

## La recreación del mundo en un depósito ritual mexica: la Ofrenda 69 del Templo Mayor de Tenochtitlan

### *The Reconstruction of the World in a Mexica Ritual Deposit Offering 69 from the Templo Mayor of Tenochtitlan*

**Erika Lucero ROBLES CORTÉS**

Proyecto Templo Mayor

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

akire\_l@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9159-4718>

#### Resumen

El Templo Mayor era una obra dinámica que revivía constantemente un pasaje mitológico. Del mismo modo, algunos de los depósitos rituales encontrados en torno al edificio pudieron representar escenas míticas. Éste sería el caso de la Ofrenda 69, en la cual quizá se recreó el momento en el que se descuartizó el cuerpo de *cipactli* para crear la superficie terrestre. Ciertamente, los elementos depositados en las ofrendas son un conjunto de símbolos y códigos, razón por la cual, para entender lo representado en las ofrendas, debe estudiarse la distribución de los objetos, teniendo un cuidadoso registro de excavación. Además, para su interpretación deben emplearse tanto fuentes históricas —escritas y pictóricas— como etnográficas.

**Palabras clave:** Depósitos rituales, Templo Mayor, mitos, simbolismo, arqueología, arqueozoología, cocodrilo

#### Abstract

*The Templo Mayor was a dynamic construction that constantly revived a mythological passage; likewise, some of the ritual deposits found around the building could represent mythic scenes. This was the case of Offering 69, which perhaps recreated the moment when the body of *cipactli* was dismembered to create the earth's surface. Clearly, the elements deposited in the offerings constitute sets of symbols and codes, hence, to understand what is represented in the offerings, the distribution of the objects must be studied, based on a meticulous record of the excavation. In addition, both historical sources—written and pictorial—and ethnographic sources must be used for their interpretation.*

**Keywords:** Offerings, cache, Templo Mayor, myths, symbolism, archaeology, archaeozoology, crocodile



## INTRODUCCIÓN

Tenochtitlan, emplazada en medio de un islote en el lago de Texcoco, era la ciudad más importante de Mesoamérica a la llegada de los españoles. En ella se levantaba el Templo Mayor, la edificación que constituía un vínculo con lo divino, el lugar por el que fluían las fuerzas del universo, la dualidad y los opuestos complementarios (Broda 1987, 72-73; Matos Moctezuma 1988, 134). Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (2009, 232-33, 236-37), quienes estudiaron profusamente este edificio, tras analizar diversos motivos arquitectónicos —como las piedras salientes empotradas en las paredes o los glifos que representan elementos de la fertilidad—, proponen que esta construcción era una imagen del Monte Sagrado, el lugar de los mantenimientos; además, consideran que el Templo Mayor glorificaba por medio de sus objetos muebles e inmuebles el nacimiento de Huitzilopochtli y la muerte de su hermana, Coyolxauhqui. En efecto, el hallazgo del monolito de la diosa de la Luna desmembrada sobre la plataforma, la identificación de las esculturas de los Centzon Huitznahua —que seguramente se ubicaban alrededor de la construcción (Matadamas, De Anda Rogel y Soto 2019, 226-28)— y la presencia del numen Huitzilopochtli en lo alto del adoratorio, entre otros elementos, hacen del edificio una obra dinámica que revivía de manera constante un pasaje mítico.

Por ser una edificación tan relevante, en el lugar se llevaban a cabo ceremonias religiosas y se depositaban ricas ofrendas, de modo que, tras cuarenta años de excavaciones, han sido descubiertos más de 200 depósitos rituales conformados por flora y fauna, imágenes de dioses, instrumentos para el sacrificio y el autosacrificio, víctimas sacrificadas, entre muchos otros objetos. Las ofrendas eran realizadas por diversos motivos, ya fuera para consagrar la ampliación del edificio, como una petición a los dioses durante periodos de crisis —en el caso de una sequía, por ejemplo— o como parte de las fiestas de las veintenas; mientras que otras serían colocadas de acuerdo con el significado del Monte Sagrado (López Luján 1993, 149-50), como las ofrendas que representaban cuevas (Ahuja 1991, 159-61; Aguirre 2009, 170-72; López Austin y López Luján 2009, 338). No sería excepcional, entonces, que en el Templo Mayor en donde se representó de manera constante un pasaje mitológico, existieran ofrendas que probablemente reprodujesen otros pasajes y que materializaran estos relatos para hacerlos asequibles al ser humano.

En el presente trabajo se explora la posibilidad de que la Ofrenda 69 escenificara el momento mítico en el que se dio origen al cosmos, al espacio-tiempo profano a través del desmembramiento del *cipactli*. Por otra parte, el depósito también podría mostrar a los cuatro dioses ubicados en las esquinas del mundo, quienes se encargaban de propiciar la lluvia, o pudieron ser aquellas deidades que levantaron la bóveda celeste que se había desplomado sobre la tierra.

### INTERPRETANDO LAS OFRENDAS

Las ofrendas constituían un mensaje que dirigían los hombres a los dioses, el cual era transmitido a través de un conjunto de símbolos y códigos conformados por los dones que las componían (López Austin y López Luján 2009, 112, 359). En efecto, estos materiales no eran dispuestos al azar, sino de manera premeditada y ordenada en niveles verticales, superpuestos mediante determinados patrones, en grupos de elementos y en ejes imaginarios (López Luján 1993, 143).

Todavía hoy varios grupos indígenas elaboran ofrendas con diversos fines. Afortunadamente, estos ofrecimientos han sido registrados por antropólogos, etnólogos y etnohistoriadores, como Danièle Dehouve (2007, 2019). Esta autora ha estudiado los rituales de los actuales tlapanecos de Guerrero y ha documentado la deposición de numerosas ofrendas a las que denominó “depósitos rituales”, dones dispuestos en niveles verticales sobrepuestos en los que cada elemento tiene un significado de acuerdo con su forma, tamaño, color y materia prima. Los objetos se disponen con orientaciones precisas y en números contados. Esto mismo sucede en la elaboración de los depósitos rituales de otras culturas, en donde los especialistas, regidos por determinados criterios, disponen de manera específica los dones que conforman las ofrendas (Gómez Martínez 2019, 143-44, 152; Báez Cubero 2019, 369; Broda 2019, 533) y donde, como dice Catharine Good Eshelman (2019, 63), el correcto acomodo de los materiales ordena al cosmos, mantiene el equilibrio de las fuerzas y asegura la eficacia del ritual. Por lo anterior, Johanna Broda (2019, 535) considera que los mensajes expresados a través de los objetos son símbolos polisémicos y sintéticos que pueden interpretarse. Asimismo, forman parte de las ofrendas las expresiones inmateriales, como las oraciones, las plegarias, la música, los olores, los cantos y la danza, con lo cual se busca asegurar la comunicación

con lo sobrenatural (Broda 2019, 534; Good Eshelman 2019, 65; Gómez Martínez 2019, 143).

Para estudiar las ofrendas prehispánicas del Templo Mayor, como es el caso de la Ofrenda 69, se ha empleado la metodología de análisis propuesta por López Luján (1993, 147-50), la cual plantea que debe efectuarse un examen interno y otro externo de cada ofrenda; para este último se considera la ubicación del receptáculo en relación con el edificio, es decir, se analiza si fue colocado en los ejes principales, en las esquinas, la plataforma, bajo un piso, frente al Templo Mayor o en alguno de los dos adoratorios que lo conforman, el de Tláloc y el de Huitzilopochtli. Si el depósito puede fecharse, es esencial que se tomen en cuenta los fenómenos históricos: cambios sociales, económicos, naturales, entre otros.

El análisis interno consiste en el estudio de la distribución de los objetos en niveles horizontales y verticales. Como muchas de las ofrendas realizadas en nuestros días, los elementos de los depósitos prehispánicos mexicas fueron dispuestos en capas horizontales de una manera cuidadosamente premeditada, formando conjuntos semánticos en los que cada objeto funcionaba como un signo o símbolo. Al sobreponerse estos niveles, el depósito adquiriría una verticalidad, y así las ofrendas, en su conjunto, conformaban una sintaxis ritual. Por lo tanto, al momento de excavar y extraer los objetos de los receptáculos, es esencial describir la posición, la orientación y las asociaciones que tiene cada elemento con otros materiales del contexto, con el objetivo de entender el orden con el que fueron acomodados los dones. Para el caso de los restos óseos, se aplica la osteoarqueología de campo (Duday 1997; Chávez Balderas et al. 2011; Chávez Balderas 2017, 216-21; 2019; Chávez Balderas, Castro y López 2019), que consiste en explicar, en la medida de lo posible, el tipo de entierro, el espacio original, la norma de aparición, la orientación y las asociaciones directas e indirectas de los huesos con otros bienes del depósito. Asimismo, el empleo de herramientas digitales es clave para esta parte de la interpretación. Cada nivel que se excava se digitaliza en el programa AutoCAD (De Anda et al. 2017, 77-79), lo cual nos permite hacer un estudio más preciso, pues con esta herramienta es posible visualizar las relaciones entre los elementos en sentido horizontal y vertical. Además, esto también hace posible identificar conjuntos de objetos, la disposición de dones en determinados lugares —ya sea en ejes imaginarios, en las esquinas o en el centro de los receptáculos— y patrones en el acomodo de los materiales que se repiten no sólo dentro de un depósito, sino en varios.

Pasaron cuatro décadas para que todos estos sistemas de registro se perfeccionaran. Para el examen de la Ofrenda 69 —excavada en 1981—, se utilizaron los informes de excavación (De la Peña 1981) y las *libretas de registro del ingreso de la colección de materiales a la Bodega de Resguardo de Bienes Culturales del Museo del Templo Mayor*, las cuales contienen valiosos datos relativos a los cuadrantes, las coordenadas, profundidades, orientaciones y asociaciones contextuales de cada elemento, complementando así la información de los planos y las fotografías del depósito, pues desafortunadamente en los dibujos del contexto no se ilustraron todos los materiales y las fotos no son claras. Este registro se obtuvo del Archivo Técnico del Museo del Templo Mayor. Por otra parte, en el programa AutoCAD se redibujaron digitalmente los niveles de excavación para entender mejor la disposición de los objetos. Para el examen de los animales se realizó un análisis cuantitativo, se hizo la identificación anatómica y taxonómica, se obtuvo el perfil biológico y se describieron los procesos tafonómicos y la diagénesis.

