso (1956: 45) piensa que se trata de un charco de agua donde estaba una *ayauhcalli*. Durante los preparativos para la entronización de Motecuhzoma II, Alvarado Tezozómoc (2001, cap. LXXXIV: 365) describe los trabajos de limpieza, y explica que debían realizarse:

en especial adonde se an de hazer los sacrificios de penitencia de sangre, [que] los saçerdotes hazen cada día; y cuenta [en] las partes que ay manantiales y ojos de agua y cuebas de agua, sean guardadas como la de n[uest]ra madre [que] llaman Ayauhcalco (que está agora allí el rrepartidero de çacate y labrado ençima y çegado está la hermita de Sancto Tomas Apóstol), que en estas y otras partes hazen su penitencia y sacrificio los saçerdotes.

Ahora bien, la iglesia de Santo Tomás Apóstol es uno de los templos cuya edificación se realizó en el siglo xvi.⁹ Hoy en día se encuentra en la confluencia de las calles Puente de Santo Tomás, Santo Tomás, Adolfo Gurrión y el Anillo de Circunvalación Eje 1 Oeste. Gracias al estudio de Rovira Morgado (en prensa) es posible ubicar este santuario precisamente en el barrio de Temazcaltitlan, el último lugar al que llegaron las peregrinaciones tenochcas. Fue precisamente en este lugar que descubrieron un manantial sobrenatural, rodeado de cipreses y poblado por animales acuáticos (Alvarado Tezozómoc, 1949: 62-63; Durán, 1984, t. II, cap. IV: 44-45). La *Crónica mexicayotl* (1949: 63) especifica que estas aguas brotaban de dos cuevas: las que salían de la primera se llamaban *tletatl*, *atlatlayan*, mientras que las otras se denominaban *matlatl* y *tozpalatl*.¹⁰ Se trata también del primer lugar elegido para construir un santuario dedicado a Huitzilopochtli, nombrado precisamente *ayaubcalli* (Alvarado Tezozómoc, 1949: 66-67).

La calidad ardiente de las aguas que brotaban de las entrañas de la tierra no es el único elemento ígneo asociado a este santuario puesto que, según el análisis de Rovira Morgado (en prensa), se trataría también del lugar donde se realizó la atadura de años, el ritual del fuego nuevo documentado en el *Mapa de Sigüenza* (Castañeda de la Paz, 2006) y en el *Códice Vaticanus A* (1900, lam. 73). Este dato es muy interesante, ya que en los *Anales de Tlatelolco* (2004: 61-62) se menciona el encendido de un fuego nuevo precisamente en el lugar donde había sido enterrado el cuerpo de Cópil, es decir Acopilco, la fuente de agua caliente que brotaba de las entrañas del *Tepetzintli*, justo donde se encontraba una de las *ayaubcalli*.

Según los datos documentados por Alvarado Tezozómoc (2001, cap. LXXI: 303), las dimensiones de este espacio de culto, localizado donde ahora se encuentra la Iglesia de Santo Tomás, eran importantes, ya que lo define como “templo” y “çerro”, dos denominaciones que el autor emplea

⁹ Rovira Morgado (en prensa) explica que alrededor de 1633, esta pequeña ermita fue reconsagrada y transformada en la Parroquia de San Tomás la Palma.

¹⁰ Estos vocablos se pueden traducir respectivamente como “agua de fuego”, “el lugar del agua encendida”, “agua azul” y “agua amarilla” (Wimmer 2006, s.v. *tletl*; *atl*; *tlatla*; *matlactli*; *toztic*).

habitualmente en las descripciones del Templo Mayor y de otros edificios piramidales del recinto sagrado de México-Tenochtitlan.

Queda claro que la relación existente entre la presencia de un manantial y la erección de un templo que inauguraba la consagración de un nuevo territorio –a través del cumplimiento de un mito de fundación– no es exclusiva de la época mexica. En las *Ocho relaciones* de Chimalpáhin (1998, libro V: 327) Cuahuitzatzin guía a sus chichimecas en búsqueda de un lugar donde construir un altar consagrado a su dios. Mirando varias veces la arena de la ribera, había notado que al amanecer se levantaba una nubecita de fuego en medio de la foresta. Cuando se acercó vio que había allí una “pirámide de los toltecas” –*tzacualli*– detrás de un cerrito, donde brotaba un manantial cuya agua “humeaba”. Una vez más, por consiguiente, tenemos aquí la unión de un elemento acuático e ígneo, representado por esta agua hirviendo brotando de las entrañas de una colina –como en el caso del *Tepetzintli*– cerca del lugar de erección de un espacio de culto.

LAS *AYAUIHCALLI* EN LA CUMBRE DE LAS MONTAÑAS

Si en los documentos sahuaguntinos las casas de niebla son edificios exclusivamente asociados con espacios acuáticos del lago y de los manantiales, en la crónica de Durán se trata de santuarios situados en la cumbre de las montañas. Según el dominico (Durán, 1984, t. I, cap. XVIII: 166), en el cerro llamado *Teocuicani* (cantor divino) había una casa, llamada *ayauhcalli*, donde había una gran efigie de piedra verde, tan preciosa que muchas guerras habían sido desencadenadas con el objetivo de apoderarse de ella. Se ofrendaban a la montaña sacrificios humanos, incienso, comida, *olli* líquido, papel, plumas y vasijas.¹¹

Durán (1984, t. I, cap. XIX: 173-174) dedica también varias páginas a la importancia que guardaba el agua de los manantiales en el universo religioso de los antiguos nahuas. Explica que las fuentes más veneradas

11 Según Grove y Gillespie (2009: 60) esta *ayauhcalli* podría corresponder al altar de época posclásica descubierto en 1972 en el Cerro Chalcatzinco. Otro adoratorio cuadrangular –situado dentro de un estanque, llamado Nahualac, periódicamente inundado en las temporadas de lluvia– se encontró en el volcán Iztaccíhuatl y ha sido interpretado por Iwaniszewski (1986: 259, 261) como una *ayauhcalli*.

por los indígenas eran de dos tipos: las que brotaban a los pies de los cipreses,¹² y aquellas que provenían de los volcanes. Los devotos tenían la costumbre de echar en estas aguas grandes cantidades de joyas y piedras preciosas realizando verdaderas peregrinaciones para llegar a las fuentes más sagradas. Había que acercarse con prudencia a estos espacios liminales de contacto con el universo sobrenatural ya que se trataba de lugares temibles. Existían muchos augurios relativos al contacto con el agua, para cruzarla, para bañarse o mirar su imagen, como en un espejo. A veces el cruzamiento de un río podía provocar el enojo de la “señora de las aguas”, que podía vengarse causando un encuentro no deseado al desafortunado.

Sahagún (1989, t. II: 807-808) nos proporciona dos ejemplos de fuentes situadas en la cumbre de las montañas, mismas que recibían frecuentes ofrendas destinadas a las entidades acuáticas aunque no se definen como *ayauhcalli*. Una se encontraba en la cumbre de un cerro situado cerca del pueblo de Calimanyan, en la provincia de Toluca. El manantial, muy frío, alojaba dones de copal, de papel y de esteras muy pequeñas que podemos identificar como las *aztapilpetlatl*, los asientos de los *tepicoton* (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXXV: 153). Otra fuente se encontraba en Xochimilco y acogía una efigie de piedra situada bajo del agua a la que se ofrecía incienso.

Torquemada (1975-1983, libro II, cap. LXXXVI: 289) explica que se le llamaba *ayauhcalli* al santuario ubicado en la cumbre de la montaña Huixachtécatl donde cada 52 años tenía lugar la ceremonia de encendido del fuego nuevo. En su *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, Chimalpáhin (1991: 99-105) describe la llegada de los olmeca xicallanca xochteca en la cumbre de una pequeña montaña conocida como Amaquemecan. En este lugar, descubrieron una fuente que brotaba de la tierra, que empezaron a adorar, llamándola *chalchihmatlatl* (preciosa agua azul), mientras que la montaña fue denominada Chalchihmomoztli (altar de jade). El templo que había sido construido alrededor del

12 Entre los totonacos todos los objetos utilizados durante los rituales son abandonados cerca de un manantial. Estos lugares están caracterizados por la presencia de un gran árbol que otorga también su nombre a la fuente. La topografía sagrada totonaca, por consiguiente, está caracterizada por la presencia de lugares llamados “agua del zapote”, o “agua de ceiba” (Ichon, 1973: 299).

manantial que brotaba en su interior era consagrado a Chalchiuhtlicue, y sus características recuerdan mucho las de una *ayauhcalli*.

Estudiado a detalle por Broda (1991), el análisis de la literatura antropológica muestra cómo la liturgia relacionada con los santuarios de las montañas se vincula con la tradición indígena según la cual los cerros eran guardianes de los alimentos y reservas de agua, se comunicaban con el mar a través de la presencia en su cumbre, de fuentes o lagunas. Sin abundar exhaustivamente sobre el tema, vale la pena abordar algunos ejemplos.

