



El Colegio de Michoacán A.C.

Maestría en Arqueología.

**El Agua Y La Montaña: El Dios De La Lluvia Y La Sociedad
Teotihuacana.**

Que para optar al grado de
Maestro en arqueología

Presenta:

Héctor Aguilar Aceves

Directora de tesis

Dra. Verenice Yunuen Heredia Espinoza

La Piedad

Marzo, 2025

RESUMEN

A través de esta tesis se investiga la relación entre los habitantes de Teotihuacan y el Dios de la Lluvia, analizando cómo esta conexión se manifestó y evolucionó a lo largo del tiempo a través de los contextos materiales y rituales en los que se encuentra representada esta deidad. Partiendo de la hipótesis de que los contextos materiales permiten observar las relaciones cambiantes entre los teotihuacanos y el Dios de la Lluvia, el estudio se enfoca en categorizar dichas relaciones y evaluar sus transformaciones a lo largo del tiempo.

Para alcanzar este objetivo, se analizan los contextos materiales y rituales asociados con el Dios de la Lluvia en Teotihuacán, identificando patrones que revelan las dinámicas entre la deidad y los habitantes. Así mismo, se realiza una comparación temporal de estos contextos para determinar posibles cambios en las prácticas rituales. Finalmente, se integra al Dios de la Lluvia como un ente activo dentro de la sociedad teotihuacana, destacando su papel en las interacciones sociales y su influencia en la conformación de la estructura sociocultural de la ciudad.

Los resultados de este estudio no solo profundizan en la comprensión de la cosmovisión teotihuacana, sino que también ofrecen una perspectiva renovada sobre el papel central de las deidades en la vida cotidiana y la organización social de esta sociedad prehispánica.

PALABRAS CLAVE: Teotihuacan, Dios de la Lluvia, Vasijas Efigie, Arqueología Ritual, Cosmovisión Mesoamericana.

ABSTRACT

This thesis explores the relationship between the inhabitants of Teotihuacán and the Rain God, analyzing how this connection was manifested and evolved over time through the material and ritual contexts in which this deity is represented. Based on the hypothesis that material contexts reveal the changing relationships between the teotihuacanos and the Rain God, the study focuses on categorizing these relationships and evaluating their temporal transformations.

To achieve this objective, material and ritual contexts associated with the Rain God in Teotihuacán are analyzed, identifying patterns that reveal the dynamics between the deity and the inhabitants. Additionally, a temporal comparison of these contexts is conducted to determine changes in ritual practices and forms of worship. Finally, the Rain God is integrated as an active entity within Teotihuacán society, highlighting its role in social interactions and its influence on the cultural and social structure of the city.

The results of this study deepen our understanding of Teotihuacan's worldview while offering a renewed perspective on the central role of deities in the daily life and social organization of this pre-Hispanic society.

KEY WORDS: Teotihuacan, Rain God, Effigy Vessels, Ritual Archaeology, Mesoamerican Cosmovision.

AGRADECIMIENTOS.

Esta tesis es la culminación de dos años de trabajo arduo y la realización de un sueño, uno en el que la vida me puso innumerables pruebas para fortalecerme. Aunque la redacción de estas páginas es mía, ningún trabajo académico es una labor solitaria. Detrás de cada palabra escrita está el apoyo de muchas personas e instituciones, sin las cuales este esfuerzo no habría sido posible. En palabras de John Donne: *"Ningún hombre es una isla entera por sí mismo."* A mis padres, a quienes les debo todo. Su amor, sacrificio y apoyo incondicional han sido los cimientos sobre los que construí este sueño. Esta tesis, al igual que la anterior, es testimonio de que su esfuerzo no ha sido en vano. A ustedes, eternamente gracias.

Agradezco al CONAHCYT y al Colegio de Michoacán por el apoyo económico que me permitió dedicarme por completo a este proyecto. Sin ese respaldo, esta tesis habría sido imposible de realizar.

Gracias a los profesores del Centro de Estudios Arqueológicos del COLMICH, cuyas enseñanzas me acompañan en cada página de este trabajo. También agradezco a la Dra. Laura Elena Romero López, del Departamento de Antropología de la UDLAP, por su generosidad al facilitarme el acceso a tesis archivadas y por ser un vínculo constante con mi alma mater.

A mis amigos de la maestría, quienes hicieron de La Piedad un hogar: Alli, Ame y Rafa, gracias por los grandes momentos en “la mansión.” A Francisco, por aceptar cada aventura, por tu compañía en Puebla y por ser un gran amigo y copiloto. A Jaqueline McNamara Trujillo, mi editora estrella, el amor de mi vida y uno de los pilares que me sostuvieron durante este proceso. Gracias por tu paciencia, tu apoyo y por corregir incluso mis errores más difíciles y repetitivos.

A mis volcanes-persona favoritos, don Goyo Chino Popocatépetl y doña Rosita Iztaccíhuatl, cuya majestuosidad ha sido una fuente de inspiración constante. Aunque no he podido

participar en sus celebraciones durante estos años, esta tesis es también un homenaje a su presencia en mi vida; su silueta en el horizonte siempre será sinónimo de hogar.

Agradezco profundamente a la Dra. Blanca Maldonado y al Dr. Aurelio López por aceptar leer y comentar mi tesis. Es un honor compartir este comité con ustedes, que también provienen de mi alma mater.

Finalmente, mi gratitud más especial es para la Dra. Verenice Espinoza Heredia, directora de esta tesis. Gracias por su apoyo, guía y humanidad en un ámbito tan competitivo. Más allá de sus enseñanzas académicas, me ha mostrado cómo ser una mejor persona.

Per ardua ad astra. ¡Si se pudo!