#### DEL MITO AL RITO: EL COSMOS EN UNA OFRENDA

La Ofrenda 69 fue excavada por Rosa Guadalupe de la Peña en 1981. Los dones estaban directamente en el relleno constructivo, bajo el piso de la plataforma de la Etapa IVb (1469-1481 d. C.), en la fachada norte del Templo Mayor que corresponde al sector del dios Tláloc (López Luján 1993, 354-55) (véase figura 1).

López Luján (1993, 354) considera que el depósito estaba constituido por un solo nivel de materiales. Sin embargo, después de revisar los informes de excavación, los dibujos y las *libretas de registro...*, en este trabajo se propone que la Ofrenda 69 fue dispuesta por los sacerdotes mexicas en tres momentos sucesivos: 1) en el fondo del depósito había fragmentos de conchas y caracoles, así como una cuenta de piedra verde; 2) en seguida, los sacerdotes pusieron los restos de un cocodrilo y el cartílago rostral de un pez sierra y, 3) en un tercer momento se dispusieron más elementos marinos, figuras de piedra y de copal que representan divinidades de la fertilidad e instrumentos musicales de piedra verde. Asimismo, se localizaron una vértebra de tiburón y algunos huesos de dos codornices, de los que se desconoce su ubicación en el depósito. También se reportaron huesos de serpiente (De la Peña 1981), aunque éstos no se encontraron entre los materiales analizados. Finalmente, algunos objetos de la época colonial se

filtraron en la ofrenda: se trata de un fragmento del húmero de un ave no identificada, un metapodial de borrego, dos tiestos y una pequeña figurilla de barro (véase figura 2).

Posiblemente el ritual que se reprodujo en la Ofrenda 69 reactualizaba parte de uno de los episodios míticos nahuas más importantes: la creación de un nuevo orden a través del desmembramiento de un ser telúrico. La primera capa de objetos representaría a las aguas primordiales; la segunda, a la tierra desmembrada y fértil, y el tercer nivel estaría escenificando a los dioses ubicados en las cuatro esquinas del mundo. A continuación, se desglosan cada uno de estos niveles para entender mejor los elementos que los constituyen.

### *De las aguas primordiales*

El primer nivel del depósito fue colocado directamente en el relleno constructivo, sobre una capa de tezontle, en donde los sacerdotes dispusieron fragmentos de conchas y caracoles que, por el tamaño de las fracciones y su estado de conservación, no pudieron identificarse taxonómicamente. Acompañando a los materiales malacológicos había una sola cuenta de piedra verde. Todos estos elementos son de carácter acuático y están relacionados con el inframundo.

Las cuentas de piedra verde o chalchihuites representaban la fertilidad, las gotas de lluvia y la sangre y, de hecho, en diversos contextos del Templo Mayor han sido interpretados como el agua. Éste es el caso, por ejemplo, de un conjunto de recipientes cerámicos conocidos como ollas volcadas, agrupadas en el Complejo N y colocadas en la parte norte del edificio. Las ollas que están pintadas de color azul con bandas negras fueron recostadas sobre cajetes de cerámica para simular que están vertiendo su contenido: cuentas de piedra verde que representan las gotas de lluvia que caen sobre los recipientes (López Luján 1993, 212-20; 2009; López Austin y López Luján 2009, 367-68).

Por su parte, los materiales malacológicos funcionaban como ambientadores del universo para representar lo acuático, el inframundo o el mar primigenio (López Luján y Polaco 1991, 156-57; López Luján 1993, 240, 262; Argüelles 2019, 1: 366). De acuerdo con Eliade (1976, 178), tanto en el mito como en el rito las aguas cumplen la función de sostener toda

creación: son el cimiento del mundo. Para el caso mesoamericano, muchos de los mitos enfatizan la presencia del agua en la tierra como elemento constante del cosmos al que le sigue la formación de la superficie terrestre, como es descrito en la *Histoire du Mechique* (Tena 2002, 151-53):

Otros dicen que la tierra fue creada de esta suerte. Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlalteuctli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje; y antes de que llegaran abajo, ya había agua, la cual no saben quién la creó, sobre la que caminaba esta diosa.

Por lo tanto, consideramos que este primer nivel, conformado por elementos marinos y la cuenta de piedra verde, podría simbolizar a las aguas primordiales, tal como se ha observado en otros contextos del Templo Mayor como el denominado Complejo A, un conjunto de ofrendas que sirvieron para consagrar al edificio. López Luján (1993, 240-62; 1998, 181-83) propone que en ellas se recrearon los niveles del cosmos, de modo que hasta el fondo de estos receptáculos se dispusieron varias capas de objetos marinos: primero, una de arena, a veces con restos de conchas, erizos y pescados; sobre ella se colocaron bivalvos y gasterópodos de pequeñas dimensiones, en algunas ocasiones también erizos de mar, cuentas de piedra verde, cascabeles de cobre y figuras antropomorfas de copal; un tercer nivel se conformaba de corales de varias especies, así como de conchas y caracoles más grandes (del género *Strombus* sp. y *Turbinella* sp.). Estos primeros tres niveles representarían una capa acuática sobre la cual se dispusieron animales que simbolizaban la tierra —cocodrilos, tortugas, felinos, serpientes y peces sierra—, para finalmente disponer un estrato que era ocupado por aves, imágenes de deidades, símbolos cósmicos, elementos para el autosacrificio ritual y los cráneos de víctimas humanas decapitadas, nivel que simulaba los cielos superiores.

### *De la tierra desmembrada*

Después de los elementos de simbolismo acuático, los sacerdotes depositaron un reptil acompañado de un pez. El primero es un cocodrilo de río (*Crocodylus acutus*) subadulto, cuyas medidas eran de aproximadamente 113 cm de largo al momento de su muerte. Estos animales no habitaban en el centro

de México, sino en zonas tropicales del Pacífico y en la vertiente del Golfo de México y el Caribe, es decir, a cientos de kilómetros de Tenochtitlan.

El cocodrilo era conocido en náhuatl como *acuetzpalin*, “lagartija de agua”, pero conformaba junto con otros animales a un ser híbrido llamado *cipactli*, “ser espinoso” (Seler 1980, 11), que combinaba en su morfología peces y reptiles: el cuerpo, la cabeza o las espinas dérmicas del cocodrilo, la lengua y los colmillos de la serpiente, el cuerpo o el rostro del pez sierra y la cola del tiburón (Robles Cortés 2017, 76-81). Ocupaba el primer día del calendario y se relacionaba con el trueno, el inframundo, el eje del mundo, lo primigenio, el inicio del tiempo y la creación (Beyer 1965a, 1965b, 1965c, 1965d; Lathrap 1971; Barrera Vázquez 1976; Joralemon 1976; Stocker, Meltzoff y Armsey 1980; Taube 1989; López Austin, López Luján y Sugiyama 1991; Arellano 1995, 2001; Arias Ortiz 2004, 2006, 2007a, 2007b; Velásquez García 2006; Seler 2008; Thurston 2011; Robles Cortés 2017, 2019; Stocker y Ortega 2019). Sin embargo, su manifestación más importante era como la superficie terrestre, tal como se describe en el mito incluido en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena 2002, 29): “Y luego crearon los cielos allende del treceno; e hicieron el agua, y en ella crearon un pez grande que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este pez hicieron la tierra [...]”.

Del cocodrilo se encontró prácticamente toda la osamenta (véase figura 3), lo que nos hizo suponer que se trataba de un entierro primario, es decir, que el cuerpo del animal se había descompuesto *in situ*, pero en las fotos y en los dibujos del contexto los huesos parecen no guardar relación anatómica. Así también lo notó De la Peña (1981), quien aseguró que, al excavar los restos óseos, éstos estaban desordenados y no tenían una orientación definida. Incluso los huesos que conforman al cráneo y la mandíbula estaban desarticulados, por lo que, para el análisis, fueron unidos con *Mowithal*® B60H diluido al 15% en alcohol. Además, los restos no presentaban marcas de descarnado o de desarticulación, lo cual hubiera podido explicar el hecho de encontrarse dispersos. De este modo, en un principio supusimos que el desacomodo de los huesos era consecuencia de su ubicación directa en el relleno constructivo y que posiblemente varios agentes, como las fluctuaciones del agua o la fauna invasiva, habían perturbado al esqueleto. Sin embargo, pronto nos dimos cuenta de que se trataba de un entierro secundario, es decir que el cuerpo del animal se había descompuesto en otro sitio del cual se exhumó para someter los restos a un tratamiento mucho más complejo antes de ser colocados en la Ofrenda 69.

Ciertamente hay una notable diferencia entre los elementos óseos: algunos tienen apariencia tersa, son translúcidos y de coloración amarillenta, características particulares del hueso hervido (Botella, Alemán y Jiménez 2000, 137-43; Bosh et al. 2011, 2561), pero es evidente que no todos los restos sufrieron este tratamiento térmico. Para poder verificar que, en efecto, sólo ciertos huesos del animal fueron sometidos a cocción, se usó la técnica desarrollada por la antropóloga física Judith Ruiz González (2019), quien, mediante la aplicación de luz ultravioleta, pudo identificar restos óseos hervidos (entre otras alteraciones culturales y naturales) que presentan fluorescencia con un color azul brillante al ser observados bajo esta fuente de luz.

Para el examen se usó una lámpara de mano UV con una longitud de onda larga de 365 nm (marca UVP, modelo UVGL-58) del Laboratorio Nacional de Ciencias para la Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural del Instituto de Física de la UNAM (LANCIC-IF). Fue entonces posible comprobar que no todo el esqueleto se había hervido, sino sólo aquellos huesos que brillaron con un color azul, en tanto que los elementos que no fueron sometidos a cocción se veían de un tono amarillento-café, reacción característica de los restos óseos arqueológicos ante la luz UV (Ramsthaler et al. 2011; Hoke et al. 2013) (véase figura 4).