Los tlapanecos de Malinaltepec, Guerrero, construían pequeños santuarios en la cumbre de las montañas llamados: “casas de lluvia”. En su interior, había un ídolo de piedra que representaba al dios de la tierra cuyo cuerpo estaba enterrado hasta la mitad, de manera que sus entrañas pudieran comunicarse directamente con las semillas y las raíces de las plantas. Esta descripción recuerda el pasaje, sacado de la crónica de Pomar (1941: 15; Broda, 1991: 472), donde se describe la efigie de Tláloc situada en la cumbre del monte homónimo. El autor explica que guardaba sobre su cabeza un recipiente lleno de *olli* líquido y semillas de todo género. Además, al interior del recinto (todavía visible en la actualidad), hay una cueva artificial que se llenaba de agua durante la mayoría del año y por eso daba la idea de entrar en las entrañas de la montaña.¹³ Quizá Pomar (1941: 18) hace alusión a esta cueva cuando dice que los niños sacrificados en este espacio se echaban en una abertura que se encontraba en la proximidad del ídolo. La creencia según la cual ciertas lagunas situadas en la cumbre de las montañas contenían remolinos que comunicaban con el mar está presente entre los chinantecos de Usilia, en Oaxaca. Según esta comunidad, en la cumbre del Cerro Rabón hay varias lagunas pobladas de animales marinos (Weitlaner y Castro, 1973; Broda, 1991: 482-484). En el territorio otomí, “la laguna” representa uno de los espacios sagrados más venerados de la topografía indígena. Concebido como un lago o un estanque, este lugar es habitado por “la sirena”, llamada también “diosa del agua” o “mujer del agua”. Es el destino de numerosas peregrinaciones y los habitantes piden a

13 Entre los nahuas y los totonacos de la Sierra Norte, las cuevas son lugares sagrados que dan acceso a un mundo subterráneo y acuático, de donde brotan los manantiales y de donde los señores del rayo sacan el agua de las nubes (Stresser-Péan, 2005: 405).

la laguna que termine con las sequías, con las precipitaciones torrenciales y la pérdida de las cosechas (Galinier, 1990: 329-332).

En su trabajo sobre los depósitos rituales tlapanecos, Dehouve (2008: 36) analiza el simbolismo de la fuente, el agua que brota de la tierra llamada “madre del agua”. A pesar de su relación evidente con la fertilidad, el agua poseía también otro campo de acción muy importante: el de la purificación que hacía desaparecer la mancha material y espiritual. A los pies de la fuente enterraban los restos de las ofrendas, precisamente todo lo que se consideraba sagrado y peligroso. Los documentos coloniales relativos al Mezquital, en Guerrero, hablan de la existencia de fuentes milagrosas que tenían el poder de curar las heridas de los guerreros. El contacto con el agua tenía un efecto fertilizante de regeneración (Oliver Vega, Muños Enríquez y Moreno Alcántara 2004: 118). Ahora bien, en *Tepeilhuitl*, cuando se bañaban los soportes de hierba seca en la casa de niebla, se especifica que “algunos en el agua que pasaba junto a su casa los lavaban” (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXXII: 131; Sahagún, 1989, t. I: 155). De la misma manera, en el mes de *Panquetzaliztli* se llevaban a cabo baños especiales para los que ofrecían una víctima en las *ayaubcalli* y además, las esposas se bañaban en el agua cerca de su casa (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXXIV: 142; Sahagún, 1989, t. I: 161). También enterraban a la orilla del agua las espigas de maguey utilizadas para el auto sacrificio, lo que corresponde exactamente a lo que hacían sus esposos en las *ayaubcalli*.

La iconografía nos ofrece una visión unívoca de las casas de niebla situadas cerca del agua y en la cumbre de las montañas. El *Códice borbónico* (1991, lám. 24, 25, 32, 35) muestra, en diferentes láminas, un santuario situado en la cumbre de una montaña que ha sido interpretado como una *ayaubcalli* (Paso y Troncoso, 1898: 111; Couch, 1985: 51; Nicholson, 1988; Contel, 2008: 154). En su interior se encuentra Tláloc, a veces acompañado por Chalchiuhtlicue (figura 2a). El techo del edificio, caracterizado por un marco azul con cuatro pequeños rectángulos negros, está decorado de cuatro líneas verticales azules, un símbolo de lluvia que Selser (1990-1998, v. III: 117) considera como una alusión a las precipitaciones provenientes de los cuatro rumbos cósmicos (López Austin y López Luján, 2009: 386-388). Una iconografía muy parecida se encuentra en una de las láminas de los *Primeros memoriales* (Sahagún, 1974, lám. 253v) así como en el *Códice*

Telleriano-Remensis (1899, lám. 36v, 39r); en los dos ejemplos se trata de la decoración del techo del santuario de Tláloc en la cumbre del Templo Mayor (figuras 2b y 2c). El *Códice Mendoza* (1997, lám. 64v) muestra precisamente un templo, situado a la orilla del agua, que ostenta la misma decoración arquitectónica; el comentario dice: “Mezquita nombrada *ayauhcalli*” (figura 2d). Un último ejemplo está representado por el *Plano de papel de maguey* (Castañeda de la Paz, 2008: 393), mismo que representa la parte norte de México-Tenochtitlan (figura 2e). Ahí, un edificio de culto está dibujado cerca de un ojo de agua. El techo de la construcción presenta una vez más los rectángulos azules y almenas que Declercq (2013: 75-76, 185-186) interpreta acertadamente como jarras Tláloc.

Como veremos, hay elementos que parecen confirmar que el culto practicado en las casas de niebla estaba caracterizado por una relación muy estrecha con el ciclo del maíz. Se trata de una constatación lógica, puesto que los *tlaloque* no eran solamente las divinidades del agua, sino también los dueños de la agricultura y del maíz. Este culto coincide con el que se rendía a los santuarios en las montañas, donde estas dos liturgias estaban claramente asociadas (Lesbre, 2001: 326-328).

LAS AYAUHCALLI COMO REPRODUCCIONES DE CUEVAS

Las casas de niebla tenían otra acepción, según la crónica de Durán (1984, t. I, cap. XVI: 155) se trataba también de un cuarto subterráneo que se situaba probablemente a los pies de una pirámide. En la veintena de *Tepeilhuitl/Huey Pachtli*, era el lugar donde se echaba el cuerpo de dos víctimas femeninas, probables personificaciones de montañas. El mismo destino esperaba la *ixiptla* de la diosa Atlatonan que se honraba en el mes de *Ochpaniztli*; su cuerpo, así como sus atavíos, sus esteras y sus vajillas, se echaban en un subterráneo que se encontraba en el templo (*ibid.*, cap. XIV: 137). Aunque Durán no especifica de cual pirámide habla, se puede suponer con base en el carácter acuático y terrestre de las divinidades descritas, que podía tratarse del templo de Tláloc o de otros dioses pluviales.¹⁴

14 Otros subterráneos-cuevas estaban en función también en otros templos, pero no se denominaban *ayauhcalli*. El sótano del Yopico, el Templo de Xipe Tótec, se llamaba

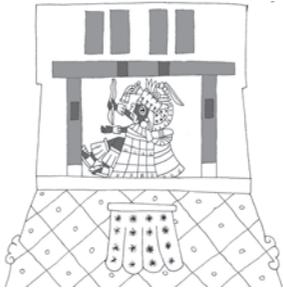


Figura 2a. Tláloc en el santuario-ayauhcalli en la cumbre de una montaña. *Códice borbonico* (1991), lám. 25. Dibujo de la autora.

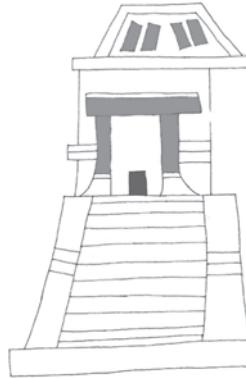


Figura 2b. El santuario de Tláloc en la cumbre del Templo Mayor. *Primeros memoriales* (1974), lám. 253v. Dibujo de la autora.

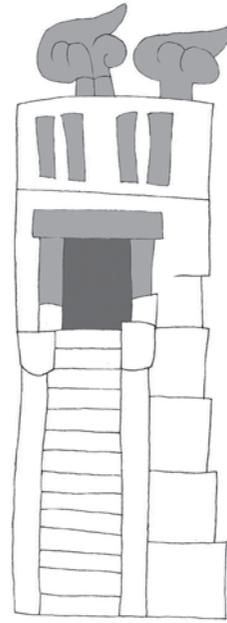


Figura 2c. El santuario de Tláloc en la cumbre del Templo Mayor. *Códice telleriano-remensis* (1899), lám. 36v. Dibujo de la autora.

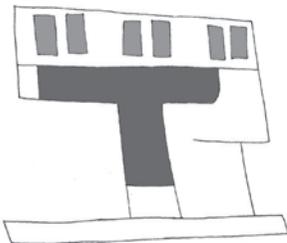


Figura 2d. Ayauhcalli. *Códice Mendoza* (1997), lám. 64v. Dibujo de la autora.

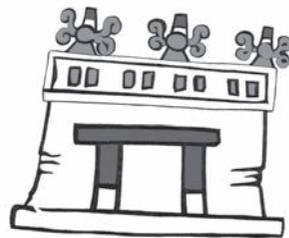


Figura 2e. Santuario con jarras Tláloc ubicado cerca de un ojo de agua. *Plano de papel de maguey*. Dibujo de la autora según Castañeda de la Paz (2008).