TABLA DE CONTENIDO

CAPITULO I. INTRODUCCIÓN	1
HABLANDO DE RELIGIÓN	5
¿POR QUÉ ESTUDIAR AL DIOS DE LA LLUVIA?	7
EL DIOS DE LA LLUVIA MESOAMERICANO.....	9
EL DIOS DE LA LLUVIA Y LA MUERTE	12
EL DIOS DE LA LLUVIA Y LA MONTAÑA	13
EL DIOS DE LA LLUVIA DE TEOTIHUACAN	17
UN ACERCAMIENTO AL DIOS DE LA LLUVIA	22
CAPITULO II. UN MUNDO VIVO: AGENCIA Y ANIMISMO	23
RELIGIÓN: UNIENDO LO INTANGIBLE CON LO TANGIBLE	24
AGENCIA: ALGO MÁS QUE HUMANO.	26
UN MUNDO VIVO	28
OTRA AGENCIA.....	31
DEIDADES COMO ENTES VIVOS: EL CASO DEL DIOS DE LA LLUVIA.....	35
CAPÍTULO III. METODOLOGÍA.....	40
CONTEXTOS DE MURALES	41
CONTEXTOS DE VASIJAS EFIGIE	48
CAPITULO IV. ESTUDIO DE CASO	71
LAS VASIJAS EFIGIE.....	71

LOS MURALES	88
LOS MENSAJES DEL DIOS DE LA LLUVIA	94
CAPITULO V. DISCUSIÓN	97
¿QUÉ NOS DICEN LAS VASIJAS SOBRE EL DIOS DE LA LLUVIA TEOTIHUACANO?	97
LA MONTAÑA, EL DIOS Y LA GENTE	101
EL DIOS DE LA LLUVIA Y EL PODER.....	105
EL DIOS DE LA LLUVIA Y EL CAMBIO SOCIAL	109
EL AGUA Y LA MONTAÑA: EL DIOS DE LA LLUVIA Y LA SOCIEDAD TEOTIHUACANA.....	111
CAPITULO VI. CONCLUSIONES.....	116
LIMITANTES	119
ANEXOS	123
REFERENCIAS CITADAS	125

TABLA DE FIGURAS

Figura 1. Figurilla de Young Lord (reproducido de Coe 1996:280).....	10
Figura 2. Tlaloc Cuatripartita (reproducido de Códice Borgia: 27-28).....	11
Figura 3. Fondo de caja de piedra mexica (Reproducido de Klein 1980:176).....	12
Figura 4. Dios de la Lluvia de Zacuala. Fotografía por el autor.....	43
Figura 5. Dios de la Lluvia en color negro (Fotografía por el autor).	43
Figura 6. Dios de la Lluvia asociado al maíz (fotografía por el autor).....	44
Figura 7. Dibujo del mural del pórtico 3 (reproducido de de la Fuente 2020a:537).	44
Figura 8. Dios de la Lluvia de Techinantitla (reproducido de Cabrera 2020b:215).	45
Figura 9. Personaje ataviado del Dios de la Lluvia (reproducido de García Moll 2020:812)	
.....	46
Figura 10. Tlalocan de Tepantitla (fotografía por el autor).	46
Figura 11. Dios de la Lluvia en Tlalocan de Tepantitla (Fotografía por el autor).	47
Figura 12. Tlaloc del rayo (Fotografía por el autor).....	47
Figura 13. Dios de la Lluvia con almenas (Fotografía por el autor).	48
Figura 14. Dibujo de Dios de la Lluvia con Almenas (reproducido de de la Fuente 2020b: 437).....	48
Figura 15. Mapa de Teotihuacan (Modificado de Millon 1973).	50
Figura 16. Entierro 2 de la Pirámide de la Luna (Reproducido de Sugiyama y López Luján 2007: 129-130).	53
Figura 17. Templo de Quetzalcoatl o Pirámide de la Serpiente Emplumada (Reproducido de Sugiyama 2005:23).....	57
Figura 18. Ejemplo de vasija efigie teotihuacana. (Fotografía por el autor).....	72
Figura 19. Glifo montaña. (Reproducido de Bracamontes 2002:55).	73

Figura 20. Diagrama de los entierros de infantes en la Pirámide del Sol (Reproducido de Batres 1906:115).....	75
Figura 21. Plaza 1 (Reproducido de Millon y Bennyhoff 1961:518).....	76
Figura 22. Motivo de tres montañas (reproducido de Headrick 2007: Location 2800).	77
Figura 23. Complejo departamental de Tetitla. (Reproducido de de la Fuente 2020b:579). 82	
Figura 24. Barrio de los Comerciantes. (Reproducido de Rattray 1989:113).	84
Figura 25. Complejo departamental de Zacuala. (Reproducido de de la Fuente 2020c:738).	85
Figura 26. Patios de Zacuala. (Reproducido de de la Fuente 2020a:719).	86
Figura 27. Teopancaxco (Reproducido de Cabrera 2020b:251).....	88
Figura 28. Vasijas Efigie de Tlapacoya (reproducido de Barba de Piña Chan 1956: Lámina 13).....	99
Figura 29. Vasijas efigie de Xochitecatl (Reproducido de Serra Puche et al. 2004:29).	99
Figura 30. Estela 1 de El Zapote (reproducido de Houston y Stuart 1996:307).	105
Figura 31. Plano de la tumba 104 en Monte Albán (Reproducido de Verstraaten 2017:25).	109
Figura 32. Mapa con ubicación de los sitios mencionados.	115

CAPITULO I. INTRODUCCIÓN

La religión representa una de las dinámicas sociales con las que los humanos estamos en permanente relación, esto es tanto cierto para tiempos actuales como para tiempos pasados. A través de esta interacción es que cómo seres humanos llegamos a explicar aquello para lo cual muchas veces no llegamos a tener explicación y se vuelve parte de nuestra forma de ver el mundo (Baskin 2020; Durkheim 1982; Hodder 2016; Laneri 2015). Esta tesis se explora cómo es que en esta forma de ver al mundo se forjan alianzas con el mundo espiritual, alianzas que tienen impactos tanto en las personas como en la sociedad en general. De esta manera, se vuelve crucial explorar cómo es que se crearon estas alianzas, particularmente con aquellos espíritus o deidades inscritos dentro del culto religioso. Para esto, esta tesis se centrará en una de las deidades más importantes dentro del panteón mesoamericano: El Dios de la Lluvia.

El Dios de la Lluvia fue “la segunda mayor deidad que se formalizó iconográficamente y como parte de la práctica ritual durante el primer milenio a.C.” (Carballo 2016:187), y fue a su vez la encargada de los mantenimientos del agua y las lluvias. Las sociedades mesoamericanas del pasado, al ser agrícolas, tuvieron una relación muy estrecha con la lluvia ya que esta era necesaria para poder cultivar los alimentos necesarios para su subsistencia. De esta manera la deidad encargada de estas lluvias fue de las más importantes para las poblaciones pasadas pues la obtención de lluvia dependía de la relación existente entre la sociedad y esta deidad. Aun cuando esta deidad fue importante a lo largo y ancho de Mesoamérica, el enfoque de esta investigación será en tan solo uno de los lugares en los cuales el Dios de la Lluvia fue central en la religión. Este lugar es Teotihuacan.