Con evidencia de hervido se detectaron huesos del cráneo y la mandíbula, de las extremidades anteriores (desde los húmeros hasta las falanges), de la extremidad posterior izquierda (desde la tibia y la fíbula hasta las falanges), de la extremidad posterior derecha (a partir de los tarsos hasta las últimas falanges), así como las vértebras caudales, horquillas caudales y diez placas dérmicas (véase figura 5).

De lo anterior podemos obtener dos conclusiones. Primero, que sólo ciertos elementos óseos fueron sometidos a cocción, los cuales no se eligieron al azar, pues se seleccionaron prácticamente todo el cráneo y la mandíbula, parte de las extremidades, la punta de la cola y pocos huesos del dorso. Segundo, si el animal no se hirvió completo, primero tuvo que ser desarticulado, pero, como ya se mencionó, los huesos no presentaban marcas de desuello, desarticulación o descarnar; además, por los planos del contexto puede inferirse que el cocodrilo no estaba en conexión anatómica. El que los huesos estuvieran desarticulados —considerando la ausencia de huellas de corte—, aunado al hecho de que sólo algunos de los elementos óseos fueron sometidos a cocción, nos lleva a proponer que el animal fue reutilizado de otro contexto. Es posible que la descomposición del cocodrilo haya sucedido en otro

lugar; tiempo después se exhumó, algunos de sus huesos se hirvieron y, finalmente, el animal fue colocado como parte de la Ofrenda 69.

Es importante señalar que en las ofrendas del Templo Mayor los restos óseos con evidencia de hervido constituyen artefactos que se sometieron a dicho procedimiento para facilitar el descarne durante su manufactura. Éstos son los casos, por ejemplo, de los cráneos-efigie o los punzones de hueso que se emplearon para el autosacrificio (Chávez Balderas, Castro y López 2019, 1: 529-30; Chávez Balderas 2019, 233, 238-39, 280-81, 566). Ese no fue el caso del cocodrilo de la Ofrenda 69, con el cual no se hizo ningún artefacto. Asimismo, como ya lo anotamos, creemos que al momento de hervirlo ya no tenía carne, ni hay marcas de dientes, por lo que el animal no fue aprovechado como alimento. Un caso similar es el del cocodrilo de la Ofrenda 15, un individuo subadulto convertido en piel, del que se encontró parte del cráneo, de la mandíbula y algunas placas dérmicas. Aparentemente, este ejemplar también fue hervido antes de ser ofrendado (Robles Cortés 2017, 237, 266, 304), pero tampoco sirvió para consumo alimenticio, pues ya quedaba sólo la piel. Además, el tratamiento térmico no ayudó en su manufactura, ya que el proceso hubiera dañado la dermis.

Desconocemos el motivo por el cual se hirvió al reptil de la Ofrenda 69. Quizá este procedimiento formaba parte de un ritual previo a su deposición en el receptáculo, como es el caso de los restos humanos y de animales que presentan manchas negras, evidencia de su exposición directa al fuego antes o al momento de ser ofrendados (Chávez Balderas 2007, 128; 2018, 387; Robles Cortés 2017, 241-42), lo que significaría que, previo a ser colocados en los depósitos rituales, varios elementos se sometían a un tratamiento térmico directo o indirecto. Al respecto, cabe mencionar que en la época prehispánica se hacía una distinción entre los diferentes usos del fuego, aplicados en una amplia diversidad de rituales con significados diversos (Tiesler y Scherer 2018). En cuanto al hervido, Esther Katz (1993, 182; 2013) considera que en algunos contextos la cocción era análoga a la gestación. Estos serían los casos de la ebullición en una olla o simbólicamente en el *temazcal*, lugares en donde se combinan el agua y el fuego y que son considerados como una matriz telúrica, por lo que son vistos como espacios de creación y renacimiento. Para el caso de nuestro estudio, quizá la clave para entender la cocción de objetos rituales es justamente considerar al hervido como una conjunción del fuego y del agua, elementos purificadores, transformadores y liminares, pues a través de ellos se pasaba del

ecúmeno al anecúmeno.<sup>1</sup> Así, someter objetos a ebullición es una forma de transformarlos y traspasarlos a otro plano.

En cuanto a los restos desarticulados en el contexto, podemos suponer que al colocar al reptil esparcido por toda la Ofrenda 69 se estaría recordando el momento mítico en el que los dioses rompieron a *cipactli*, deidad de la tierra, para dar forma al cosmos:

“Es menester hacer la Tierra”; y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo [...] (Tena 2002, 151-53).

En un fragmento del *tepetlacalli* resguardado en la Bodega del Museo Nacional de Antropología (Gutiérrez Solana 1983, 58) aparece un cocodrilo con las cuatro extremidades extendidas, tiene el cuerpo cubierto de espinas dérmicas y está atravesado por cuatro franjas. López Austin (comunicación personal, 2020) considera que se trata del ser primigenio —en su forma de camaleón— en el instante en el que fue cortado por la mitad y se creó la tierra (véase figura 6). Del mismo modo, entre los mayas del periodo Clásico, Erik Velásquez García (2006, 4) identificó en la plataforma del Templo XIX de Palenque, Chiapas, una escena que alude a la destrucción, creación y renovación del universo que inició con la decapitación de un caimán celeste que provocó un diluvio de sangre.

Al romperse el *cipactli*, aspecto zoomorfo de la diosa de la tierra Tlaltecuhltli, se hubiera convertido el animal en un ser *dema*, es decir, una de las deidades asesinadas violentamente en el tiempo primordial, de cuyo cuerpo descuartizado manan las plantas, los animales, los humanos y toda clase de cosas que conforman el universo (Jensen 1986, 107). Yólotl González Torres (1990, 106-07) considera que el objetivo mítico de estos entes es la relación entre la muerte y la generación o la reproducción.

<sup>1</sup> Para las sociedades mesoamericanas existían dos espacios: el anecúmeno y el ecúmeno. El primero se ubicaba en los cielos superiores, en los pisos del inframundo, en el *axis mundi* y en los extremos de la tierra. En él habitaban los dioses y los muertos, además de los seres y las fuerzas sobrenaturales. El ecúmeno era la dimensión espacio-temporal en la superficie terrestre, habitada por el hombre y en donde también se creía que transitaban los seres sobrenaturales (López Austin y López Luján 2009, 43).

En suma, todas las modificaciones por las que pasó el cocodrilo de la Ofrenda 69 tienen consecuencias significativas. Desarticular, cocer y dispersar los huesos evocaría un proceso cíclico de destrucción, transformación, purificación y regeneración (véase figura 7).

El otro animal que acompañaba al cocodrilo es un pez sierra (*Pristis* sp.). Aunque en los dibujos del contexto se observa un fragmento del espadarte o rostro de este pez, sólo fue posible estudiar un diente rostral perteneciente a un individuo juvenil (véase figura 8).

El pez sierra, denominado en náhuatl *acipactli*, “el espinoso del mar” (Beyer 1965d, 429), era otro de los animales que configuraban al ser telúrico *cipactli*. Aunque el vínculo entre cocodrilo y pez sierra no es tan claro por la falta de imágenes de este último animal en la plástica mesoamericana, la relación se vislumbra principalmente en las fuentes coloniales y en la etnografía actual. En el calendario nahua prehispánico, el *cipactli* es representado con cabeza de cocodrilo, pero sorprende la discrepancia cuando nos percatamos de la descripción que hacen de él ciertos cronistas, quienes aseguran que es un pez sierra (Sahagún 1989, Lib. IV: 176; Torquemada 1975, 433; De la Serna 1992, 315; Boturini 1990, 67). A decir de fray Juan de Torquemada (1975, 433), “El primer signo [...] era *cipactli*, que quiere decir espadarte, que es un pez grande de la mar y tiene una espada en el hocico, de el tamaño de un brazo o de una braza, conforme él es grande o chico”. Ahora bien, no es que fuera uno u otro, sino un híbrido constituido por ambos animales, representado a veces con el hocico aserrado del pez sierra, como se ve en el petroglifo del cerro de Cuahilama, en Santa Cruz Acalpixca, y en otras ocasiones con la cabeza de cocodrilo y el cuerpo en forma de pez y cola de tiburón, como en la lámina 42 del *Códice Fejérváry-Mayer* o en la lámina 26 del *Códice Vaticano B* (véase figura 9).

La relación de ambos animales es evidente en los registros etnográficos. Hasta hace poco, en el pueblo zapoteco de Tehuantepec, Oaxaca, se realizaba la danza de “Benda Bisia”, o danza ritual del pez espada,<sup>2</sup> que simbolizaba el mito de origen de la sociedad zapoteca, haciendo alusión al principio del tiempo y de los dioses. La tradición oral rescatada por Guido Münch (1984, 125-26) describe la ceremonia en torno a la captura de un pez con una sierra, mientras que, como parte de las danzas, se usaba un cocodrilo vivo. Entre los chontales de Tabasco, los cazadores de cocodrilos hacen una ofrenda compuesta, entre otros elementos, por guisos de pejelagarto que

<sup>2</sup> Al pez sierra también se le conoce como tiburón sierra, raya sierra o pez espada.

simbólicamente sustituyen al cocodrilo, pues según los lugareños “el peje-lagarto tiene cabeza de cocodrilo y el cuerpo de pez” (Lorente 2018, 187-88). En la Huasteca y en la Sierra de Puebla se piensa que la tierra es un monstruo cocodriliano denominado *acipaquihtle*, o “Señor del Mar”, considerado como una entidad femenina (Stresser-Péan 2013, 366, 472, 483, 535).

Con lo referido hasta aquí podríamos suponer que el cocodrilo y el pez sierra de la Ofrenda 69 representaban a la tierra fértil sobre el mar primigenio, pues los dos ejemplares son jóvenes. Recordemos además que la ofrenda se situaba en la parte norte del edificio, correspondiente al adoratorio de Tláloc, dios de la lluvia y de la fertilidad. Cabe mencionar que en las ofrendas de petición de lluvias se seleccionaban individuos tanto humanos como animales de corta edad para la inmolación ritual con el fin de evocar a la fecundidad (López Luján 1993, 192-205; Román 2010; Chávez Balderas 2017, 35-36), creencia que aún se conserva en muchas comunidades actuales, como entre los tlapanecos, que ofrecen en sacrificio animales jóvenes para aludir a lo fértil, a la reproducción, la vida, la juventud y al año que empieza (Dehouve 2007, 132; 2019, 130).