Las excavaciones del Proyecto Templo Mayor permitieron el descubrimiento de dos ofrendas situadas abajo de las primeras gradas de la escalera doble de la pirámide de la etapa IVb. La llamada Cámara II, situada del lado norte de Tláloc contenía una gran cantidad de objetos, sobre todo artefactos de piedra verde y material de origen marino. Con base en su localización se interpretó como la fuente de los bienes terrestres. Sus objetos completamente recubiertos de color azul identifican a este lugar como bodega de la fertilidad, manifestación del mundo inferior húmedo, femenino y frío (López Austin y López Luján, 2009: 331-338). Parece claro que para esta categoría de *ayauhcalli* el cuerpo acuático, aparentemente ausente, está representado precisamente por el espacio subterráneo de la pirámide. En efecto se trataba del “cofre que derramaba en el mundo las aguas, los vientos y las semillas invisibles de los seres humanos, de las plantas y de los animales” (*ibid.*: 100-101).

Un ejemplo significativo relativo a un manantial relacionado con una cueva se encuentra en la crónica de la veintena de *Panquetzaliztli*. Cuando los esclavos que representaban las *ixiptla* de los dioses de la corporación de los mercaderes recibían la ropa sacrificial, se bañaban con el agua de una fuente llamada Huitzilatl (el agua del colibrí), este manantial se encontraba en Huitzilopochco, en una cueva (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXXIV: 141). El entierro de los cuerpos de los agredidos por el *ahuitzotl*, o que habían muerto fulminados o por una enfermedad acuática puede también considerarse vinculado a esta acepción de las casas de niebla. Gracias a los ritos previos a los funerales, los cuerpos de los difuntos metamorfoseados en *tlaloque* se convertían a su vez en imágenes de los dioses de la lluvia. Exactamente como las *ixiptla* sacrificadas, los difuntos se enterraban en uno de los accesos al paraíso verde del Tlalocan. Parece evidente que las etapas de utilización del subterráneo mencionado por Durán, son las mismas que las de las *ayauhcalli* situadas en la orilla del agua en la crónica de Sahagún. Recordemos que en las veintenas de *Tepeilhuitl*

Netlatiloyan, “el lugar donde se esconde”. Ahí se ocultaban las pieles de los sacrificados, en el mes de *Tozoztontli* (Sahagún, 1989, t. I: 185). Un subterráneo con el mismo nombre se ubicaba a los pies de la pirámide Xochicalco, donde se enterraban las pieles de las Cihuateteo sacrificadas en *Ochpaniztli* (*ibid.*: 187).

y *Atemoztli*, las esteras, la ropa y las vajillas de los *tepicoton* también se echaban en las *ayauhcalli*. No sorprende descubrir que el cuerpo de la diosa acuática Atlatonan, así como lo de dos posibles diosas de las montañas sufrían el mismo tratamiento ya que también se trataba de *tlaloque-tepicoton*. Esta misma función se atestigua en época contemporánea respecto a los santuarios ubicados en las montañas. En los pueblos nahuas y totonacos de la sierra de Puebla aún se puede ver que al final de cada gran ceremonia, los objetos rituales y aún cargados de poder peligroso que se utilizan se depositan en la cumbre de una montaña llamada “Cerro Tláloc”. En cambio, los totonacos de San Agustín Atlihuacan depositan los restos de las ofrendas, la comida y los accesorios rituales en una cueva llena de agua, llamada Tláloc (Stresser-Péan, 2005: 112-113).

LOS DIOSES DE LAS *AYAUHCALLI* Y LAS INTERPRETACIONES MODERNAS

Varios pasajes en las fuentes mencionan la presencia de una efigie divina en las *ayauhcalli*. En la fiesta de *Panquetzaliztli*, los propietarios de los esclavos dejaban cuatro espinas de maguey como ofrenda. Una era echada en el agua, otra se hincaba en la tierra, mientras que las otras dos se ofrecían al ídolo (Sahagún, 1989, t. I: 161-162). González Torres (1972: 34) ha analizado el canto sagrado del dios Ixcoxauhqui y el pasaje donde se menciona a una diosa llamada “Cihuatontla, habitante de la casa de niebla, de la comarca del agua de lluvia” (Sahagún, 1950-1982, libro II, Anexo: 228; Saurin 1999: 84). Por ello, la investigadora considera que la divinidad de las *ayauhcalli* estaba relacionada con un dios o diosa de los manantiales y con los *tlaloque*, información quizá confirmada por Durán (1984, t. I, cap. XVIII: 166), quien menciona el ídolo de piedra verde venerado en la *ayauhcalli* del *teocuicani*.

Según Seler (1990-1998, v. 3: 257), la diosa patrona de las *ayauhcalli* podía estar emparentada con el dios del fuego,¹⁵ mientras que Graulich

¹⁵ Durante la consagración del Templo Mayor, en 1487, el soberano de Tlacopan, ciudad cuya divinidad patrona era precisamente el dios ígneo, realizó los sacrificios en el templo de Huitznáhuac Ayauhcallitlan, en la parcialidad de Teopan (Alvarado Tezozómoc, 2001, cap. LXXII: 306). Este acontecimiento lleva al investigador a postular una relación entre la casa de niebla y los dioses del fuego.

(1999: 262) considera que Cihuatontli, sacrificada en *Izcalli*, sería la esposa de Xiuhtecuhtli, es decir, Cihuacóatl. En cambio, Saurin (1999: 89) piensa que al parecer el canto acompañaba las ceremonias de *Izcalli*, veintena consagrada a Xiuhtecuhtli. El canto hablaba de la diosa Nancotla-cuehqui, una de las *ixiptla* femeninas sacrificadas durante esta fiesta, y cuya personalidad se vinculaba al ámbito acuático y lunar. Finalmente, según Rovira Morgado (en prensa), la *ayauhcalli* de Temazcaltitlan era esencialmente elegida para el culto de Quetzalcóatl –mismo que había otorgado la *toltequidad* al nuevo *altepetl* mexica– así como de Tláloc y de las diferentes facetas de la personalidad divina de la diosa madre.

Pero ¿cual era la función de las casas de niebla según estos autores? González Torres (1972: 34) considera que estos espacios estaban principalmente relacionados con los baños rituales. Arnold (2009: 127) los describe como lugares fríos y femeninos, dominio por antonomasia de Chalchiuhtlicue. Botta (2004: 152-153) supone –con base en la localización de estos santuarios en la orilla del agua– que tenían una función de “mediación” de la dimensión caótica del lago, a través del simbolismo ordenado de los cuatro rumbos cósmicos. Rovira Morgado (en prensa) define la *ayauhcalli* del barrio de Temazcaltitlan como un “punto de paso”, donde se había manifestado la voluntad divina y donde se realizaron ritos iniciáticos, a través de una purificación colectiva que había marcado el final de la etapa de las peregrinaciones y el comienzo de la nueva era mexica. Este baño era apto para preparar a la comunidad a tomar conciencia de la fundación del nuevo *altepetl*. Finalmente, Rodríguez Figueroa (2010: 207) llama la atención sobre su papel de espacio-umbral, ya que durante el mes de *Atlcahualo*, las jóvenes víctimas se transformaban en *tlaloque* a través de la velación y del ritual durante el cual se vestían como estas divinidades.

En efecto, la connotación de espacio-umbral también se puede aplicar a los ritos de purificación. El agua utilizada para los baños rituales marcaba una separación, el pasaje de una condición a otra. Después de esta ceremonia, las efigies estaban listas para ser vestidas, ornadas y oficialmente presentadas en público. En el mes de *Etzalcualiztli*, los sacerdotes también perdían la carga sagrada acumulada después de haber representado a las entidades sacrificadoras *huixtotin*. En esta veintena, el *tlenamacac* y los *tlamacazque* se quitaban la pintura azul llamada *texotli*, que cubría su frente en el agua

de las *ayauhcalli*. Los ministros del culto se untaban la cara con este color dos veces. La primera vez se trataba de un rito exclusivo del *tlenamacac*, antes de llegar al Toteco donde se castigaba a los sacerdotes culpables (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXV: 85). La segunda vez, hacían lo mismo el *tlenamacac* y los *tlamacazque* antes de llegar al Tlalocan para realizar las ceremonias que precedían los sacrificios de los representantes de los *tlaloque* (*ibid.*: 87). Los informantes de Sahagún explican claramente que gracias al maquillaje con *texotli* estos ministros tomaban el aspecto de *huixtotin*, las entidades acuáticas similares a la diosa de la sal, Huitxocíhuatl.¹⁶ Con estas características, los sacerdotes castigaban a los culpables y sacrificaban víctimas en la cumbre del Templo Mayor (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXV: 86-87). El acto de quitar esta pintura acuática se puede leer como un rito cuya finalidad era liberarse de la carga peligrosa acumulada durante la encarnación de *huixtotin* castigadores y sacrificadores, como un regreso a la dimensión humana. Una lógica muy parecida está presente con respecto a los *tototectin*, los individuos que habían vestido las pieles de los desollados durante los veinte días de *Tozoztonli* y que se bañaban en el templo de Yopico, en el lugar llamado *innealtiayan*. Sus cuerpos eran golpeados con agua mezclada con harina de maíz para quitar la grasa de la piel que se formaba durante el periodo de penitencia. Si la piel era una representación de la mancha espiritual, también era un atributo cuya carga había transformado los individuos en *xipeme*, simulacros vivientes de Nuestro Señor el Desollado. Por ello, quitarse esta carga sagrada y sumamente peligrosa pedía sin duda un rito tan poderoso como lo que había permitido su adquisición (Graulich, 1999: 139-142, 312-313).