La importancia de esta deidad para la sociedad teotihuacana fue tal que se ha llegado a especular que esta fue patrona de esta ciudad (Manzanilla 2018:217–218). Al ser tan

significativa, los habitantes debieron estar en interacción permanente con ella, una conexión observable en aquellos restos materiales que sobrevivieron a lo largo del tiempo y que a través de sus contextos nos pueden llegar a contar la historia de esta relación. Estos materiales y sus contextos resultan fundamentales para poder estudiar el papel que tuvo el Dios de la Lluvia dentro de las relaciones sociales de la sociedad teotihuacana.

El enfoque principal de esta investigación son aquellos materiales con representaciones y asociaciones de esta deidad. En particular, se analizarán las vasijas efigie, las cuales en su decoración presentan atributos iconográficos característicos del Dios de la Lluvia, pinturas murales con representaciones de esta, así como contextos rituales asociados con el culto a esta deidad. De este modo, esta investigación parte de la hipótesis de que a través de los contextos en los cuales se encuentran estos materiales es que se puede observar la relación que tuvieron los habitantes de Teotihuacan con el Dios de la Lluvia y también cómo es que esta relación cambió a través del tiempo.

El objetivo principal de esta investigación será explorar y categorizar el tipo de relación o relaciones que tuvieron los habitantes de Teotihuacan con el Dios de la Lluvia a través de las manifestaciones materiales relacionadas, así como los cambios que estas relaciones pudieron tener a lo largo del tiempo. Para cumplir estos objetivos será necesario:

1.- Analizar los contextos materiales y rituales asociados con la figura del Dios de la Lluvia teotihuacano para establecer posibles relaciones entre esta y los pobladores de Teotihuacan.

2.- Analizar y comparar a través del tiempo los contextos rituales asociados con Dios de la Lluvia en Teotihuacan, para establecer si hubo cambios en las formas en las que los pobladores se relacionaron con esta deidad.

3.- Integrar a la figura del Dios de la Lluvia como un ente activo de la sociedad teotihuacana para entender las formas en las que esta deidad se insertó en distintas relaciones sociales que impactaron en la conformación de la sociedad teotihuacana.

Así mismo los materiales y los contextos por sí solos no serán suficientes para poder explorar la relación que esta deidad tuvo con los habitantes de Teotihuacan. Para esto es necesario guiarnos teorías que nos permitan ligar dichas evidencias a explicaciones sobre las relaciones entre deidades y personas y también en cómo es que estas influyeron en las decisiones diarias de esta sociedad. Para poder hacerlo, resulta fundamental abordar el tema de esta tesis desde los *entanglements* que esta generó a través de sus manifestaciones materiales. En este sentido los *entanglements* fueron definidos por Hodder (2016:2) como las formas en las que se generan dependencias entre humanos-cosas, cosas-humanos, cosas-cosas y humanos-humanos. A través de esta teoría se puede afirmar que las cosas tienen agencia, un concepto explorado en el arte por Gell (1998) donde el autor explora las formas en las que el arte genera agencia o, dicho de otra manera, cómo es que el arte puede ser un catalizador de acción o cómo es que puede “iniciar eventos causales en sus alrededores, los cuales no pueden ser adscritos al estado actual del cosmos, sino a una categoría especial de estados mentales que son intenciones” (Gell 1998:19).

Partiendo de que las practicas humanas involucran relaciones con objetos materiales, los cuales son percibidos como animados y dotados de agencia (Walker 2008:141), las manifestaciones materiales del Dios de la Lluvia, pueden vincular a esta deidad con la sociedad teotihuacana a través de los *entanglements* o enredos que estas tuvieron con diversas esferas sociales de Teotihuacan, tomando características que suelen ser vistas como creencias e insertarlas dentro del estudio como actores (Walker 2008:141). Así, las practicas rituales se vuelven importantes pues son a través de estas que se representan relaciones sociales de

forma simbólica, pues en estas se expresan conceptos idealizados sobre éstas que idealizan asimetrías de poder, las cuales generan cambios históricos al ser interpretados de formas diferentes por actores sociales diferentes (Dietler 2001:71, 2011:183).

La manera de resolver cómo es que el culto al Dios de la lluvia puede llegar a generar estos cambios sociales, es a través de ver estos cultos como una forma de relacionarse con lo divino. Así mismo, es a través de la materialidad que podemos inferir cómo es que esta relación se manifiesta puesto que la religión implica que haya una práctica más que solo una creencia (Hodder 2016:95), práctica que puede ser vista a través de la cultura material, en este caso las manifestaciones materiales del Dios de la Lluvia. La cultura material es indispensable para la ritualidad y la religión puesto que a través de esta es que podemos participar dentro de lo divino a través de la manipulación de los objetos la cual brinda un sentido de agencia con relación al más allá (Hodder 2016:99).

Las creencias religiosas, suelen estar relegadas al plano de lo sobrenatural, del mundo de los espíritus. Sin embargo, este mundo de los espíritus se enreda con el mundo terrenal y el social. De esta forma la estructura social se ve compuesta de aquellas relaciones que se hacen con entidades del mundo espiritual, las cuales a su vez son relaciones hechas con el mundo natural (Walker 2008:143). Al ser el Dios de la Lluvia una de estas entidades espirituales de Teotihuacan, podemos llegar a visualizarla como un actor dentro de la estructura social y ver materialmente el tipo de relaciones que entabló con los pobladores a través de aquellas manifestaciones artísticas del Dios de la Lluvia. De esta manera podemos llegar a vincular la materialidad con la espiritualidad al reconocer la agencia de los objetos al ser catalizadores de cambio puesto que a través de esta agencia llegan a influenciar a la gente dejando consecuencias materiales de estos actos (Mills y Ferguson 2008:339).

Para esto me baso en teorías de animismo, particularmente en la propuesta por Descola (2003:40) en donde se define que el animismo es un sistema en donde a lo humano y lo no humano se les atribuye una interioridad similar. De esta forma, a lo no humano se le puede ver como personas dotadas de un alma que les permite entablar comunicación con los humanos. Con esta esencia interna, los no-humanos tienen una existencia social que es idéntica a la de los humanos. A partir de esto se puede inferir que los objetos y las personas pueden operar en distintas relaciones con distintos grados de durabilidad y significado social. Que los materiales tienen un rol transformativo, que tienen agencia y que dichos objetos pueden tener diferentes atributos ontológicos como el de personalidad (*personhooa*) y el del animismo (Mills y Ferguson 2008:339).