### *De los dioses sobre la tierra*

En el último nivel de objetos de la Ofrenda 69, sobre la imagen de esta superficie terrestre fértil y desmembrada, se colocaron más conchas y caracoles, instrumentos musicales de lítica y cuatro figuras antropomorfas, una de ellas de copal, de la que únicamente se conservó la cabeza y unos fragmentos del cuerpo, así como otras tres de piedra verde denominadas comúnmente como “penates”.

Respecto a las figuras antropomorfas líticas, su talla es característica de la tradición artística mixteca. Cada efigie tiene rasgos faciales distintos, pero todas están en posición sedente con los brazos cruzados sobre el pecho, por lo que también son referidas como el “complejo de brazos cruzados”. Las que se hallaron en el Templo Mayor han sido reconocidas como divinidades de la fertilidad relacionadas con Tláloc, Ehécatl y Xochipilli (Urueta 2004, 76-79). De acuerdo con el informe de excavación (De la Peña 1981) y las *libretas de registro de ingreso...*, estas deidades pétreas estaban en las esquinas del depósito.

La figura del sureste evidentemente representa a Tláloc (véase figura 10a): sus ojos son unos grandes círculos, dentro de los cuales hay otra

forma concéntrica, simulando posiblemente ojos con anteojeras; la nariz es ancha y en ella se marcan los pliegues alares. Sobre la boca se dibujó una bigotera y debajo de ella ocho colmillos. En cuanto a los atavíos, el tocado es similar al que porta el dios del viento Ehécatl, conformado por un remate cónico bajo el que hay una banda que enmarca círculos separados por líneas incisas, mientras que las orejeras son sendos círculos. De la Peña (1981) reportó que la figura tenía restos de color ocre, aunque también sugiere que podría ser óxido.

Al rostro de la figura del suroeste le dibujaron los ojos como medios círculos, dentro de los cuales hay otros medios círculos; la nariz es un triángulo equilátero prominente y la boca está dibujada con un círculo al centro del que parten medias lunas, lo que podría simular la acción de soplar; por lo tanto, la imagen se relacionaría con alguna deidad del viento (véase figura 10b). Asimismo, en el contexto, esta efigie se asociaba de manera muy clara a un *chichahuaztli*, instrumento portado por las divinidades pluviales y de la fertilidad. Como atavío sólo lleva en la frente un listón y orejeras circulares. De la Peña (1981) reportó restos de pigmento rojo en partes del rostro. Afortunadamente algunas partículas aún se conservan.

La figura del noreste tiene los ojos de forma circular, dentro de los que hay otro círculo más pequeño, quizá simulando la presencia de anteojeras; la nariz es prominente, con la forma de un triángulo equilátero, y la boca es una delgada línea bajo la cual fueron grabados cuatro colmillos característicos del dios de la lluvia. Sus atavíos constan de un listón en la frente con líneas incisas diagonales y un tocado con pares de líneas rectas, así como orejeras circulares (véase figura 10c). De la Peña (1981) también reportó restos de pintura en esta imagen, pero no mencionó el color.

Por último, la figura de copal encontrada en el noroeste está en muy mal estado de conservación; de ella sólo hay seis fragmentos, uno de los cuales es la cabeza, en la que aún se definen los ojos y parte del tocado (véase figura 10d). En las ofrendas del Templo Mayor estas imágenes se ataviaban como deidades de la fertilidad, entre ellas Tláloc.

Por otra parte, en la Ofrenda 69 había siete instrumentos musicales en miniatura: dos *huehuetl*, dos flautas, un silbato transversal y un *chichahuaztli*, además de un caparazón de tortuga que quizá servía para simular a un instrumento de percusión (véase figura 11). Al menos una de las deidades pétreas estaba asociada al *chichahuaztli*, a dos flautas y a un *huehuetl*; el caparazón de tortuga estaba cerca del “penate” con tocado cónico, mientras que otro de los *huehuetl* estaba en la esquina suroeste.

Muchas de las divinidades acuáticas usaban los instrumentos musicales como parte de sus herramientas para propiciar las lluvias. En la fiesta de Ochpaniztli, representada en la lámina 29 del *Códice Borbónico*, se ilustra la fecundación de la tierra a través de la lluvia, por lo que varios sacerdotes vinculados con Tláloc tocan música con caracoles, flautas y sonajas, y uno de ellos ostenta un *chichahuaztli* (Graulich 1999, 137) (véase figura 12). Este cetro, que fungía como símbolo fálico, era emblema de la fecundidad y del rayo que penetraba a la tierra para hacerla fértil (López Luján 1993, 258; Garibay Kintana 1995, 144-45).

Suponemos entonces que las efigies de piedra verde de la Ofrenda 69, relacionadas con el agua y el viento, pudieron representar a los dioses ubicados en las cuatro esquinas del mundo, quienes provocaban las lluvias y fertilizaban la superficie terrestre simbolizada por el pez sierra y el cocodrilo desmembrado. Asimismo, una escena posiblemente similar a la recreada en este depósito puede verse en la lámina 27 del *Códice Borgia*, en la que se ilustró a cuatro *tlaloque*, cada uno pintado de diferente color (azul, amarillo, rojo y negro), además de un Tláloc bicolor en el centro, que arrojan agua a la tierra, mientras uno de ellos está sobre la representación de la superficie terrestre en forma de cocodrilo del cual emergen numerosas plantas (véase figura 13). Ciertamente, una de las creencias más populares, tanto de la época prehispánica como en la actual, es la de los cuatro dioses pluviales que habitan los extremos celestes y que ocasionan la lluvia (López Austin y López Luján 2009, 28-33). De hecho, algunos grupos huastecos suponen que un cocodrilo hembra que simboliza a la tierra es fertilizado por pequeños dioses de la lluvia, el trueno y el relámpago (Olivier 2008).

Por otra parte, la escena de cuatro deidades vinculadas a instrumentos musicales posadas sobre un animal de simbolismo telúrico también nos recuerda el pasaje mítico que narra cómo Tezcatlipoca mandó a determinados animales, entre ellos al pez sierra, a construir un puente a la Casa del Sol para traer músicos que lo honraran, cada uno de los cuales estaba vestido de un color diferente: blanco, rojo, amarillo y verde (Mendieta 2002, 185; Tena 2002, 157). López Austin (2006, 343-44) considera a estas divinidades como a los cuatro sostenedores del mundo que, a través de la música, dan comienzo al tiempo. El investigador alude a varios mitos en los que se vincula la primera salida del Sol con la música. ¿Podrían los *tlaloque* ubicados en las cuatro esquinas de la ofrenda representar a los postes del mundo que levantaron el cielo caído a la tierra?

Recordemos que se creía que la superficie terrestre estaba fragmentada horizontalmente en cuatro cuadrantes, cada uno de los cuales correspondía a varios elementos: un punto cardinal, un dios, un color, un árbol, un ave, una parte del cuerpo humano y un determinado lugar. La quinta dirección era el cruce de las líneas imaginarias, de la que partían y se comunicaban todos los ejes: los horizontales y los verticales (Soustelle 1959, 66-90; Martí 1960; López Austin 1988, 1: 65; 2006, 88-89). Como ejemplo de esta fragmentación cuatripartita de la capa terrestre están la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*, de tradición Mixteca-Puebla (véase figura 14); las láminas 75 y 76 del *Códice Tro-Cortesiano*, del área maya, y el folio 35 del *Códice Durán*, documento nahua creado en la época novohispana.

Los ejes cósmicos como dioses se relacionaban con la lluvia, el fuego, la muerte y el viento, así como con plantas, árboles, animales o montañas por cuyo centro transitaban las fuerzas frías provenientes de la tierra y las calientes que descendían del espacio celeste (López Austin y López Luján 2009, 44-45; Nájera 2015, 25-26, 130-31, 133). Justamente, las deidades pétreas de la Ofrenda 69, colocadas en las cuatro esquinas del depósito, evocaban a la lluvia y al viento. Ocupan así el lugar de algunas de las divinidades que, se creía, cargaban al cielo (Nájera 2015, 25, 79, 129; Dupey 2018, 43). Es importante señalar que los “penates” de la ofrenda estaban pintados, uno de color rojo, otro quizá de color ocre. Del tercero, aunque sabemos que tenía pigmento, desconocemos el color. Posiblemente la figura de copal también estaba ataviada y pintada de forma similar a aquellas que han sido identificadas en otros depósitos rituales (Lona 2004, 159). Lamentablemente la de esta ofrenda estaba en muy mal estado de conservación. Es tentador pensar que dichas figuras lucían los cuatro colores de los rumbos del universo, como aparecen los *tlaloque* direccionales que adornan el *tepetlacalli* de Tizapán y que rodean a un *chalchihuitl* (véase figura 15). Cabe recordar que en el fondo de la Ofrenda 69 se encontró una sola cuenta de piedra verde, ubicada en la esquina suroeste. De haber estado en el centro, pudo representar la quinta y más importante dirección del cosmos, la que además habría estado rodeada por los dioses pluviales, formando un quincunce.

Sumado a esto, en asociación con las deidades pétreas y los instrumentos musicales, se registraron materiales marinos. A diferencia del primer nivel en el que únicamente había fragmentos de bivalvos y gasterópodos, en éste predominaban elementos completos, de los que se reportaron trece caracoles

del género *Oliva* sp. (Velázquez 2000, 190), un *Polinices* sp. y ciertas fracciones de concha madreperla (*Pinctada mazatlanica*) (véase figura 16).