LAS CASAS DE NIEBLA Y LA LITURGIA DEL MAÍZ

La crónica de la fiesta de *Huey Tecuílhuítl* proporciona una descripción detallada de un recorrido ceremonial realizado por la joven diosa-mazor-

¹⁶ Según los estudios realizados por Dupey García (2010, v. II: 244, 438-443), se trataba probablemente de un pigmento azul artificial obtenido de la tintura de una base mineral con un colorante vegetal. Las entidades sobrenaturales de los antiguos nahuas cuyo cuerpo estaba untado con esta pintura pertenecían a la dimensión pluvial y acuática o, por lo menos, guardaban una estrecha relación con el agua.

ca Xilonen, llamado *tlayahualoliztli* (dar la vuelta). Se trataba de una procesión circular en sentido contrario a las manecillas del reloj.¹⁷ La *ixiptla* llegaba a cuatro lugares arenosos de la ciudad de Tenochtitlan, todos localizados a la orilla del agua y orientados hacia los cuatro rumbos cósmicos, donde realizaba un ritual llamado *xalaquia*, nombre traducido como “entrada en la arena”.¹⁸ Este rito tenía lugar al atardecer en la vigilia del sacrificio y los protagonistas eran los esclavos purificados que representaban las montañas –o los *amatetehuitl*– en *Cuahuitl Ehua*, Xilonen en *Huey Tecuilhuitl* y Mixcóatl en *Quecholli*, los dioses de los mercaderes en *Panquetzaliztli* y los Xiuhtecuhtli de cuatro colores en *Izcalli*. Gracias a las aportaciones de los investigadores (Dibble, 1980: 201; Rodríguez Figueroa, 2010: 110), es posible reconstruir las principales etapas de este rito: el *tlenamaquiliztli*, es decir, la ofrenda de incienso y eventualmente la subida a la cumbre de una pirámide, una procesión *tlayahualoliztli* alrededor de la piedra de los sacrificios o de un edificio y la consiguiente dispersión de las víctimas que velaban la noche antes de su muerte. Además, se hacía durante la mitad decreciente del día, entre la tarde y la puesta del sol. Sin pretender ser exhaustivos sobre un ritual que aún no ha sido completamente explicado, es importante señalar que la presencia –real o metafórica– de la arena en este ritual ha llevado la mayoría de los investigadores a postular

17 En la dimensión litúrgica mexicana este desplazamiento podía representar una procesión o una danza, aunque la distinción entre estas dos categorías es a menudo compleja (Mazzetto, 2012: 674-676). En su acepción de procesión, se efectuaba alrededor de toda la isla –como en *Huey Tecuilhuitl*– así como alrededor del patio de un templo (Sahagún, 1950-1982, Libro II, cap. XXIV: 72), del mercado (*ibid.*, cap. XXX: 119), de una pirámide o santuario (*ibid.*, Anexo: 192), del *techcatl* o del *temalacatl* (*ibid.*, cap. XXXIV: 144) y del hogar doméstico (*ibid.*: 143). Su realización al amanecer o a la puesta del sol se vincula con el contexto sacrificial, antes de la muerte de las víctimas. Los protagonistas eran las *ixiptla* acompañadas de su cortejo de sacerdotes o los cautivos votados al sacrificio. Estas procesiones son un elemento constante en la vida ritual de las comunidades indígenas contemporáneas y han sido vinculadas con dos fenómenos fundamentales: el movimiento helicoidal de las fuerzas sobrenaturales que generaron el tiempo (López Austin, 1980: 66-68) y la imitación del movimiento del sol (Dehouve, 2011: 188). Aunque es imposible abordar aquí una bibliografía completa, invito a la consulta de Bricker (1992), Lupo (1995) y Figuerola Pujol (2011).

18 Esta palabra está formada por el verbo *aqui* (entrar, penetrar), y *xalli* (arena). Molina (2008, lam. n. 7r) traduce el verbo *aquia* con “meter”. Según Siméon (1963: 690), *xalaquia* sería el nombre que se daba a la esclava que representaba a Xilonen, la vigilia de su muerte. Wimmer (2006, s.v. *xalaquia*) traduce con “faire entrer dans le sable”.

su relación estrecha con la entrada de las víctimas en el paraíso del dios de la lluvia: el Tlalocan.¹⁹ El pasaje sacado de Sahagún es el siguiente:

Llevábanla [las mujeres] enmedio a ofrecer incienso a cuatro partes. Esta ofrenda hacía a la tarde antes que muriese. A esta ofrenda llamaban xalaquia, porque el día siguiente había de morir. El uno destes lugares se llama Tetamazolco; el otro se llama Nécoc Ixecan; el otro se llama Atenchicalcan; el cuarto se llama Xoloco. Estos cuatro lugares donde ofrecían era en reverencia de los cuatro caracteres de la cuenta de los años. El primero se llaman ácatl, que quiere decir “caña”. El segundo se llama técpatl, que quiere decir “pedernal”, como hierro de lanza. El tercero se llama calli, que quiere decir “casa”. El cuarto se llama tochtli, que quiere decir “conejo”. Con estos cuatro caracteres, andando alrededor hasta que cada uno dellos tuviese trece años, contaban la cuenta de los años hasta cincuenta y dos (Sahagún, 1989, t. I: 138).

En el contexto ritual de *Huey Tecuilhuitl* la acción de “dar la vuelta” no se vincula sólo con la dimensión espacial, sino también con la temporal. En efecto, en el *Códice florentino* el verbo *tlayahualoa* se emplea solamen-

19 Seler (1899: 73-74, citado en Graulich, 1999: 290) considera el *xalaquia* como una expresión técnica para describir la última aparición pública de las víctimas, antes de su muerte. Brotherston (1974: 309) vincula el simbolismo de este espacio con el Tlalocan, puesto que al parecer este paraíso se denomina *xalli itepeuhyan*, es decir “el lugar donde se derrama la arena” en el canto sagrado de Yacatecuhtli (*ibid.*; Garibay, 1958: 202). Graulich (1999: 290-291) también subraya la relación entre la arena y el paraíso acuático, a través del análisis de la crónica de Durán (1984, t. II, cap. XXVII: 222) donde Colhuacan es una montaña hecha de arena que permitía guardar la juventud y volverse inmortal. El *xalaquia* sería una acción metafórica cuyo objetivo era demostrar que las víctimas estaban listas para penetrar en el mundo de las divinidades pluviales. El *xalaquia* nunca involucraba a los cautivos de guerra –cuyo destino post-mortem era el firmamento de los guerreros del sol– sino que estaba reservado a una sola categoría de víctimas, las *ixiptla*. Heyden (2002: 191-192) establece una relación entre la arena del rito y las capas arenosas de varias ofrendas en el Templo Mayor de Tenochtitlan. La arena tenía el objetivo de abrir un pasaje del mundo de los vivos al mundo de los difuntos. Según López Austin y López Luján (2009: 307-308), el *xalaquia* tenía lugar en el Coaxalpan del Templo Mayor. Este espacio representaba una proyección de la abertura inferior de la Montaña Sagrada, un acceso de donde brotaban los manantiales que simbolizaban la riqueza vegetal del mundo subterráneo.

te en dos contextos: la descripción de la rotación cíclica del tiempo y la descripción del movimiento realizado por el sol (Sahagún, 1950-1982, libro VII, cap. II: 6; cap. VII: 21; cap. IX: 25). Por ello, según Graulich (1999: 387), la *ixiptla* llegaba metafóricamente a los cuatro rumbos del mundo donde se situaban los cargadores del cielo; Xilonen vigilaba la sucesión de los cuatro cargadores del año para el comienzo positivo del nuevo ciclo anual. Según Dehouve (2011: 189), su viaje tenía una dimensión temporal de cuatro años, ya que imitaba el trabajo de los cuatro cargadores del año. Su recorrido en el espacio permitía la realización de un cosmograma. Las características de estas cuatro estaciones llevan a proponer su identificación con las cuatro *ayauhcalli* mencionadas en *Etzalcualiztli* igualmente orientadas hacia los cuatro rumbos del universo. Con el objetivo de aclarar esta hipótesis se analizan a continuación, los cuatro lugares involucrados en el rito de la “entrada en la arena”.