HABLANDO DE RELIGIÓN

Hablar de religión nunca es sencillo. Al hacerlo nos enfrentamos a un mundo totalmente fuera de nuestro dominio, un mundo que va más allá de lo que podemos percibir o incluso racionalizar. Como arqueólogos, la tarea no se vuelve más sencilla. Al tratar con restos de sociedades pasadas, estamos condicionados a que aquellos artefactos relacionados con la religión y las prácticas religiosas sobrevivan al impetuoso paso del tiempo. Así mismo, aun cuando estos artefactos pueden ser recuperados nos encontramos con otros obstáculos, particularmente el de descifrar los significados que hay detrás de estos objetos (Laneri 2015; Wylie 2002).

En ocasiones se corre con suerte y se cuentan con textos o documentos elaborados por las sociedades del pasado en las cuales dejan cuenta de las formas en las que estas vivieron su religión. En las ocasiones donde esto no sucede debemos de inferir distintos significados de esos objetos a partir de otras estrategias como el lugar donde se localizan

dichos objetos o la información etnográfica, por mencionar unos ejemplos (Laneri 2015; López Austin 1984, 2013; Wylie 2002).

Aún con estos obstáculos que suelen jugar en contra, el estudiar la religión resulta fundamental ya que esta intrínseca al ser humano y es a través de ella es que podemos llegar a comprender otros aspectos sociales. Como fenómeno social, la religión materializa las creencias mediante la cultura material y al crear historias cosmológicas, las cuales son transmitidas por medio de mitos y prácticas rituales." (Laneri 2015:1). Las historias y objetos creados vuelven accesible a la religión para su estudio y demuestran a su vez cómo es que esta permea en la sociedad. Como se mencionó anteriormente, es mediante la materialidad que podemos ver cómo es que la religión se interconectó con diversos aspectos de la sociedad, pues muchas de estas interconexiones quedaron expuestas en aquellas cosas que la religión trastocó como las plazas públicas, edificios, piedras talladas, entierros, sacrificios, divinidades e instrumentos musicales (Joyce y Barber 2016:29).

Como se mencionó anteriormente, las creencias religiosas, suelen estar relegadas al plano de lo sobrenatural del mundo de los espíritus. Sin embargo, este mundo de los espíritus se enredó con el mundo terrenal y el social, por lo cual además de una materialidad, la religión también implicó una creencia. Esta creencia fue lo que impulsó a diversas sociedades a actuar de diversas maneras para tratar de solucionar diversos problemas que se presentaron en su mundo. De este modo es que la religión puede verse como una manera práctica que las sociedades tuvieron para lidiar con problemas social y emocionalmente difíciles (Hodder 2016:94). Problemas que muchas veces implican una conexión con un 'más allá', con aquello que es divino. La resolución de estos problemas llevó a la creación de negociaciones o alianzas entre estas sociedades y entidades del 'más allá'. La religión facilitó la mediación entre el mundo material, el cosmológico y el social (Joyce 2009:192), donde las fronteras

entre estos distintos mundos se volvieron cada vez más difusas (Joyce y Barber 2016:29). Gracias a esto se crearon estructuras sociales que estuvieron compuestas de aquellas relaciones que se hicieron con entidades del mundo espiritual, las cuales a su vez fueron relaciones hechas con el mundo natural (Walker 2008:143).

Para interactuar y negociar con ese ‘más allá’ se humanizó y antropomorfizó a lo divino (Hodder 2016:99), de tal forma que lo divino puede verse constituido como aquellos seres no-humanos con los cuales las personas interactúan, o al menos tratan de interactuar basados en que también tienen necesidades, deseos e intenciones (Barber 2018:108). Entre estas entidades humanizadas es que podemos encontrar a deidades a las cuales distintas sociedades confiaron y depositaron su fe. Estas formas de interacción fueron posibles gracias a que, en esta humanización de lo divino, aquellos seres no-humanos eran vistas como “entidades animadas por fuerzas sagradas que les daban vida” (Aguilar Aceves 2020:15). De esta forma, distintos actores dentro de la sociedad pudieron estar en contacto y comunicación con estas deidades.

En Mesoamérica, una de las entidades más importantes fue la del Dios de la Lluvia, de la cual será enfoque esta tesis. Si bien es cierto que el mayor enfoque será del papel que esta deidad tuvo en Teotihuacan, resulta necesario introducir a esta deidad de forma más general puesto que a lo largo y ancho de Mesoamérica aparece esta deidad con atributos más o menos similares en diferentes temporalidades.

¿POR QUÉ ESTUDIAR AL DIOS DE LA LLUVIA?

Cómo muchas de las ciudades actuales, Teotihuacan no estuvo exenta de grandes problemas. El rápido crecimiento de esta ciudad hizo necesario el desarrollo de estrategias para conjuntar grandes colectivos de personas provenientes de distintos trasfondos culturales y geográficos. En este contexto, la religión funge como una de estas estrategias ya que uno de los grandes

funciones que esta tiene es la de generar solidaridad y cooperación social (Baskin 2020; Hodder 2016) a través de los significados y símbolos ligados a esta. Entre los símbolos más poderosos que existen en este sentido son las deidades, ya que estas se presentan como una encarnación de las fuerzas naturales y del más allá que escapan de nuestro control. En este sentido, la religión puede verse como una herramienta pragmática para intervenir y hacer sentido de ese ‘más allá’ (Hodder 2016:97).

Una de las cosas que solemos ignorar al estudiar al fenómeno de la religión, es el poder de la creencia y el asumir que esta creencia se vive separada del resto de la vida diaria de las personas. Es decir que ignoramos que la religión no se trataba de los postulados que son aceptados como verdades, sino de cómo se vivía la vida conforme las prácticas establecidas por la religión, prácticas que estaban inscritas en la vida diaria de las personas (Baskin 2020). Al estar insertas en esta vida diaria, las prácticas religiosas también se entrelazaron con otras esferas de la vida, por lo cual es difícil separar la religión de otros aspectos de la vida en sociedad como la identidad, el poder, o el desarrollo urbano, así como tampoco podemos ignorar las relaciones que las personas hicieron con aquellas entidades agenciales suscritas a la religión, es decir a las deidades.

En el caso de Teotihuacan, el Dios de la Lluvia se erige como uno de los más importantes dentro de la ciudad, incluso siendo visto como la deidad patrona de la misma (Manzanilla 2018) por la gran representación de sus iconografía en distintos sectores de la ciudad durante su desarrollo . De tal manera que el estudiar a esta deidad también puede brindarnos respuestas a preguntas sobre la vida diaria de los habitantes y sobre todo sobre las relaciones que estos establecieron con las deidades de su sistema religiosos. De tal modo que el explorar estas relaciones, nos puede brindar respuestas sobre el desarrollo de la ciudad de Teotihuacan, así como de los significados que esta deidad tuvo para sus habitantes en

distintos ámbitos políticos y sociales. De esta forma nos podemos acercar a un mejor entendimiento de lo que significó habitar Teotihuacan y de cómo estos significados pudieron cambiar a lo largo del tiempo.