López Luján (1993, 355) menciona que los caracoles de esta ofrenda eran parte de un sartal, pues, por lo general, en las ofrendas del Templo Mayor los gasterópodos *Oliva* presentan una perforación y se encuentran asociados a otros objetos, conformando parte de sus atavíos. Sin embargo, en este depósito los materiales malacológicos no tenían evidencia de haber sido modificados. Adrián Velázquez Castro (2000, 181) se ha percatado de que, en las representaciones plásticas, las especies de caracoles *Oliva* aparecen en las corrientes de agua vinculadas a las deidades acuáticas y, en los depósitos rituales, dichos caracoles convertidos en pendientes se relacionan con el simbolismo acuático, terrestre y del inframundo. Respecto de los caracoles del género *Polinices*, además de asociarse al agua y a la tierra, también aludían al sacrificio y a la guerra. Del mismo modo, Velázquez Castro (2000, 190) refiere la importancia de estudiar el número de elementos depositados y, para el caso de los 13 caracoles *Oliva* de la Ofrenda 69, apunta a que la cifra era benigna y que podría vincularse con los niveles celestes del cosmos. Por lo referido, estos materiales acuáticos pudieron simbolizar la bóveda celeste, que cayó a la tierra tras una inundación y la cual fue levantada por los cuatro dioses ubicados en las esquinas del mundo, tal como se narra en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena 2002, 35-37):

llovió tanta agua y en tanta abundancia que se cayeron los cielos [...]. Visto por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra [...], ordenaron todos cuatro de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos para entrar por ellos y alzar el cielo; y para que los ayudasen a lo alzar crearon cuatro hombres: al uno dijeron Tzontémoc, y al otro Itzcóatl, y al otro Itzmalli; y al otro Tenéxoch. Y creados estos cuatro hombres, los dos dioses, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, se hicieron árboles grandes: el Tezcatlipoca en un árbol que dicen *tezcacuáhuítl*, que quiere decir “árbol de espejo”; y el Quetzalcóatl en un árbol que dicen *quetzalhuéxotl*. Y con los hombres y árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas, como ahora está [...].

En la lámina 47 del *Códice Vindobonensis I* se ilustra al dios Ehécatl sosteniendo un estrato celeste representado como una masa acuática que lleva chalchihuites y caracoles como los de la Ofrenda 69 (véase figura 17). Sin embargo, la posición de este dios —como la de otras deidades cargadoras del mundo y de los *tlaloque* que aparecen en la caja de Tizapán— es con los brazos extendidos hacia el cielo en su acción de sostenerlo, mientras

que los “penates” del depósito se caracterizan por sus brazos cruzados sobre el pecho, por lo que, aunque parece posible que este nivel complementara al mito en el que se descuartizó al *cipactli* y, a su vez, cuatro dioses levantaron el agua que había caído a la tierra, este último nivel también podría representar, como ya se mencionó, a las deidades pluviales que se ubicaban en las cuatro esquinas del mundo y que se encargaban de regar la superficie terrestre. Los instrumentos musicales serían las herramientas mediante las cuales ejercen el poder sobre la lluvia y el trueno, mientras que los materiales malacológicos podrían significar el agua.

Finalmente, en la ofrenda se registraron otros restos faunísticos que no pudieron ser ubicados en las fotos y dibujos del contexto, ni se mencionan en las *libretas de registro del ingreso...*, por lo que se desconoce el nivel en el que fueron dispuestos. Se trata de una vértebra de tiburón y de los huesos axiales y apendiculares de dos codornices (*Odontophoridae*). En cuanto a la vértebra de tiburón, aparentemente también fue hervida, pues bajo la luz UV brilló de color azul. Simbólicamente, quizá aludía al agua o formaba parte del monstruo mítico *cipactli*. Como se mencionó, éste se conformaba por varios animales: cocodrilo, pez sierra, serpiente y tiburón. En la lámina 42 del *Códice Fejérváry-Mayer* (1994) y en la lámina 26 del *Códice Vaticano B* (1993), el *cipactli* aparece con cabeza de cocodrilo y cuerpo de pez, pero la cola es bifurcada, parecida a la de los tiburones. De hecho, llama la atención que algunos cronistas como Francisco Javier Clavijero (1982, 178) y Vetancourt (1971, 67) describan al *cipactli* como tiburón. Posiblemente, al reconstruir un animal híbrido dentro de los depósitos se seleccionaban ciertas partes de la fauna que componían a dicho ser, y para el caso del *cipactli*, se dispuso al cocodrilo, el espadarte del pez sierra y la vértebra de tiburón. De la Peña (1981) menciona que había huesos de serpiente, sin embargo, durante el análisis no se encontraron dichos restos. Quizá fue una mala identificación, pero si acaso había un ofidio, posiblemente se estaba recreando al mítico *cipactli* con todas sus partes animales. No sería el único caso: Nawa Sugiyama y coautores (2018, 9-10, 16) identificaron en un contexto de Copán la representación del “Cocodrilo-venado estrellado”, ensamblado con los dientes del reptil y las mandíbulas del mamífero para dar forma al híbrido, haciendo de esta combinación una materialidad tangible.

Por su parte, las aves pudieron ser el resultado de sacrificios o evocar lo celeste. Es importante mencionar que, como el cocodrilo y la vértebra de tiburón, los restos de estos animales fueron sometidos a cocción, pero,

a diferencia del reptil, en las aves este tratamiento térmico no fue fácil de identificar a simple vista; fue mediante la luz UV que pudo distinguirse que habían sido hervidas. Posiblemente esto indique que el tiempo durante el cual las aves fueron sometidas a ebullición fue menor en comparación con los restos del cocodrilo, pues, de acuerdo con los trabajos experimentales de Botella, Alemán y Jiménez (2000, 143), es entre las 3 y 5 horas de ebullición cuando los cambios en el hueso son perceptibles a simple vista. Es factible que, como pasó con el cocodrilo y la vértebra de tiburón, este tratamiento térmico se debiera a un ritual previo en el que la fauna no fue consumida, pues tampoco las aves presentan marcas que sugieran su uso como alimento. Lamentablemente, desconocemos en dónde se ubicaban estos dos individuos o si sus huesos se encontraban en relación anatómica, por lo que sería difícil interpretar su función dentro de este contexto. Al comparar con otros depósitos de esta misma temporalidad que, además, representan cosmogramas, sabemos que generalmente estas aves se disponían en el último nivel (López Luján 1993, 329-30, 345), en donde se colocaban los dones asociados a la inmolación ritual, pero también a lo celeste. De hecho, estos animales se relacionan simbólicamente con el cielo estrellado (Seler 2008, 210), por lo que, posiblemente, en la ofrenda sí estaban vinculadas a este sector del cosmos.

## CONCLUSIONES

La mitología no era exclusiva de las narraciones orales o de los textos sacros, sino que estaba presente en la vida cotidiana y ritual: era plasmada en el arte, en las danzas y las ceremonias religiosas; se representaba en el ofrecimiento de dones en el que se montaban diversos escenarios mitológicos.

Por medio del análisis contextual y del estudio iconográfico de los códices y las fuentes escritas, se llegó a la conclusión de que la Ofrenda 69 encontrada en el Templo Mayor de Tenochtitlan posiblemente materializaba un mito de creación en el que fue representado el mar primigenio por medio de fragmentos de conchas, caracoles y una cuenta de piedra verde. Sobre esta capa descansaba la tierra fértil, simbolizada por un cocodrilo desmembrado y un pez sierra; ambos animales eran juveniles al momento de su muerte. En seguida, fueron colocados cuatro dioses de la lluvia y del viento, uno de los cuales portaba un *chicahuaztli*, elemento con el cual se fertilizaba a la capa telúrica. También había flautas e instrumentos de

percusión. Quizá algunos de éstos eran los atavíos de las deidades y pudieron cumplir dentro del ritual varias funciones: provocar la lluvia o, a través de la música, anunciar el amanecer y la creación del tiempo. Por lo que las divinidades pudieron ser quienes tenían la misión de mandar las pluvias a la tierra o eran los postes situados en las cuatro esquinas del mundo, quienes levantaron el cielo —representado por otras conchas y caracoles— cuando éste inundó la superficie terrestre.

Un hallazgo interesante fue identificar el posible reuso de un cocodrilo exhumado de otro contexto que, además, fue sometido a cocción antes de ser dispuesto en la Ofrenda 69. Del mismo modo, otros animales del depósito fueron hervidos: una vértebra de tiburón y los restos de dos codornices. Dicho tratamiento no tuvo fines alimenticios ni fungió como parte de la manufactura de artefactos. Otros restos humanos y animales dispuestos en diversas ofrendas presentan evidencia de contacto con el fuego, lo que nos hace considerar que concurrían diversos tratamientos térmicos (directos e indirectos) que se perpetraban en los rituales de oblación, por lo cual es necesario reflexionar más acerca de las posibilidades simbólicas que conllevaban estas técnicas en ciertos rituales, un tema que sin lugar a duda merece investigarse de manera más exhaustiva.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Molina, Alejandra. 2009. “El simbolismo de la Cámara 3 del Templo Mayor de Tenochtitlan”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ahuja Ormaechea, Guillermo. 1991. “El Tlalocan en el Templo Mayor de Tenochtitlan: análisis de los materiales de la ofrenda Cámara 2”. Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Arellano Hernández, Alfonso. 1995. “El monstruo de la Tierra: una revisión”. En *Religión y sociedad en el área maya*, editado por Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y María Yolanda Fernández Marquínez, 15-28. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Caja Madrid.
- Arellano Hernández, Alfonso. 2001. “Llegó el caimán: los dragones en el mundo maya”. En *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, editado por Yólotl González Torres, 193-220. México: Plaza y Valdés Editores.