EL TETAMAZOLCO

La primera etapa de la procesión de Xilonen relacionada con el signo *Ácatl* y el Este, era un lugar que ya se he encontrado en el análisis de las casas de niebla. Se trata del “lugar del sapo de piedra”, un embarcadero ubicado en la orilla oriental de la isla de Tenochtitlan al final de la calzada que salía del centro ceremonial de la capital, ubicado donde hoy se encuentran las calles República de Guatemala y Miguel Negrete. Si en *Huey Tecuílhuítl* se trata del lugar de realización de la “entrada en la arena”, en *Etzalcualiztli* es donde los sacerdotes se bañaban de regreso del *pantitlan*, y donde se castigaban a los ministros del culto que no habían respetado el ayuno hundiéndolos en el agua. La disposición del espacio del Tetamazolco puede ser reconstruida –al menos de manera parcial– gracias a la información recopilada por Sahagún. La “entrada en la arena” presupone la realización de una procesión alrededor de un edificio –como veremos en el caso de *Cuahuitl Ehua*– o alrededor de la piedra de los sacrificios. Por consiguiente, es probable que el Tetamazolco haya sido dotado de un santuario sobre una pirámide –estructura que hospedaba un *techcatl*– o de un oratorio; a su alrededor se realizaba el *tlayahualoliztli*. Hay que añadir también la presencia de una alberca o de un sistema de comunicación entre el

edificio y la laguna, donde los sacerdotes realizaban abluciones rituales. Finalmente, Sahagún explica que también se realizaba una ofrenda de incienso. Este ritual tenía lugar en los templos, en sus patios y en las casas (Sahagún, 1950-1982, libro II, Anexo: 194-195; Sahagún, 1989, t. I: 189). Por lo que es posible que el Tetamazolco haya sido dotado también de un patio interno, de una hoguera y de una efigie, en frente de la cual tenía lugar el *tlenamaquiliztli*. En la lámina 46r del *Códice florentino* (1979, t. I, libro II) está representado el baño de los sacerdotes en las aguas del lago, así como una piedra coronada por un sapo, el glifo del Tetamazolco (figura 3). Aunque González Torres (1972: 33) no identifica este glifo, interpreta la imagen como una *ayauhcalli*. La unión del glifo y de la actividad ritual de ablución parece confirmar la presencia de una casa de niebla cerca de este embarcadero oriental.

Con respecto a su ubicación, Lombardo de Ruiz (1973: 137-138) lo identifica como la actual iglesia de San Lázaro; sin embargo, los documentos del siglo XVI explican que, antes de ser erigida en el área oriental de la ciudad en 1572, la iglesia de San Lázaro tenía otro emplazamiento. Este lugar estaba cerca del hospital destinado a acoger a los enfermos de lepra y había sido construido entre 1521 y 1524, luego se destruyó y se edificó otra vez en 1528 (Sánchez Uriarte, 2010: 82-83). Por lo que la actual iglesia de San Lázaro no puede representar una superposición estructural del Tetamazolco de la época mexicana.²⁰

EL NECOC IXHECAN

Desafortunadamente los datos son muy escasos respecto a la segunda estación de la *ixiptla* de Xilonen relacionada con el signo *tecpatl* y con el Norte. Este nombre ha sido traducido por Dibble (1980: 198) como “el lugar que tiene caras de dos lados”, mientras que la traducción de Wimmer (2006, *s.v. ixhe; necoc*) es “el lugar que tiene ojos –o nudos– de dos lados”. Dibble (1980: 198-199) propone dos emplazamientos: la intersección de la calzada norte de la ciudad con la acequia Tlazontlalli que dividía

²⁰ Agradezco a Rossend Rovira Morgado haberme señalado este pasaje en el artículo de Sánchez Uriarte.



Figura 3. Los sacerdotes realizando abluciones rituales en Tetamazolco.
Códice florentino (1979, t. I, Libro 2, lám. n. 46r). Dibujo de la autora.

Tenochtitlan de Tlatelolco, o el lugar de la bifurcación de la calzada norte para llegar a Tlacopan y Tenayuca en territorio tlatelolca.

En este artículo identifiqué el Necoc Ixhecan con el Totecco, un lugar de culto consagrado a Xipe Tótec y a los *tlaloque*, visitado en las veintenas de *Tlacaxipehualiztli* y *Etzalcualiztli* y ubicado en la orilla de la laguna, al Noreste de la isla. Llamado también Totectzontecotitlan,²¹ hospedaba una efigie de piedra de Nuestro Señor el Desollado (Sahagún, 1950-1982, libro I, cap. XVIII: 39, libro IX, cap. XV: 70). En *Tlacaxipehualiztli*, se trataba del lugar donde terminaba la escaramuza entre guerreros y *xipeme*, empezada en el recinto del Yopico. En *Etzalcualiztli* era un lugar donde –como el Tetamazolco– los sacerdotes que no habían respetado el ayuno por Tláloc eran hundidos en la laguna. El examen de varios pasajes del libro XII del *Códice florentino* permitió a Carlos González (2011: 122-125) ubicar correctamente este lugar de culto. Ahí tuvieron lugar algunas batallas entre mexicas y españoles antes de la caída final de la ciudad. Estaba

21 Este nombre se tradujo como el “lugar de los cráneos del dios” por Seler (1963, v. I: 129), aunque la traducción más acertada sería más bien: “cerca de los cráneos de nuestro señor”.

situado cerca de la iglesia de la Concepción, en el barrio tlattelolca de Amáxac y estaba dotado, a su vez, de un embarcadero (Sahagún, 1950-1982, libro XII, cap. XXXVIII: 113, 116; Sahagún, 1989, t. II: 856).

EL ATENCHICALCAN

Este nombre se tradujo como a “la orilla del chichical” por Caso (1956: 17), aunque resulta más correcto “en el lugar del amaranto de la orilla del río” (Dehouve, comunicación personal). Una vez más se trata de un lugar situado a la orilla de la laguna, pues los informantes de Sahagún subrayan que aquí “brotaba el agua”. Estaba vinculado con el signo *calli* y con el Oeste. En la lista de los ministros del culto, Sahagún menciona a la sacerdotisa *cihuacuacuilli*, cuyo papel era reunir todas las ofrendas que se necesitaban en el Atenchicalco para la fiesta de la diosa Toci (Sahagún, 1950-1982, libro II, Anexo: 211). Otra sacerdotisa, la *Iztac cihuatl cihuacuacuilli*, disponía que se hiciera el barrido de los espacios y que se encendieran los fuegos en este “cu” (Sahagún, 1989, t. I: 195). Hay que subrayar que este ministro de culto lleva el nombre de una de las montañas del Valle de México. El Iztaccíhuatl se festejaba bajo la forma de uno de los Tepictoton, en *Atemoztli* (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXXV: 152). En el libro XI del *Códice florentino*, Atenchicalco es el nombre de la tercera acequia de la calzada oeste de Tenochtitlan, la que llevaba a Tlacopan, la cual cruzaron los españoles al momento de su salida de la ciudad (*ibid.*, libro XII, cap. XXIV: 67).²²

EL XOLLOCO

Este espacio sagrado estaba vinculado con el signo *tochtli* y con el Sur. Como menciona Alcocer (1935: 103-104), las fuentes hablan de la existencia de cuatro lugares diferentes denominados Xollocó en Tenochtitlan. Se trata de la fortificación de Acachinanco, de un puente, de una acequia y del *tlaxilacalli*, todos situados sobre la calzada de Iztapalapa. En efecto,

²² Alfonso Caso (1956: 16-17) considera que las tres últimas acequias debían estar situadas en el área formada por San Juan de Letrán y Zarco.

un espacio con el mismo nombre, cuyo significado es “el lugar de Xolotl”, se menciona como lugar del encuentro de Motecuhzoma y Cortés. Estaba situado en la periferia de México (Sahagún, 1950-1982, libro VIII, cap. VII: 22), en la calzada que llegaba a Tenochtitlan desde el Sur (*ibid.*, libro IX, cap. XIV: 64). Los españoles combatieron en el lugar llamado Xoloco, donde estaba una barrera que ellos destruyeron con sus mosquetes (*ibid.*, libro XII, cap. XXX: 86).

Desde un punto de vista espacial, el Xoloco precedía el Huitzílán situado cerca de donde se encuentra la iglesia de San Pablo, nueva etapa de las escaramuzas entre mexicas y españoles (*Anales de Tlatelolco*, 2004: 107). Según la versión en español del *Códice florentino*, un lugar llamado Xoloco coincidía con el espacio ocupado por la iglesia de San Antonio situada cerca de las “casas de Alvarado”, en el camino que unía Tenochtitlan a los territorios meridionales del Valle de México (Sahagún, 1989, t. I: 847). En cambio, según la *Crónica mexicana* (2001, cap. XIX: 106), el nombre México Xoloco se utiliza para hacer referencia a toda la calzada meridional de la ciudad. En el contexto relativo a la entrada de los cautivos de guerra en el recinto sagrado –reunidos en este espacio– este acceso meridional está vinculado de manera indiferente a los lugares nombrados Acachinanco, Macuiltonpilco, Xoloco y Tocitlan (*ibid.*, cap. LXXII: 302; cap. LXXIX: 339; cap. LXXXVII: 376; cap. XCIV: 403; cap. XCVIII: 421, cap. CII: 438). Acachinanco era una fortificación situada a la extremidad meridional de la calzada de Iztapalapa, de la que Cortés (1999: 89; Alcocer, 1935: 103) dejó una descripción detallada. Estaba ubicada a media legua del cuerpo de la ciudad y su estructura estaba formada por dos torres, rodeadas de muros altos. Estaba decorada con almenas y dotada de dos puertas, una para la entrada y una para la salida de la ciudad. En el mismo lugar el marqués del Valle situó también dos “torres de sus ídolos, pequeñas, que estaban cercadas con su cerca baja [...]” (Cortés, 1970: 160-161).²³

¿Cómo identificar entonces el Xoloco mencionado en la liturgia de *Huey Tecuítlhuítl*? Gracias al análisis de los tres espacios precedentes, se

²³ Esta fortificación se ubicaba unos diez metros antes del cruce formado por la Calzada de Tlalpan y Viaducto (González Aparicio, 1973: 68-71).

intuye que se trataba posiblemente de un lugar a la orilla del agua y probablemente dotado de un embarcadero, por lo que se identifica de manera hipotética la cuarta estación de Xilonen con la fortificación de Acachinanco. Esta interpretación había sido propuesta por Graulich (1999: 386), aunque sin proporcionar una explicación al respecto. Se trata del único lugar que estaba dotado –exactamente como el Tetamazolco y el Totecco– de una dársena. Los informantes de Sahagún mencionan Macuiltlapilco como lugar de reunión de los barcos de los habitantes de Tenochtitlan (Sahagún, 1989, t. II: 847; Sahagún, 1950-1982, libro XII, cap. XXIV: 67), mientras que Alvarado Tezozómoc (2001, cap. XCI: 390) y Durán (1984, t. II, cap. IV: 423) describen precisamente la existencia de un puerto cerca de Acachinanco (Lugo Ramírez, 2007: 33).