EL DIOS DE LA LLUVIA MESOAMERICANO

Como se mencionó anteriormente, en todo Mesoamérica existió una deidad dedicada a los mantenimientos del agua. Esta fue nombrada de distintas maneras por distintos pueblos: “Tlaloc (o Tláloc) entre los nahuas, entre los mayas Chaac (o Chaahk), para los zapotecos era Cocijo (o Cociyo), los mixtecos Dzahui (o Savui), los totonacas Tajín (o Aktsini)” (Contel 2009:20). A estas deidades no solo se le atribuyó el fenómeno de la lluvia, sino que encarnó a aquellos fenómenos que la acompañaban, como las nubes, relámpagos, truenos, corrientes de agua, sequías, inundaciones, granizadas, el hielo y los huracanes (Caso 1945; Contel 2009; López Austin 1994). Así mismo “fue la segunda mayor deidad que se formalizó iconográficamente y como parte de la práctica ritual durante el primer milenio a.C.” (Carballo 2016:187) después del Viejo Dios del Fuego.

Cómo parte de la iconografía que distingue a esta deidad, se han encontrado algunos rasgos considerados como diagnósticos en su identificación en Mesoamérica entre los cuales destacan la presencia de anteojeras, el labio superior curvado a manera de bigote, así como la presencia de colmillos (Caso 1945; Contel 2009; Cowgill 2003; Olivier 2009; Pasztory 1974; Wrem Anderson y Helmke 2013). También se le han asociado diversos colores, particularmente el negro, el blanco el rojo, el amarillo, el azul y el verde a partir de sus representaciones en códices (Olivier 2009:42; Wrem Anderson y Helmke 2013:177). En cuanto a su vestimenta, se suele representar con plumas de garza blanca como símbolos que aluden a las nubes, un abanico pegado a la nuca, el chaleco de rocío, un collar de jade y un tocado conocido como *aztatzontli* que es una joya rematada por plumas de quetzal

simbolizando a las espigas del maíz (Montero 2011:23–24). Del mismo modo, esta deidad aparece representada en grupos de 4.

Sobre esta asociación López Austin (1994:175) menciona que para los mexicas, Tlaloc tenía un desdoblamiento cuádruple en el cual a esta deidad se le sumaban cuatro *tlaloque*. Esta asociación de la deidad de la lluvia con el número cuatro también ha sido identificada para tiempos anteriores a los mexicas, particularmente en la cultura Olmeca. Esto a través de una figurilla conocida como *Young lord* (Figura 1) en la cual se han interpretado que existen representaciones tempranas del Dios de la Lluvia en la zona de los muslos y las nalgas de dicha figurilla (Taube 1996:97).



Figura 1. Figurilla de Young Lord (reproducido de Coe 1996:280)

En representaciones más tardías de esta deidad pueden verse en arreglos espaciales de ofrendas con vasijas efígie del Dios de la Lluvia en la Pirámide de la Luna de Teotihuacan (Cowgill 2015; Sugiyama y Cabrera 2017; Sugiyama y López Luján 2007), de la cual se hablará más adelante, así como en la Tumba 104 de Monte Albán (Caso y Bernal 1952; Marcus 2008; Sellen 2005, 2007; Verstraaten 2017). Este arreglo vuelve a repetirse en el *Códice Borgia* (1976) (Figura 2) así como en el fondo de una caja de piedra mexicana (Figura 3), los cuales han sido asociados con figuras de cargadores del cielo por Klein (1980:176) y

de la cual López Austin (1994:178–179) a su vez agrega que cada uno de estos personajes, tiene los colores característicos de los rumbos del universo. Más tarde también se ahondará sobre las asociaciones que tienen las representaciones de esta deidad en grupos de cuatro.

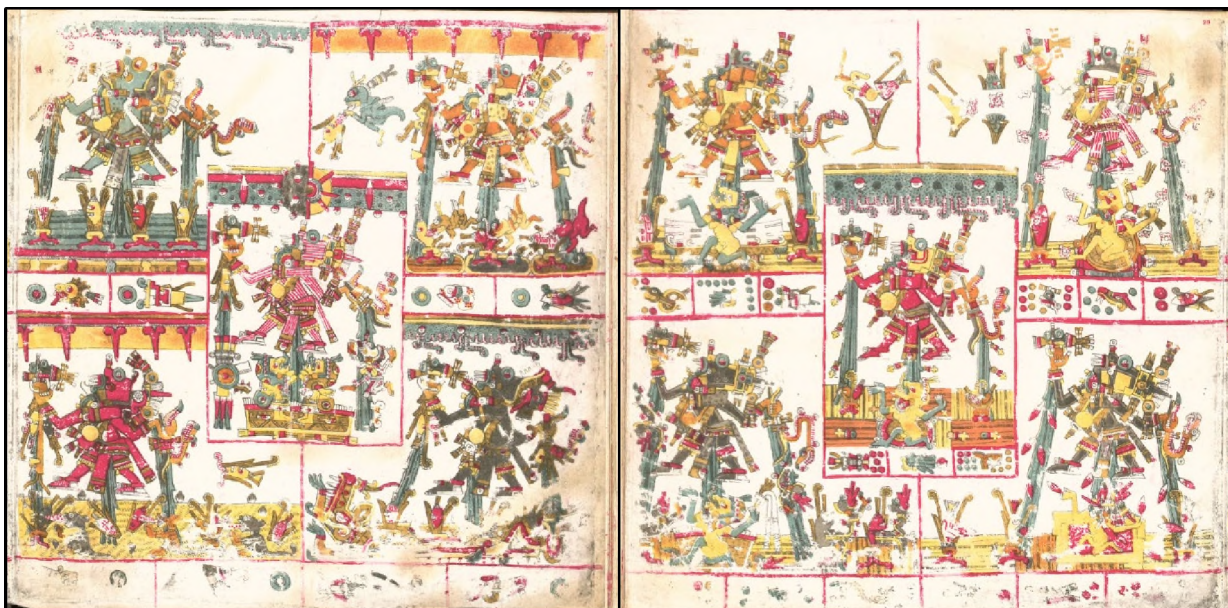


Figura 2. Tlaloc Cuatripartita (reproducido de Códice Borgia: 27-28)

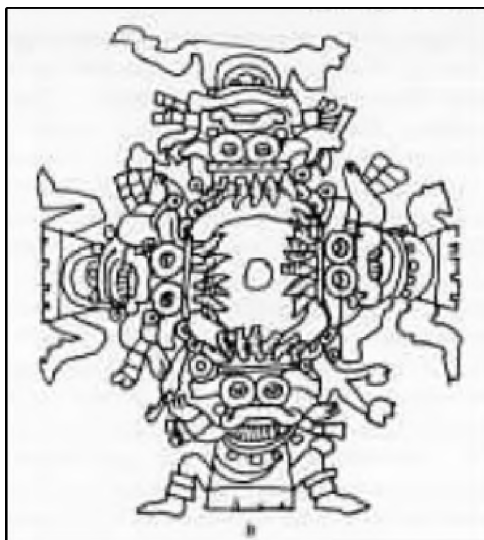


Figura 3. Fondo de caja de piedra mexicana (Reproducido de Klein 1980:176).