- Argüelles, Amaranta. 2019. "Una maqueta del universo frente al Templo Mayor de Tenochtitlan: una aproximación a su significado". En *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, editado por Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, vol. 2: 363-86. México: El Colegio Nacional.
- Arias Ortiz, Teri Erandeni. 2004. "El cocodrilo en la cosmovisión maya. Un proceso de larga duración". Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Arias Ortiz, Teri Erandeni. 2006. *Ayin, creencias y mitos de Mesoamérica*. Toluca: Gobierno del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Arias Ortiz, Teri Erandeni. 2007a. "El cocodrilo en la región maya Yokot'an. Un acercamiento antropológico". *Itinerarios* 6: 101-22.
- Arias Ortiz, Teri Erandeni. 2007b. "El simbolismo del cocodrilo en la mitología maya. Análisis comparativo". Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Báez Cubero, Lourdes. 2019. "Ofrenda a Ar Zithu, el 'Venerable Ancestro'. Un ejemplo de 'prestación total' entre los otomíes de Hidalgo". En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, editado por Johanna Broda, 349-85. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barrera Vázquez, Alfredo. 1976. "La Ceiba-Cocodrilo". *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* V: 187-208.
- Beyer, Hermann. 1965a. "El cocodrilo en la mitología mexicana". En *El México antiguo*, vol. X: 431-35. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Beyer, Hermann. 1965b. "Los bajo relieves de Santa Cruz Acapulizcan". En *El México antiguo*, vol. X: 105-23. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Beyer, Hermann. 1965c. "Objetos de forma amigdaloides existentes en representaciones mexicanas de la tierra". En *El México antiguo*, vol. X: 124-33. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Beyer, Hermann. 1965d. "La aleta de *cipactli*". En *El México antiguo*, vol. X: 427-30. México: Sociedad Alemana Mexicanista.
- Bosh, Pedro, Inmaculada Alemán, Carlos Moreno-Castilla y Miguel Botella. 2011. "Boiled versus Unboiled: A Study on Neolithic and Contemporary Human Bones". *Journal of Archaeological Science* 38: 2561-70.
- Botella, Miguel, Inmaculada Alemán y Sylvia Jiménez. 2000. *Los huesos humanos. Manipulación y alteraciones*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Boturini Benaducci, Lorenzo de. 1990. *Historia general de la América septentrional*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Broda, Johanna. 1987. "Templo Mayor as Ritual Space". En *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, editado por David Carrasco, Eduardo Matos Moctezuma y Johanna Broda, 61-123. Berkeley, Londres, Los Ángeles: University of California Press.
- Broda, Johanna. 2019. "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa". En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, editado por Johanna Broda, 531-82. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chávez Balderas, Ximena. 2007. *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chávez Balderas, Ximena. 2017. *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chávez Balderas, Ximena. 2018. "Fire, Transformation, and Bone Relics. Cremated Remains at the Templo Mayor of Tenochtitlan". En *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*, editado por Vera Tiesler y Andrew Scherer Smoke, 379-409. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.
- Chávez Balderas, Ximena. 2019. "The Offering of Life: Human and Animal Sacrifice at the West Plaza of The Sacred Precinct". Tesis de Doctorado, Tulane University.
- Chávez Balderas, Ximena, Ángel González, Norma Valentín y José María García. 2011. "Osteoarqueología de campo aplicada al análisis del uso ritual de la fauna: el caso de la Ofrenda 126 del Templo Mayor de Tenochtitlan". *Estudios de Antropología Biológica* 15: 117-37.
- Chávez Balderas, Ximena, Jacqueline Castro Irineo y Karina López Hernández. 2019. "Manipulación y reutilización de huesos de fauna en la Ofrenda 126: una representación del inframundo". En *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, editado por Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, vol. 1: 511-38. México: El Colegio Nacional.
- Clavijero, Francisco Javier. 1982. *Historia antigua de México*. México: Editorial Porrúa.
- Códice Borbónico*. 1991. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*. 1980. Editado por Eduard Seler, traducción de Mariana Frenk. México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Durán*. 1990. Editado por Electra Gutiérrez y Tonatiuh Gutiérrez. México: Arrendadora Internacional.

- Códice Féjerváry-Mayer*. 1994. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Tro-Cortesiano*. 1991. Editado por Miguel Rivera. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Códice Vaticano B*. 1993. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vindobonensis Mexicanus I*. 1992. Editado por Ferdinands Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. Graz, Madrid, México: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.
- De Anda Rogel, Michelle, Diego Matadamas, Fernando Carrizosa, Erika Lucero Robles Cortés e Israel Elizalde Méndez. 2017. “Tecnología digital aplicada al registro de los contextos arqueológicos localizados por el Proyecto Templo Mayor”. En *Arqueología computacional. Nuevos enfoques para la documentación, análisis y difusión del patrimonio cultural*, editado por Diego Jiménez Badillo, 71-80. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- De la Peña Rosa, Guadalupe. 1981. “Informe de la Ofrenda 69”, informes semanales mecanuscritos. México: Proyecto Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Dehouve, Danièle. 2007. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés.
- Dehouve, Danièle. 2019. “El depósito ritual tlapaneco”. En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, editado por Johanna Broda, 107-42. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Duday, Henry. 1997. “Antropología biológica ‘de campo’, tafonomía y arqueología de la muerte”. En *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, editado por Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler, 91-126. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Dupey García, Élodie. 2018. “Vientos de creación, vientos de destrucción. Los dioses del aire en las mitologías náhuatl y maya”. *Arqueología Mexicana* 26 (152): 40-45.

- Eliade, Mircea. 1976. *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era.
- Garibay Kintana, Ángel María, ed. y trad. 1995. *Veinte himnos sacros de los nahuas, recogidos por fray Bernardino de Sahagún*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez Martínez, Arturo. 2019. "Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana". En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, editado por Johanna Broda, 143-67. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Torres, Yólotl. 1990. "Las deidades dema y los ritos de desplazamiento en Mesoamérica". En *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, coordinado por Barbro Dahlgren, 105-12. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Good Eshelman, Catharine. 2019. "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas". En *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, editado por Johanna Broda, 41-70. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Gutiérrez Solana Rickards, Nelly. 1983. *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hoke, Nadja, Andrea Grigat, Gisela Grupe y Michaela Harbeck. 2013. "Reconsideration of Bone Postmortem Interval Estimation by UV-induced Autofluorescence". *Forensic Science International* 228: 176.e1-176.e6.
- Jensen, Adolf Ellegard. 1986. *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Joralemon, Peter David. 1976. "The Olmec Dragon: A Study in Pre-Columbian Iconography". En *Origins of Religious Art & Iconography in Preclassic Mesoamerica*, editado por H. B. Nicholson, 27-71. Los Ángeles: University of California, Latin American Center Publications.
- Katz, Esther. 1993. "El temazcal: entre religión y medicina". En *II Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, editado por Barbro Dahlgren de Jordan, 175-85. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Katz, Esther. 2013. "La cuisine et sa ritualisation en pays mixtèque (Oaxaca, Mexique)". *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire* 25. DOI: org/10.4000/alhim.4517. <http://journals.openedition.org/alhim/4517> [Consultado el 18 de septiembre de 2020].
- Lathrap, Donald. 1971. "Complex Iconographic Features Shared by Olmec and Chavin and Some Speculations on their Possible Significance". En *Primer*

- Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericano*, 25-31. Ecuador.
- Lona Naoli, Victoria. 2004. “El copal en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan”. Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin, Alfredo. 1988. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 2006. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama. 1991. “El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan: su posible significado ideológico”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 62: 35- 52.
- López Luján, Leonardo. 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Luján, Leonardo. 1998. “Recreating the Cosmos: Seventeen Aztec Dedication Caches”. En *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, editado por Shirley Boteler Mock. 176-87. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- López Luján, Leonardo. 2009. “Aguas petrificadas. Las ofrendas a Tláloc enterradas en el Templo Mayor de Tenochtitlan”. *Arqueología Mexicana* 16 (96): 52-57.
- López Luján, Leonardo y Óscar J. Polaco. 1991. “La fauna de la ofrenda H del Templo Mayor”. En *La fauna en el Templo Mayor*, editado por Óscar J. Polaco, 149-69. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lorente Fernández, David. 2018. “Pejelagartos, cocodrilos y canoas. De los seres del agua bajo el dominio de Ix Bolon entre los mayas chontales de Tabasco”. *Anales de Antropología* 52 (1): 179-95.
- Martí, Samuel. 1960. “Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 2: 93-127.
- Matadamas Gómora, Diego, Michelle De Anda Rogel y Martha Solo Velázquez. 2019. “La policromía de las imágenes de los dioses del pulque del Templo Mayor de Tenochtitlan”. En *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, editado por Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas, vol. 1: 211-35. México: El Colegio Nacional.

- Matos Moctezuma, Eduardo. 1988. *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*. Londres: Thames and Hudson.
- Mendieta, fray Gerónimo de. 2002. *Historia eclesiástica indiana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Münch, Guido. 1984. “Zaa Guidxi, las fiestas del pueblo zapoteco en Gui si o Tehuantepec”. *Anales de Antropología* 21: 103-36.
- Nájera Coronado, Martha Iliá. 2015. *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, Guilhem, ed. 2008. *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Nueva edición [en línea]. DOI: 10.4000/books.cemca.4002 <https://books.openedition.org/cemca/4002?lang=es> [Consultado el 17 de diciembre de 2020]
- Ramsthaler, Frank, Sarah C. Ebach, Christoph G. Birngruber y Marcel A. Verhoff. 2011. “Postmortem Interval of Skeletal Remains Through the Detection of Intraosseal Hemin Traces. A comparison of uv-fluorescence, Luminol, Hexagon-OBTI®m and Combur® Test”. *Forensic Science International* 209: 59-63.
- Robles Cortés, Erika Lucero. 2017. “Los monstruos terrestres de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan. Los cocodrilos, una metáfora telúrica del cosmos mexicana”. Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Robles Cortés, Erika Lucero. 2019. “Animales exóticos en Tenochtitlan. Los cocodrilos encontrados en las ofrendas del Templo Mayor”. *Arqueología Mexicana* 26 (155): 24-31.
- Román Bellereza, Juan Alberto. 2010. “El papel de los infantes en las prácticas sacrificiales mexicas”. En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, editado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 345-66. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ruiz González, Judith. 2019. “Luz uv como auxiliar en la identificación de tratamientos térmicos en restos óseos”. Conferencia presentada en el *Seminario Interno del Proyecto Templo Mayor*, México.
- Sahagún, Bernardino de. 1989. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Seler, Eduard. 2008. *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*. México: Casa Juan Pablos.
- Serna, Jacinto de la. 1992. “Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gen-