LA “ENTRADA EN LA ARENA” Y LAS *AYAUIHCALLI*

Una vez establecido el cuadro general de estos cuatro espacios acuáticos es posible proponer una hipótesis relativa a su utilización litúrgica. La estructura del espacio de estos cuatro lugares estaba basada en las cuatro direcciones cósmicas. Cabe señalar que el mismo arreglo se encuentra precisamente en la descripción de las cuatro *ayauihcalli* que frecuentaban los ministros de culto en la veintena de *Etzalcualiztli*. Con base en los datos recolectados ¿es posible proponer una identificación? Esta reflexión nace de las profundas analogías entre el espacio del Tetamazolco y lo del Totecco en la sexta veintena del año solar. Su análisis permite sacar un modelo común.

El Tetamazolco estaba situado en la orilla del agua, característica particular de las *ayauihcalli*, y estaba dotado de un embarcadero. Se trataba también de un lugar de baños rituales de los sacerdotes, lo que coincide perfectamente con las funciones litúrgicas de las Casas de Niebla. Además, ahí se realizaban también puniciones severas, cuando los ministros del culto que no habían respetado el ayuno eran sumergidos en el agua (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXV: 90). El “lugar del sapo de piedra” era también un espacio donde se realizaba el *Xalacqua*, cuyas etapas preveían una procesión *tlayahualoliztli*.

Una mirada a las actividades relacionadas con el Totecco –identificado como el Necoc Ixhecan– otorga una situación parecida, puesto que estos

dos espacios comparten tres de los cuatro elementos que acabamos de mencionar. El Toteco también se situaba cerca del agua; se trataba de un embarcadero, de un lugar de culto consagrado a los *tlaloque* y a Xipe Tótec, teatro de la punición de los religiosos culpables.

No hay suficientes datos respecto al Atenchicalcan, sin embargo, el análisis del Xollocó ayuda a enfocar el análisis sobre los elementos comunes a estos dos espacios. Este lugar estaba a la orilla del lago y estaba dotado de un embarcadero. Con base en las analogías existentes entre el Xollocó y otro espacio sagrado descrito en los documentos de Sahagún, el edificio 74 de la lista del Anexo del libro II, llamado Atempan, “en la orilla del agua”, es posible considerar este acceso meridional como el teatro de una procesión *tlayahualoliztli* realizada en el marco del rito pre-sacrificial del *Xalacquaia*. En efecto, la versión en náhuatl explica que en el Atempan se reunían los niños, llamados *tlacateteuhti*, que iban a ser sacrificados. Una vez reunidos, los llevaban en procesión *tlayahualoliztli* encima de literas. Luego se dispersaban y cada uno era llevado al lugar de su muerte (Sahagún, 1950-1982, libro II, Anexo: 192). La versión en español añade que se trataba de una “casa”, y que los niños compartían esta morada con los *xixioti*, que eran los enfermos de lepra o sarna que se sacrificaban a la honra de las divinidades acuáticas (Sahagún, 1989, t. I: 188).

A partir de una hipótesis que sostuve en mi tesis (Mazzetto, 2012: 434-458), propongo considerar el Atempan como un lugar a proximidad espacial –o identificado con– el Tocititlan, el santuario de la diosa Toci, festejada en el mes del Barrido. Localizado cerca de Acachinanco, el Tocititlan-Atempan, cuya etimología nos remite una vez más a las orillas lacustres de Tenochtitlan, se menciona en el *Códice florentino* como un espacio donde se realizaban ritos en honor a la Madre de los dioses y de los *tlaloque* (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXX: 112; Anexo: 192).

En la descripción de la veintena de *Cuahuitl Ehua* contenida en los *Primeros memoriales* hay un espacio que presenta varias características comunes con el Atempan donde se realizaba un rito llamado *Teteuhxalacquaiztli*, una variación del *Xalacquaia*. Esta ceremonia tenía lugar a la puesta del sol, cuando la gente se reunía en el patio del templo llevando sus *amatetehuítli*. Los sacerdotes de Tláloc guiaban la procesión y todos cargaban sobre las hombros los papeles untados con *olli* (Sahagún, 1974: 21).

Rodríguez Figueroa (2010: 110-112) identifica de manera hipotética este espacio con el Atempan, con base en las afinidades existentes entre estos dos espacios.

El Atempan era el lugar donde, antes de la muerte, se reunían no solamente los *amatetehuítl* –citados en los *Primeros memoriales*– sino también las pequeñas víctimas consagradas a los *tlaloque*. Los dos eran lugares de reunión de las víctimas y de realización del *tlayahualoliztli*. Además, si en el edificio de los *Primeros memoriales* se realizaba la “entrada en la arena”, en el Atempan tenía lugar la dispersión de las víctimas después de la procesión *tlayahualoliztli*. Es un elemento típico de la secuencia ritual del *Xalacua*. El hecho de que las víctimas hayan sido llevadas a los lugares de sacrificio, entre los que había el *Tepetzintli* y el *pantitlan*, permite suponer que este rito tenía lugar cerca de un embarcadero, en este caso, de Acachinanco. Con base en estos datos, la hipótesis según la cual los cuatro lugares donde Xilonen “entraba en la arena” se caracterizaban por la presencia de una casa de niebla no parece descabellada. En cambio, otorga una nueva coherencia al culto que se realizaba en estos espacios sagrados.

Las personalidades divinas vinculadas a la liturgia de estos cuatro espacios estaban relacionadas con el culto de la diosa madre en su aspecto telúrico y vegetal, así como con la dimensión acuática, y confirman esta interpretación. Los seres sobrenaturales asociados al Tetamazolco eran los *tlaloque* y la diosa del maíz Xilonen. En el caso del Totecco, sabemos que se trataba de los *tlaloque* y también de Xipe Tótec. El elemento común entre estas divinidades es claramente el maíz (González González, 2011: 301-303).²⁴ Hay que recordar que el Totecco era frecuentado por los *xipeme*, individuos entre los que se encontraban los *xixioti*. Ahora bien, éstos estaban también encerrados –como las otras pequeñas víctimas acuáticas– en el Atempan. El maíz estaba al centro de la liturgia purificadora

24 González González había señalado la relación entre Xipe Tótec y los *tlaloque*, es decir el patrocinio de las enfermedades de los ojos y de la piel y la representación del dios desollado llevando anteojeras del dios de la lluvia en la lámina 33 del *Códice Nuttall* (1992). Según Torquemada (1975-1983, libro X, cap. XII: 368), las ceremonias de *Tozozontli* se realizaban a la honra de Xipe Tótec y de Tláloc, y en el *Calendario Tovar* (Kubler y Gibson, 1951: 22) la grasa vertida de la piel del cautivo colgada en el templo, se consideraba un poderoso instrumento de adivinación ya que permitía conocer el curso de la temporada de lluvia.

que se realizaba en el Yopico durante la fiesta de *Tozoztontli*, ya que para que los *xipeme* se quitaran del cuerpo la grasa dejada por la piel desollada se usaba harina de maíz. Este rito se realizaba en el lugar llamado *innealtiayan*, cuya relación con las *ayauhcalli* ya ha sido analizada.

Además, bajo su aspecto de Necoc Ixhecan, el Toteco estaba involucrado en los ritos dedicados a Xilonen y se trataba del lugar “que tiene una cara de los dos lados”. Este detalle remite a la máscara utilizada por los sacerdotes que se vestían con los atavíos de Ilamatecuhtli, en *Títitl*. Los informantes de Sahagún relatan que la *ixiptla* llevaba una máscara que miraba hacia dos direcciones (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXXVI: 156). Ilamatecuhtli representaba el aspecto viejo de la diosa tierra, y se confundía con Cihuacóatl. Esta diosa era festejada junto con Xilonen en *Huey Tecuítluhtl*. Xipe Tótec, en cambio, preside esta misma veintena en el *Códice borbónico* (1991, pl. núm. 27). Con respecto a Atenchicalcan, su liturgia estaba consagrada a la Madre de los dioses y a Xilonen. Sin embargo, el título de la sacerdotisa encargada del culto, la *iztac cihuatl cihuacuaculli* refleja la importancia atribuida a las entidades sobrenaturales de las montañas y del agua.