EL DIOS DE LA LLUVIA Y LA MUERTE

Así como las deidades de la lluvia regían en la vida, también regían sobre la muerte, particularmente en el destino que tenían las personas al morir. Para los mexicas, lo que determinaba el lugar hacia el cual uno iba al morir, era el contexto o la forma en la que se daba esta muerte (Caso 1945:49). De esta forma la vida después de la muerte estaba “desprovista de la idea de premio moral, de recompensa o de castigo” (Soustelle 2014:113). Estos lugares hacia los cuales uno iba estaban regidos por distintas deidades, en el caso de *Tlaloc*, este lugar era llamado *Tlalocan*, referido como un “lugar de abundancia y de riqueza” (Olivier 2009:43), “el paraíso de *Tláloc*, el lugar de la fertilidad, donde crecen toda clase de árboles frutales y abunda el maíz, el frijol, la chía y todos los otros mantenimientos” (Caso 1945:49). Aquí era donde terminaban residiendo aquellos que morían a través del agua o de la lluvia, aquellos que morían ahogados, a causa de una enfermedad relacionada con el agua

o incluso aquellas víctimas de la caída de un rayo, terminaban morando en el *Tlalocan* (Caso 1945:49; Olivier 2009:43; Soustelle 2014:113).

Entre aquellas enfermedades y dolencias relacionadas con el Dios de la Lluvia mexicana se encuentran la tortícolis, el tullimiento, la atrofia, las deformaciones de manos y pies, la parálisis facial, los temblores en la cara o en los labios y los reumatismos (Anzures y Bolaños 1983:19). También aquellas enfermedades de la piel como las úlceras, la lepra y la hidropesía (Soustelle 2014:193). Esta última era vista como sagrada por la relación directa que tiene con el líquido ya que aquel que padecía de esta condición era visto como “un ser de Tláloc y representación del fluir de las aguas en los diferentes niveles del cosmos” (Viesca-Treviño et al. 2009:258). Del mismo modo, la caída de un rayo aun cuando no provocaba la muerte, también estaba asociada con esta deidad, debido a un tipo de locura, la cual venía acompañada de la posesión de las deidades acuáticas (López Austin 1984:407).

EL DIOS DE LA LLUVIA Y LA MONTAÑA

Una de las asociaciones más importantes que tiene el Dios de la Lluvia con el entorno natural es con las montañas. Las montañas son de gran importancia en la cosmogonía mesoamericana puesto que estas representan un *axis mundi* y por ser el lugar de residencia de estas deidades, así como el lugar del cual brotan las aguas de lluvia así como el de los manantiales (Contel 2009; López Austin 1984, 1998; Montero 2001; Ortiz y Rodríguez 2006). Así mismo “la montaña, antes de ser deificada como una deidad pluvial, estaba arraigada al culto de los ancestros, a la manera de un lugar de origen” (Montero 2011:25), tal era la importancia de la montaña para las sociedades mesoamericanas que se ha llegado a teorizar que los basamentos piramidales son réplicas de estas montañas (Montero 2001). Tanto la importancia de las montañas y su relación con las deidades de la Lluvia, quedaron cimentadas dentro de algunos pasajes de fuentes históricas.

Sahagún (2019:47) menciona muy particularmente que “todos los montes eminentes, especialmente donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses, y a cada uno de ellos hacían su imagen según la imaginación que tenían de ellos”. De esta manera, estas montañas eran personalizadas (López Austin 1984:64), tanto que parte de los rituales que se hacían a estos montes consistía en realizar imágenes de dichos montes:

“El que había hecho voto a alguno o algunos montes o de estos dioses hacía su figura de una masa que se llama tzoalli, y poníalos en figura de personas...Los que las hacían poníanles dientes de pepitas de calabaza, y las ponían en lugar de ojos unos frijoles negros que son tan grandes como habas...en los demás atavíos poníanse los según la imagen con que los imaginan y pintan...a la lluvia como al dios de la lluvia, y a los otros montes según las imágenes con que los pinta.” (Sahagún 2019:47).

Esta asociación con la montaña también se ve reflejada en algunas de las enfermedades antes mencionadas ya que estas están a su vez relacionadas con el frío y los aires. (Anzures y Bolaños 1983:19; López Austin 1984:390; Rodríguez 1959:133; Soustelle 2014:192). Sahagún (2019:47) también hace notar esta asociación al escribir que:

Tenían también imaginación que ciertas enfermedades, las cuales parece que son enfermedades de frío, procedían de los montes, o que ellos tenían poder para sanarlas; y aquellos a quienes estas enfermedades acontecían, hacían voto de hacer fiesta y ofrenda a tal monte de quien estaban más cerca o quien tenían más devoción. Las enfermedades porque hacían estos votos eran: la gota de las manos o de los pies, o de cualquier parte del cuerpo, y también el envaramiento del pescuezo o de otra parte del cuerpo, o encogimiento de algún miembro, o el pararse yerto.

Esta misma asociación con las montañas también se ve reflejada en muchos de los rituales que se elaboraron con el propósito de atraer las lluvias. Uno de los rituales más relacionados con esta deidad son el del sacrificio de infantes para atraer a las lluvias. Una vez más en las fuentes históricas sobre los mexicas es que encontramos ejemplos de estos rituales. Para la fiesta de *Atlcahualo* Sahagún (2019:95) narra que:

“Hacían gran fiesta a honra de los dioses del agua o de la lluvia llamados Tlaloque; para esta fiesta buscaban muchos niños de teta, comprándolos a sus madres: escogían aquellos que tenían dos remolinos en la cabeza y que hubiesen nacido en buen signo...A estos niños llevaban a matar a los montes altos, donde ellos tenían hecho voto de ofrecer; a unos de ellos sacaban los corazones en aquellos montes, y a otros

en ciertos lugares de la laguna de México...Gran cantidad de niños mataban cada año en estos lugares; después de muertos los cocían y comían”

El mismo autor menciona que durante ese mes “mataban muchos niños; sacrificábanlos en muchos lugares y en las cumbres de los montes, sacándoles los corazones a honra de los dioses del agua para que les diesen agua o lluvias” (Sahagún 2019:75).