- tílicas de las razas aborígenes de México”. En *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, 261-482. México: Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica.
- Soustelle, Jacques. 1959. *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos (Representación del mundo y el espacio)*. Puebla: Federación Estudiantil Poblana.
- Stocker, Terry, Sarah Meltzoff y Steve Armsey. 1980. “Crocodilians and Olmecs: Further Interpretations in Formative Period Iconography”. *American Antiquity* 45 (4): 740-58.
- Stocker, Terry y Verónica Ortega Cabrera. 2019. “El culto al cocodrilo: cognición y arte del Formativo temprano en Mesoamérica”. *Arqueología* 58: 95-114.
- Stresser-Péan, Guy. 2013. *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Sugiyama, Nawa, William L. Fash y Christine A. M. France. 2018. “Jaguar and Puma Captivity and Trade among the Maya: Stable Isotope Data from Copan, Honduras”. *Plos One* 13 (9): 1-24.
- Taube, Karl. 1989. “*Itzam Cab Ain*: Caimans, Cosmology, and Calendric in Postclassic Yucatán”. *Research Reports on Ancient Maya Writing*, vol. 26: 1-12. Washington, D. C.: Center for Maya Research.
- Tena, Rafael. 2002. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Thurston, Elizabeth Bárbara. 2011. “Crocodiles and the Ancient Maya: An Examination of the Iconographic and Zooarchaeological Evidence”. Tesis de Maestría, Trent University.
- Tiesler Vera y Andrew Scherer (eds.). 2018. *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.
- Torquemada, Juan de. 1975. *Monarquía indiana*. Editado por el seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Urueta Flores, Cecilia. 2004. “Los penates mixtecos. La transfiguración de los antepasados”. En *Iconografía mexicana V. Vida, muerte y transfiguración*, editado por Beatriz Barba de Piña Chán, 69-85. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Velásquez García, Erik. 2006. “El mito maya del diluvio y la decapitación del caimán cósmico”. *PARI Journal* 7 (1): 1-10.
- Velázquez Castro, Adrián. 2000. *El simbolismo de los objetos de concha de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Vetancourt, Agustín de. 1971. *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las indias*. México: Editorial Porrúa.

### SOBRE LA AUTORA

Erika Lucero Robles Cortés es arqueóloga por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y se desempeña como investigadora del Proyecto Templo Mayor-INAH. Su área de interés es la arqueozoología. Actualmente realiza una investigación enfocada en el análisis de los animales empleados en los rituales funerarios. Entre sus últimos artículos se encuentran: “Animales exóticos en Tenochtitlan. Los cocodrilos encontrados en las ofrendas del Templo Mayor” (2019), “Imágenes de la muerte en la Ofrenda 141: El simbolismo de los cráneos efigie” (2019), este último en coautoría con Ximena Chávez Balderas y Alejandra Aguirre Molina.

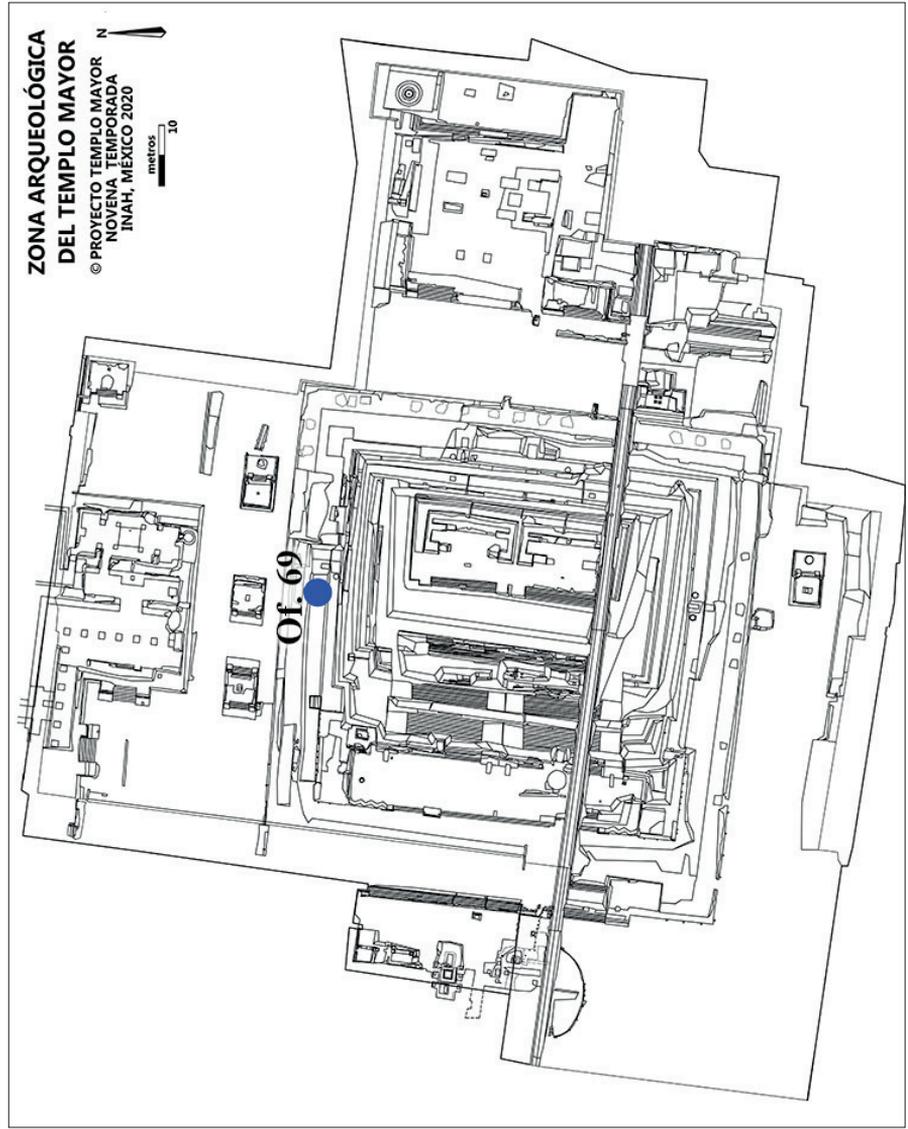


Figura 1. Ubicación de la Ofrenda 69 en la Zona Arqueológica del Templo Mayor.  
Dibujo de Michelle De Anda Rogel, Proyecto Templo Mayor, INAH



Figura 2. Nivel 1 de la Ofrenda 69. En la esquina superior derecha se observa una figura antropomorfa junto a un cetro, ambos de piedra. Fotografía del Archivo del Proyecto Templo Mayor, INAH



Figura 3. Cocodrilo de río (*Crocodylus acutus*) de la Ofrenda 69. Fotografía de Mirsa Islas Orozco

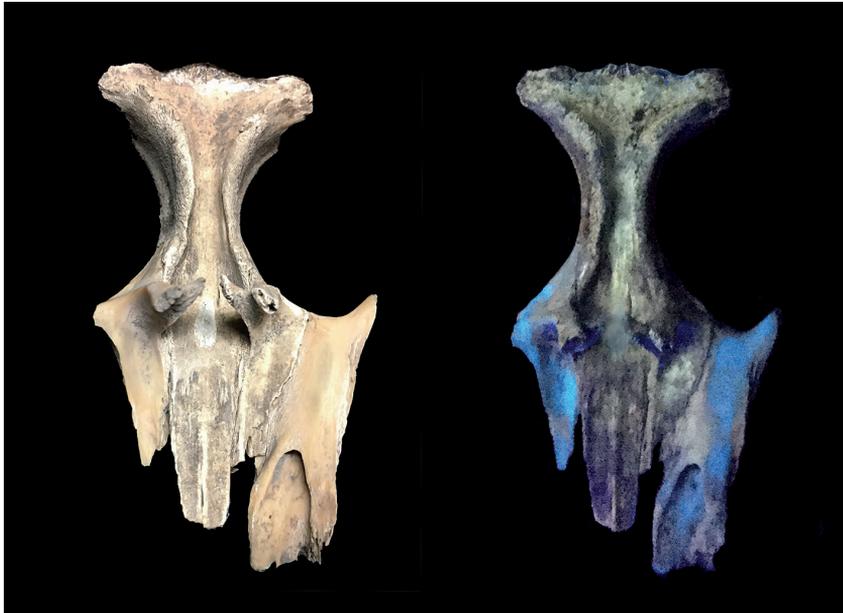


Figura 4. Parte ventral del cráneo del cocodrilo. Todos los huesos estaban desarticulados, pero durante el análisis fueron unidos nuevamente. En la imagen de la derecha se ven los huesos expuestos a luz UV, al menos dos de ellos, los que estaban hervidos, fluorescieron de color azul.  
Fotografías de la autora



Figura 5. Huesos del cocodrilo que fueron hervidos.  
Fotografía de Mirsa Islas Orozco

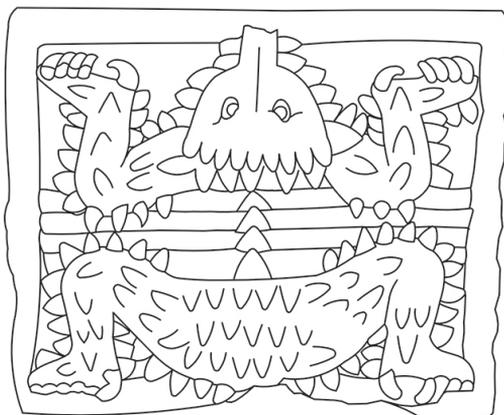


Figura 6. Fragmento de un tepetlacalli en el que se representa un cocodrilo que podría simular el momento en el que se rompió al reptil para crear a la tierra. Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, México. Dibujo de la autora