Finalmente, el Xoloco-Atempan era un espacio de culto donde se honoraban a Toci y a los *tlaloque*. Ahí también se reunían las víctimas entre las que se encontraban, una vez más, los *xixioti*, individuos claramente vinculados con la liturgia del maíz y del agua.²⁵ En los cuatro espacios analizados encontramos el culto relacionado con la tierra, el agua y el maíz, que es el mismo esquema relativo al simbolismo de las *ayauhcalli*. Además, el valor atribuido a los ritos a la honra de la diosa joven del maíz, Xilonen, parece confirmar que la dimensión vegetal estaba presente tanto en la utilización de las Casas de Niebla en época mexicana, como en la tradición indígena contemporánea. Esta reflexión lleva a considerar la interpretación propuesta por Botta (2004: 151, 153), quien dice que uno de los rituales fundamentales llevados a cabo durante la frecuentación de las *ayauhcalli* en *Etzalcualiztli* era la reorganización del espacio,

25 Por ello también los encontramos entre las víctimas sacrificadas en el edificio 28 de la lista de Sahagún, el Cinteopan, santuario del Cintéotl blanco (Sahagún, 1950-1982, libro II, Anexo: 184).

que se estructuraba a partir de la subdivisión del cosmos –y de Tenochtitlan– en cuatro partes. Los dioses acuáticos actuaban como organizadores del universo, por ello, no sorprende que esta acción se haya realizado gracias a un desplazamiento cuyo recorrido –en *Huey Tecuīlhuitl*– recordaba al movimiento helicoidal que según López Austin (1980, v. 1: 68-75) había generado el tiempo. La posibilidad que estos cuatro santuarios hayan sido ubicados geográficamente hacia los cuatro rumbos de la isla y no de manera metafórica, como lo propuso Broda (1997: 135) refuerza la interpretación de Botta. Por ello, las *ayauhcalli* eran igualmente espacios donde gracias a la realización del *Xalacqua*, las *ixiptla* entraban simbólicamente en el paraíso del dueño de las aguas, ya que se trataba precisamente de accesos al Tlalocan.

A partir del análisis que se hizo de estas categorías de espacio, se puede decir que, las casas de niebla eran:

- Edificios, casas o subterráneos-cuevas, en conexión espacial, real o simbólica con un cuerpo acuático.
- Lugares de sacrificio de niños.
- Lugares de purificación donde se bañaban personificaciones de dioses, personas y objetos de culto. Por ello, guardaban el mismo simbolismo relacionado con las fuentes en la tradición religiosa de las comunidades indígenas. Si existía esta correspondencia es porque las *ayauhcalli* y los manantiales tenían el mismo valor simbólico, ya que poseían el mismo valor purificador. Los nahuas informaron a Durán (1984, t. I, chap. XIX: 171) respecto al agua que: “[...] en ella nacían y con ella vivían y con ella lavaban sus pecados y con ella morían”. Recordemos que los sacerdotes dejaban las *ayauhcalli* y regresaban al *calmecac* desnudos (Sahagún, 1950-1982, libro II, cap. XXV: 82).
- Lugares donde se perdía la carga sagrada que se acumulaba después de que alguien había jugado el rol de *ixiptla*.
- Lugares de castigo de los sacerdotes que no habían respetado el ayuno para Tláloc.
- Lugares de depósito y entierro de los cuerpos de las *ixiptla* acuáticas y terrestres y objetos rituales cargados de poder sagrado.

- Lugares ígneos donde se encendía el Fuego Nuevo. Las aguas ardiendo que brotaban de la tierra en el barrio de Temazcaltítlan remiten a las propiedades de curación que tenía el manantial caliente que manaba de las pendientes del *Tepetzintli*, emplazamiento de una *ayauhcalli*. La calidad ígnea de esta fuente, así como la realización de una ceremonia que correspondía al encendido de una chispa celeste como aquella realizada por Tezcatlipoca en el año Dos Caña (*Leyenda de los Soles*, 2011: 177-179) consagra esta categoría de edificios como manifestación de la oposición binaria que sostenía el pensamiento religioso mesoamericano.
- Lugares que eran una reproducción de la montaña-cueva y, por ello, de su prototipo oriental, el Tlalocan.
- Lugares de velación, de ofrendas de incienso y de realización del rito *Xalaquia*, mismo que permitía a los representantes de los dioses entrar al paraíso de Tláloc.
- Espacios sagrados cuyo culto estaba vinculado con las entidades acuáticas –Tláloc y los Tlaloque– así como con la diosa madre –Toci-Teteo Innan– y los númenes del maíz. Esta última acepción nos permite trazar una línea de continuidad entre la liturgia prehispánica y el culto indígena contemporáneo.

Parece claro que todos los espacios denominados *ayauhcalli* estaban vinculados con el mundo acuático y terrestre del dios de la lluvia y, por consiguiente, representaban tantas réplicas del Tlalocan. Estos lugares eran sus manifestaciones terrestres y accesos peligrosos y extremadamente poderosos a la dimensión propia de la montaña-cueva cósmica, origen de las precipitaciones pluviales (López Austin y López Luján, 2009: 50). Eso explica también los atributos comunes en la arquitectura de estos santuarios y en la capilla norte del Templo Mayor, ya que a ésta se le llamaba precisamente Tlalocan (Sahagún, 1950-1982, libro I, cap. XI: 22, libro II, cap. XXV: 87-88, cap. XXVI: 94). El análisis proporcionado evidencia cómo esta denominación podía hacer referencia a espacios sagrados muy diferentes. Podía tratarse de una estructura arquitectónica consagrada al culto, así como de una caja ritual, de un subterráneo o de un manantial de montaña, un lugar de comunicación con el universo sobrenatural de las

entidades lluviosas y germinativas del maíz (Contel 2008: 348). Esta reflexión impide apoyar la teoría relativa a la presencia de un número escaso de *ayauhcalli* en el Valle de México, como lo propuso Broda (1997: 135) –quien mencionó que sólo había cuatro en México-Tenochtitlan– y Rodríguez Figueroa (2010: 205) que supuso la existencia de una sola Casa de Niebla para cada asentamiento humano.

Así pues, si la pluralidad y la equivalencia entre estos espacios acuáticos está confirmada por las fuentes (Alvarado Tezozómoc, 2001, cap. LXXXIV: 365),²⁶ cabe subrayar que la representación de la *ayauhcalli* no hace referencia a un edificio, sino que remite antes que todo a un concepto: la fertilidad terrestre y acuática del Tlalocan; y luego a una función, cuyas características pintaban los espacios, mismos que, por esta razón, podían tener aspectos diferentes. Eso expresa una característica fundamental de los espacios sagrados nahuas: su evidente homología funcional. Esta definición está basada en la equivalencia existente entre el simbolismo y las actividades rituales realizadas en lugares de culto homónimos que conllevan el mismo valor litúrgico pero que están dotados de disposiciones espaciales muy distintas. En efecto, lejos de integrarse en un código espacial estático, la manifestación exuberante de lo sagrado se escapaba de una clasificación rígida de los espacios. El arreglo de un lugar de culto no obedecía al respeto de reglas unívocas, así que el mismo concepto –en este caso el acceso a la morada sobrenatural del dios de la lluvia– se podía evocar a través de sitios diferentes. Otro ejemplo está representado por el lugar denominado Tlacoachcalco. En las fuentes las funciones asociadas a este espacio son las de un arsenal (Sahagún, 1950-1982, libro II, Anexo: 183, 192, 193), de un santuario sobre pirámide donde se realizaban sacrificios (*ibid.*, cap. 24: 71), de una recámara destinada al ayuno (*ibid.*, libro VIII,

26 También suponemos que determinadas *ayauhcalli* estaban vinculadas a facetas particulares del culto. Por ejemplo, la relación estrecha entre la liturgia de Huitzilopochtli y el primer santuario edificado a su honra, la *ayauhcalli* del barrio de Temazcaltitlan, lleva a pensar que era precisamente en esta casa de niebla que tenía lugar el baño ritual de la efigie del dios (Sahagún, 1950-1982, libro III, cap. I: 7). En efecto, probablemente se trataba también de la última etapa de la procesión realizada por el *tlatoani* al momento de su entronización (Alvarado Tezozómoc, 2001, cap. LVIII: 249; Rovira Morgado, 2010: 50). Esta interpretación refuerza los vínculos entre esta *ayauhcalli*, el dios tutelar mexica y el poder de los gobernantes.