Así mismo Motolinía (2014:49–50) menciona:

“sacrificaban un niño y una niña de edad de hasta tres o cuatro años: éstos no eran esclavos, sino hijos de principales, y este sacrificio se hacía en un monte en reverencia de un ídolo que decían que era dios del agua y que les daba la lluvia... compraban cuatro niños esclavos de edad de cinco o seis años y sacrificábanlos a Tláloc, dios del agua, poniéndolos en una cueva, y cerrábanla hasta otro año que hacían lo mismo”

El porqué del sacrificio de niños está relacionado con estas deidades se ha interpretado con que estos son mediadores entre los dioses y el mundo terrenal (Headrick 2007:Location 1226) ya que es durante la niñez era vista como un “periodo de pureza que daba al menor la posibilidad de comunicarse con los dioses” (López Austin 1984:324). Así mismo, estos eran vistos como representantes de los *tlaloques* o ayudantes de *Tláloc* (Sánchez y Gonzáles 1999:49) ya que estos servían como personificaciones de los montes y de estos seres, a la vez que tenían relaciones especiales con el maíz y los ancestros (Broda 2001:297).

El uso del hule también ha sido relacionado ritualmente con Dios de la Lluvia. Para la fiesta de *Atlcahualo* se menciona que:

“En esta misma fiesta, en todas las casas y palacios levantaban unos palos como varales, en las puntas de los cuales ponían unos papeles llenos de ulli, a os cuales papeles llamaban amateuitl; esto hacían a honra de los dioses del agua...Estos tristes niños antes que los llevarsen a matar aderezábanlos con piedras preciosas, con plumas ricas y con mantas y maxtles muy curiosas y labradas, y con cotaras muy labradas y muy curiosas, y poníanlos unas alas de papel como ángeles y teñíanlos las caras con aceite de ulli” (Sahagún 2019:95–96).

Para la fiesta de *Atemoztli*, también se habla del uso de esta sustancia en rituales asociados con la lluvia:

“La otra gente, por amor del agua, hacían votos de hacer las imágenes de los montes. Cinco días antes de llegar a esta fiesta compraban papel y ulli, y nequen y navajas, y con mucha devoción aparejábanse con ayunos y penitencia para hacer las imágenes de los montes y para cubrirlas con papel...a estos papeles así cortados llamaban tetéuitl; cortados estos papeles, pegábanlos a unos varaes grades, desde abajo hasta arriba a manera de una bandera-todos estos papeles estaban manchados de ulli- (Sahagún 2019:143).

“...ponían muchos papeles pintados y llevábanlos a los templos de los demonios, y ponían también ulli, que es una goma de un árbol que se cría en tierra caliente, del cual punzándole salen unas gotas blancas, y, ayuntándolo uno con otro, que es cosa que luego se cuaja y para negro... De este ulli usaban mucho ofrecer a los demonios, así en papeles, que, quemándolo, corrían unas gotas negras y éstas caían sobre papel, y aquellos papeles con aquellas gotas, y otros con gotas de sangre, ofrecíanlo al demonio.” (Motolinía 2014:49–50).

Y en la fiesta de *Etzalqualiztli* también se reporta el uso de este:

“Iba delante de todos el sátrapa de *Tláloc*, éste llevaba en la cabeza una corona hecha a manera de escriño, justa a la cabeza y ancha arriba, y del medio de ella salían muchos plumajes; llevaba la cara untada de *ulli* derretido, que es negro como la tinta; llevaba una jaqueta de tela que se llamaba *áyacatl*; llevaba una carantoña fea con nariz y llevaba una cabellera larga hasta la cinta, esta cabellera estaba ingerida con la carátula. Seguíanle todos los otros ministros y sátrapas...también llevaban los corazones de todos los que habían muerto, metidos en una olla pintada de azul y teñida con *ulli* en cuatro partes; también los papeles iban todos manchados de *ulli*” (Sahagún 2019:114–115).

Así mismo, el copal ha sido relacionado con los rituales del Dios de la Lluvia pues se ha interpretado que el papel de este material está relacionado con la acción de producir nubes (Montúfar López 2021; Schaafsma y Taube 2006), incluso esta deidad puede ser vista con bolsas de copal como parte de su indumentaria (Montero 2011). El uso de este material también se narra en algunos pasajes de fuentes históricas, asociados a las fiestas mencionadas anteriormente. Para la fiesta de *Etzalqualiztli*: “Tomaban brasas de sus incensarios y echaban sobre ellas copal e incensaban hacia las cuatro partes del mundo, oriente, septentrión, occidente y mediodía; habiendo incensado, vaciaban las brasas en los braseros altos, que siempre ardían de noche en el patio” (Sahagún 2019:110). Para la de *Atemoztli*: “luego estos sátrapas tomaban sus incensarios, que eran como unas cucharas grandes agujeradas, llenas de brasas, y los astiles largos delgados y rollizos y huecos, y tenían unas sonajas dentro y el

remate que era una cabeza de culebra, en estos incensarios sobre las brasas echaban su incienso, que llamaban *yiauhltli*” (Sahagún 2019:143).

El autosacrificio de sangre también fue una de las actividades asociadas a las fiestas de las deidades de la Lluvia. Para la fiesta de *Etzalqualiztli* se dice: “luego con unas navajitas de piedra se cortaban las orejas, y con la sangre que de ellas salía ensangrentaban las puntas de maguey que tenían cortadas y también se ensangrentaban los rostros. Cada uno ensangrentaba tantas puntas de maguey a cuantas alcanzaba su devoción: unos cinco, otros más y otros menos” (Sahagún 2019:111).

Tanto el ofrecimiento de esta, así como el del hule junto con el copal también ha sido registrado: “...uno de los sacerdotes empezó á matar de aquellas codornices y á derramar la sangre á la lengua del agua...juntamente el que traya el copal derretido y el ule derretido, venían derramando en el agua muchas gotas de él...”(Durán 1867:389).