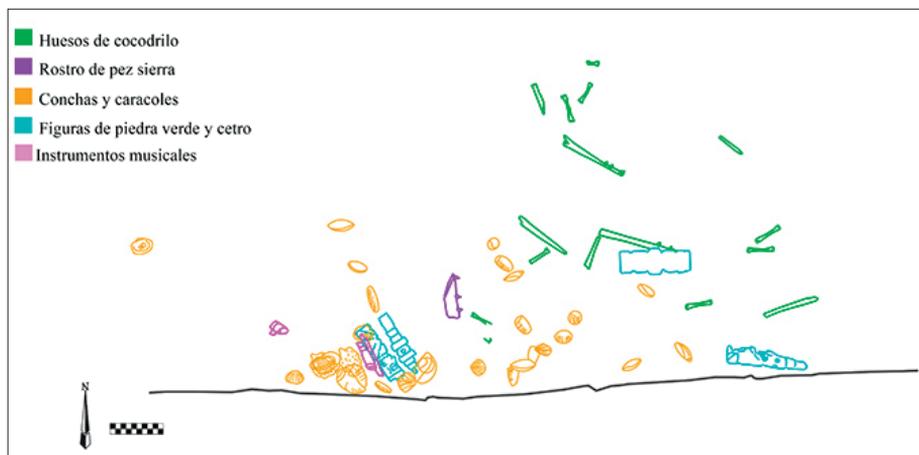


Figura 7. La Ofrenda 69. Los restos del cocodrilo aparecen desarticulados y dispersos en el depósito. En el registro original no se mencionan las coordenadas exactas de cada hueso. La posición de la figura antropomorfa del noreste no concuerda con las coordenadas de las libretas de registro del ingreso... ni con los informes de excavación. Digitalización de la autora



Figura 8. Diente rostral de un pez sierra juvenil (*Pristis* sp.). Fotografía de la autora

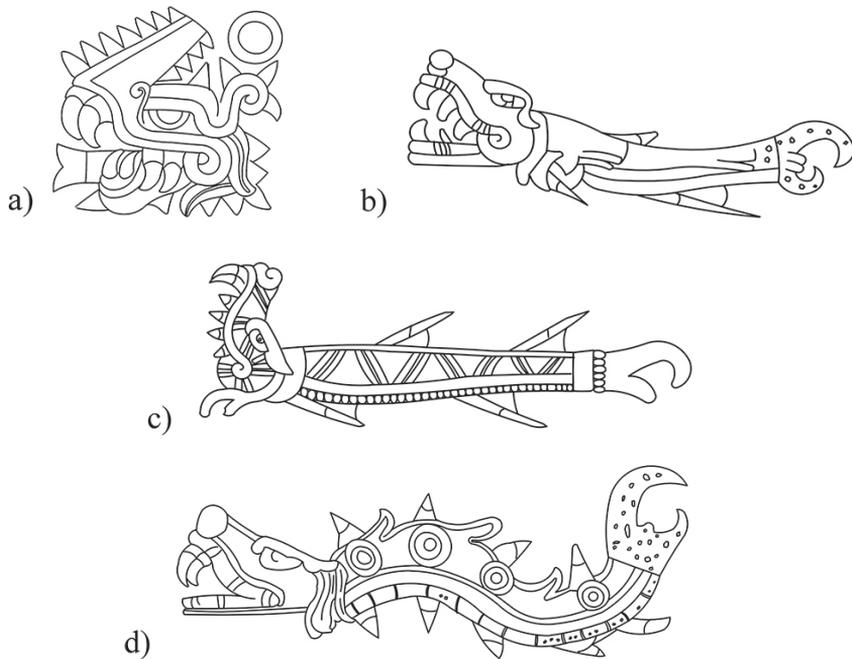


Figura 9. *Ciptactli* con rasgos de cocodrilo, pez sierra y tiburón:  
 a) *ciptactli* con cabeza de cocodrilo, hocico de pez sierra y lengua bífida y colmillos de serpiente. Petrograbado de Santa Cruz Acapulco, a partir de Beyer (1965b, 113); b) *ciptactli* con cabeza de cocodrilo, cuerpo de pez y cola de tiburón (Códice Vaticano B, lám. 69); c) *ciptactli* con cabeza de cocodrilo, cuerpo de pez y cola de tiburón (Códice Fejérváry-Mayer, lám. 42); d) *ciptactli* con cabeza de cocodrilo, colmillos de serpiente, cuerpo de pez y cola de tiburón (Códice Vaticano B, lám. 26). Dibujos de la autora



Figura 10. Efigies de dioses de la fertilidad: a) Tláloc con atributos de Ehécatl, ubicada en el sureste; b) figura posiblemente asociada con el viento, encontrada en el suroeste; c) “penate” Tláloc hallado en el noreste; d) fragmento de figura de copal localizada en el noroeste. Fotografías de la autora



Figura 11. Instrumentos musicales de piedra verde. Fotografía de la autora

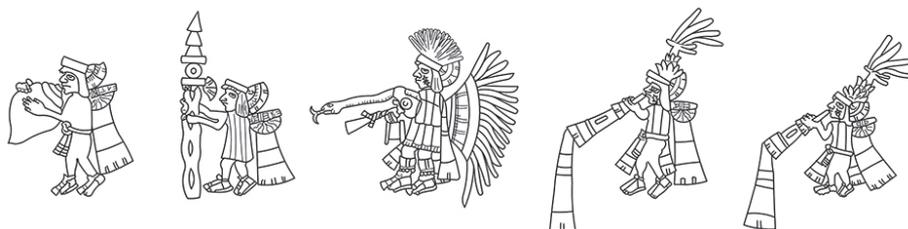


Figura 12. Sacerdotes asociados a Tláloc tocando música como parte de los rituales de la fertilidad de la tierra en Ochpaniztli, en la lámina 29 del *Códice Borbónico*. Dibujo de la autora

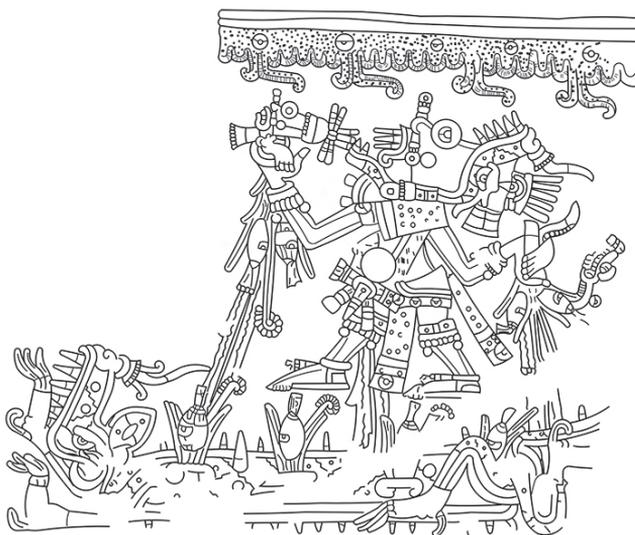


Figura 13. Tláloc regando a la tierra-cocodrilo, del que surgen mazorcas de maíz en la lámina 27 del *Códice Borgia*. Dibujo de la autora

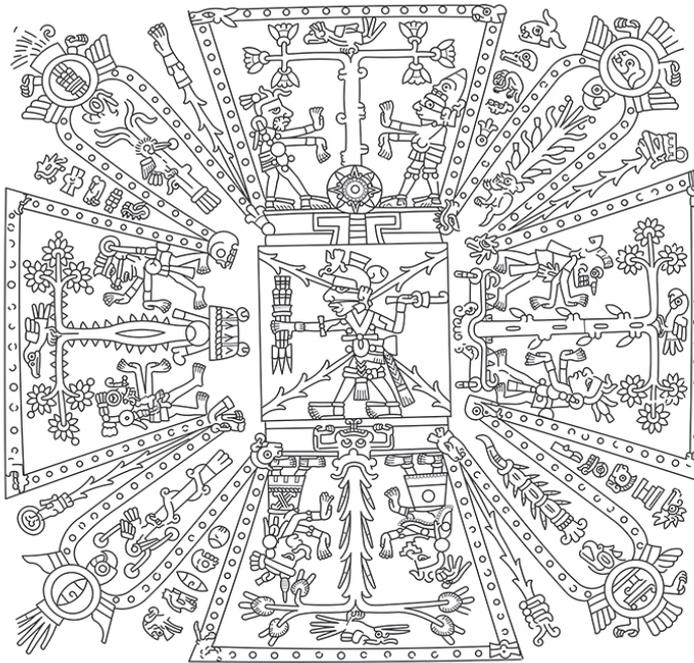


Figura 14. Representación de la división cuatripartita de la tierra en la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*. Dibujo de la autora



Figura 15. Los *tloaque* direccionales del *tepetlacalli* de Tizapán. Dibujo de la autora, a partir de Caso (1932)



Figura 16. Caracoles del género *Oliva* sp., dos fragmentos de concha madreperla (*Pinctada mazatlanica*) y un caracol *Polinices* sp. Fotografías de la autora

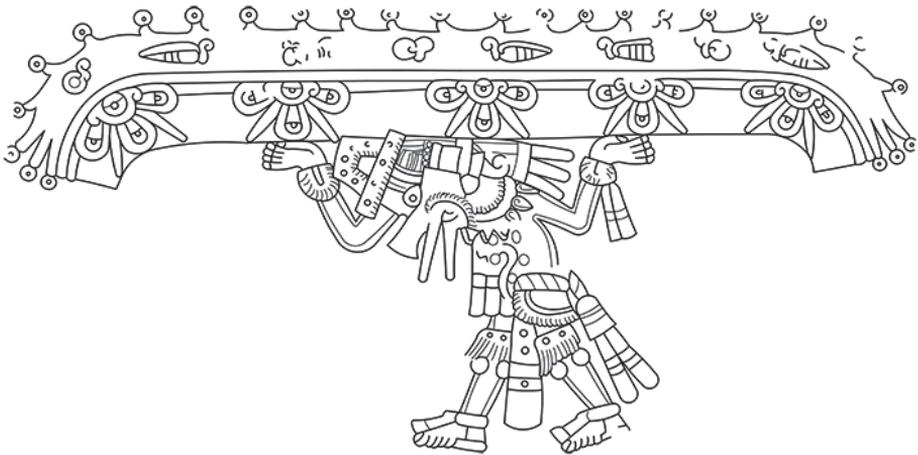


Figura 17. Ehécatl sosteniendo el agua celeste en la lámina 47 del *Códice Vindobonensis*. Dibujo de la autora