cap. XVIII: 63, Sahagún, 1989, t. II: 529), de una sala donde se velaban las efigies de los soberanos antes de ser quemadas (Durán, 1984, t. II, cap. XVIII: 154), de una litera para el transporte del *tlatoani* difunto (Alvarado Tezozómoc, 2001, cap. LXXXIV: 360) y de un patio domestico donde se quemaban las efigies de los difuntos heróicos (*ibid.*, cap. LV: 236; Mazetto, 2012: 182-192). Este fenómeno se debe a que todos los espacios nombrados Tlacoachcalco eran precisamente evocaciones del Norte árido y del inframundo polvoriento (Sahagún 1950-1982, libro X, cap. XXIX: 197). Si regresamos a un estudio etimológico de la palabra *ayauhcalli*, queda claro que la idea de fertilidad acuática de las Casas de Niebla se veía precisamente reflejada en la utilización del vocablo *ayauhtli*, “niebla”, relacionado de manera significativa a cada prenda, instrumento u objeto ligado al universo de vegetación del dueño de las aguas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcocer, Ignacio, *Apuntes sobre la antigua México-Tenochtitlan*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1935.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando (de), *Crónica mexicáyotl*, trad. de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1949.
- , *Crónica mexicana*, ed. Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin, 2001.
- Anales de Cuauhhtitlan*, trad y pal. de Rafael Tena, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.
- Anales de Tlatelolco*, trad. y pal. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004.
- Arnold, Philip P., *L'occupazione del paesaggio. Aztechi ed Europei nella Valle del Messico*, Milano, Jaca Book, 2009.
- Botta, Sergio, *Le acque preziose. Saggio sui sistemi religiosi mesoamericani*, Roma, Bulzoni, 2004.
- Bricker, Victoria R., “El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos”, en Evon Z. Vogt (ed), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992, p. 355-370.
- Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamerica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwanis-

- zewski y Lucrecia Maupomé (eds), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamerica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 461-500.
- , “Lenguaje visual del paisaje ritual en la Cuenca de México”, en Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (eds), *Códices y documentos sobre México, segundo simposio*, v. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, p. 129-162.
- Brotherston, Gordon, “Sacred Sand in Mexican Picture-Written and Later Literature”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 11, 1974, p. 303-309.
- Caso, Alfonso, *Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco*, n. 1, t. XV, México, Memorias de la Academia Mexicana de la Historia, 1956.
- Castañeda de la Paz, María (ed), *Pintura de la peregrinación de los Culhuaque-Mexitin (El Mapa de Sigüenza)*, México, El Colegio Mexiquense/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.
- , “El plano parcial de la ciudad de México: nuevas aportaciones con base en su lista de *tloaque*”, en Guilhem Olivier (ed), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 393-426.
- Chimalpáhin, Domingo, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de culhuacan*, trad. y pal. de Víctor Castillo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- , *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, 2 v., México, trad. y pal. de Rafael Tena, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- Códice borbónico*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Graz, Madrid, México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/ Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Códice Borgia*, edición de Eduard Seler, México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Mendoza*, edición de Francis Berdan y Patricia R. Anawalt, Berkeley, University of California Press, 1997.
- Códice Zauche Nuttall, Crónica Mixteca. El Rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, ed. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina A. Pérez Jiménez, Madrid, Graz, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

- Códice Telleriano-Remensis*, Manuscrit Mexicain du cabinet de ch. –M. París, 1899.
- Códice Vaticanus A. Il manoscritto messicano vaticano 3738: detto il Codice Rios*, pres. y com. de J. F Duc de Loubat, Roma, Danesi, 1900.
- Contel, José, “Tlálloc y el poder”, en G. Olivier (ed), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 337-357.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, 5a. ed, México, Porrúa, 1970.
- , *La Conquista del Messico*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1999.
- Couch, Christopher, *The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus*, Oxford, British Archaeological Reports, 1985.
- Declercq, Stan, *Cautivos del espejo de agua. Signos de ritualidad alrededor del manantial Hueytlílatl, Los Reyes, Coyoacán*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Dehouve, Danièle, *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Paris, Riveneuve, 2008.
- , *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, Rennes, Presse Universitaire de Rennes, 2011.
- Dibble, Charles, “The Xalaquia Ceremony”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 14, 1980, p. 197-202.
- Dupey García, Élodie, *Les couleurs dans les pratiques et les représentations des Nahuas du Mexique central (XIVe-XVIe siècles)*, 3 v., tesis de doctorado, París, École Pratique des Hautes Études, Section de Sciences Religieuses, 2010.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 v., México, Porrúa, 1984.
- Figuerola Pujol, Helios, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- Garibay Kintana Ángel María, *Veinte himnos sacros de los Nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Historia/Seminario de Cultura Náhuatl, 1958.

- González Aparicio, Luis, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública, 1973.
- González González, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica, 2011.
- González Torres, Yólotl, “Ayauhcalco (en la casa de la niebla)”, *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1972, p. 33-34.
- Graulich, Michel, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- Grove, David y Susan D. Gillespie, “People of the Cerro. Landscape, Settlement and Art at Middle Formative Period Chalcatzingo”, en William. L. Fash y Leonardo López Luján (eds), *The Art of Urbanism. How Mesoamerican Kingdoms Represented Themselves in Architecture and Imagery*, Washington D. C., Cambridge, Mass, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2009, p. 53-76.
- Heyden, Doris, “Sand in the Ritual and History”, en Eloise Quiñones Keber (ed), *Representing Aztec Ritual: Performance, Text and Image in the Work of Sahagún*, Boulder, University Press of Colorado, 2002, p. 175-195.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, trad. y pal. de Rafael Tena, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.
- Ichon, Alain, *La religión de los Totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista/ Secretaría de Educación Pública, 1973.
- Iwaniszewski, Stanislaw, “La arqueología de alta montaña en México y su estado actual”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 18, 1986, p. 249-273.
- Lesbre, Patrick, “El Tetzcutzinco en la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Realeza, religión prehispánica y cronistas coloniales”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 32, 2001, p. 323-340.
- Leyenda de los Soles*, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, trad. y pal. de Rafael Tena, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.
- Lombardo de Ruiz, Sonia, *Desarrollo urbano de México-Tenochtitlan según las fuentes históricas*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

- , *Les paradis de brume. Mythes et pensée religieuse des anciens Mexicains*, París, Maisonneuve et La Rose, 1997.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.
- Lugo Ramírez, Mónica, “La acequia de La Merced, siglos xv-xix”, *Boletín de Monumentos Históricos*, 3a época, n. 11, 2007, p. 29-48.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los Nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- Mazzetto, Elena, *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*, tesis de doctorado en antropología, Venecia y París, Università Ca' Foscari di Venezia/Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012.
- Molina, Alonso (de), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2008.
- Motolinía o Benavente Toribio (de), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. E. O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- Nicholson, Henri B., “The Provenience of the *Codex Borbonicus*: An Hypothesis”, en J. Kathryn. Josserand y Karen Dakin (eds), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, Oxford, British Archaeological Reports, 1988, p. 77-97.
- Oliver Vega Beatriz M., Susana Muñoz Enríquez y Beatriz Moreno Alcántara, “Espacios y tiempos rituales en el Valle del Mezquital”, en Alicia M. Barabas (ed), *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, v. IV, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, p. 105-162.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Descripción, Historia y Exposición del Códice Pictórico de los Antiguos Náhuas que Se Conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París (Antiguo Palais Bourbon)*, Florencia, Tipografía de Salvador Landi, 1898.
- Pomar, Juan Bautista, *Relación de Tezcoco*, México, Editorial Salvador Chavez Hayhoe, 1941.
- Rodríguez Figueroa, Andrea B., *Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en el C hualo o Cuahuil hua*

- según las fuentes sahuaguntinas*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Rovira Morgado, Rossend, “Huitznáhuac: ritual político y administración segmentaria en el centro de la parcialidad de Teopan (México-Tenochtitlan)”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 41, 2010, p. 41-64.
- , “El Ayauhcalco del barrio de Temazcaltitlan en Mexihco-Tenochtitlan: etnogénesis y legitimidad nativas en la antigua parcialidad de Teopan”, en *Barrios y Periferias en las Ciudades Americanas (siglos XVIII-XXI)*, México, Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio Mexiquense, en prensa.
- Sahagún, Bernardino (de), *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, 12 v., ed. y trad. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950-1981.
- , “*Primeros memoriales*” de fray Bernardino de Sahagún, trad. de Wigberto Jiménez Moreno, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo de Historia, 1974.
- , *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, México, Secretaría de Gobernación/ Archivo General de la Nación, 1979.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2a ed., 2 v., ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- Sánchez Uriarte, María del Carmen, “El Hospital de San Lázaro de la ciudad de México y los leprosos novohispanos durante la segunda mitad del siglo xviii”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 42, 2010, p. 81-113.
- Saurin, Patrick, *Teocuitatl: chants sacrés des anciens Mexicains*, Paris, Publications scientifiques du Muséum, 1999.
- Seler, Eduard, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 v., Culver City-Lancaster, Labyrinthos, 1990-1998.
- Siméon, Rémi, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, Graz, Akademische druck u. Verlagsanstalt, 1963.
- Stresser-Péan, Guy, *Le Soleil-dieu et le Christ. La christianisation des indiens au Mexique*, Paris, Harmattan, 2005.
- The Tovar Calendar*, ed. George Kubler y Charles Gibson, New Haven, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 11.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana: de los veinte y uno libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales*,

de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra, 7 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.

Weitlaner, Roberto J. y Carlo A. Castro, *Usila (morada de colibríes): papeles de la Chinantla*, tomo VII, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973 (Serie Científica n. 11).

Wimmer, Alexis, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, diccionario en línea, 2006, <http://sites.estvideo.net/malinal/>