Por último, el consumo de alimentos a través de los festines también ha sido relacionado con las distintas festividades al Dios de la lluvia:

“llegada la fiesta, todos hacían la comida que se llama *etzalli*, no quedaba nadie que no la hiciese en su casa; este *etzalli* era hecho de maíz cocido, a manera de arroz, y era muy amarillo; después de hecho, todos comían de ello, y daban a otros. Después de comido, los que querían bailaban y regocijábanse, muchos se hacían zaharrones, disfrazados de diversas maneras, y traían en las manos unas ollas de asa, que llamaban *xocuicolli*; andaban de casa en casa demandando *etzal* o arroz, cantaban y bailaban a las puertas y decían sus cantarejos” (Sahagún 2019:113)

“se juntaban los convidados y comían y bebían a honra de las estatuas muertas, que se llamaban tepeme. Luego ponían delante comida a cada uno por sí; habiendo comido dábanles a beber pulcre. Y las mujeres que entraban a este convite todas llevaban maíz o mazorcas de maíz, en los almantos, ninguna iba sin llevar algo, o mazorcas de maíz hasta quince o veinte; entrando estábanse aparte, y dábanles allí comida a cada una por sí, y también a beber pulcre.” (Sahagún 2019:144).

EL DIOS DE LA LLUVIA DE TEOTIHUACAN

Teotihuacan floreció entre el 100 a.C. y el 600 d.C. (Cowgill 1997, 2015) y durante sus diferentes fases se identifican cambios en su desarrollo. Para la fase denominada como

Patlachique (100 a.C.-1 d.C.) fue que esta ciudad creció hasta llegar a tener una población estimada de 20,000 habitantes (Cowgill 2015:53). Así mismo hay pocas evidencias de arquitectura monumental, entre las cuales se encuentra la primera etapa constructiva de la Pirámide de la Luna (Cowgill 2015).

En la fase denominada Tzacualli (1-100 d.C.), la población siguió un rápido crecimiento hasta alcanzar entre 60,000-80,000 habitantes (Cowgill 2015). También se construyeron distintos complejos arquitectónicos y se sentaron las características de lo que sería denominado cómo la cultura teotihuacana (Matos Moctezuma 2003). Se construyen la Pirámide del Sol y se hacen ampliaciones a la Pirámide de la Luna (Cowgill 2015; Matos Moctezuma 1990; Von Winning 1987). A esta fase se encuentran asociados los primeros ejemplos de las vasijas efigie del Dios de la Lluvia, los cuales fueron encontrados en la Pirámide del Sol y en la zona de Oztoyahualco (Bracamontes 2002; Rattray 1997)

En la fase Miccaotli (100-170 d.C.) también se tienen construcciones monumentales, como el complejo de la Ciudadela y de la Pirámide de la Serpiente Emplumada, así mismo, se hace la traza de la Avenida de los Muertos y la Avenida Este-Oeste que dividió la ciudad en cuatro cuadrantes (Matos Moctezuma 1990; Von Winning 1987).

Durante la fase de Tlamimilolpa (170-350 d.C.) Se modifican secciones de la Pirámide de la Serpiente Emplumada después de haber sido desacralizada tras un episodio de confrontación política (Sugiyama 1998:159, 2005). Estas modificaciones incluyen la cobertura de esta por una construcción en estilo talud-tablero conocido como La Adosada (Matos Moctezuma 1990; Sugiyama 2005). Así mismo, durante esta temporalidad, los valores de la sociedad parecen tomar un rumbo hacia lo corporativo, evidenciado en programas de construcción centrados en la arquitectura doméstica y el término de construcciones monumentales, con una destacada atención a la reconstrucción de templos

preexistentes (Headrick 2007:302; Pasztory 1997:51). Estas estrategias corporativas enfatizan la colaboración interna de la sociedad como un todo integrado, aprovechando la interdependencia entre los diferentes grupos. Así, se pone mayor énfasis en las representaciones colectivas y en los rituales basados en temas amplios como la fertilidad (Blanton et al. 1996:6)

Para la fase Xolalpan (350-550 d.C.) la Avenida de los Muertos y los recintos rituales y residenciales alcanzan su configuración actual. En este periodo, los barrios de Tetitla, Atetelco, Tepantitla, Xolalpan, Tlamimilolpa y el Palacio de Quetzalpapalotl experimentan expansiones significativas (Matos Moctezuma 1990). Además, es durante esta fase que la ciudad de Teotihuacán alcanza su máxima influencia y presencia en Mesoamérica, así como su mayor densidad poblacional, factores que llevan a considerar esta fase como una era de esplendor (Hirth et al. 2020:7; Matos Moctezuma 2009:59–63).

marca un periodo crítico en la historia de Teotihuacán, caracterizado por la pérdida de población y la eventual destrucción de la ciudad (Cowgill 2015; Matos Moctezuma 1990). Durante esta fase, se observa un notable declive en las expresiones culturales, manifestado en la simplificación y disminución de la producción de cerámica y en la decadencia de la arquitectura monumental que había definido épocas anteriores (Matos Moctezuma 2009:64). Además, esta fase está marcada por una notable pérdida de influencia política, religiosa y económica en Mesoamérica. La ciudad, que había sido un centro dominante y floreciente, comenzó a experimentar una reducción significativa de su área encogiéndose 20 km² presentando a su vez evidencias de quema y destrucción de monumentos en la ciudad (Hirth et al., 2020:10; Matos Moctezuma, 2009:64).

En Teotihuacan, la presencia del Dios de la Lluvia es bastante prominente, tanto que se ha llegado a especular que fue la deidad más importante de esta ciudad (Manzanilla

2018:218–217). Evidencia de esta importancia puede encontrarse en las múltiples representaciones que se han encontrado en la ciudad como en vasijas efigie, escultura, figurillas y pintura mural que representan directamente al Dios de la Lluvia (Bracamontes 2002; Carballo 2016; Cowgill 2015; Manzanilla 1996, 2002a; Nielsen y Helmke 2017; Pasztory 1974; Rattray 1997).

Las representaciones más tempranas del Dios de la Lluvia en vasijas efigie se encuentran durante la fase Tzacualli (1-100 d.C) en una ofrenda dentro de la Pirámide del Sol (Bracamontes 2002; Carballo 2016), también se reportan ofrendas dentro de algunos conjuntos departamentales de Oztoyahualco con estos artefactos, así como en la plataforma del Templo B (Bracamontes 2002; Rattray 1997). Para la fase Miccaotli (100-170 d.C), se reportan estas vasijas en distintas ofrendas en la Pirámide de la Luna, en un conjunto departamental en La Ventilla (Bracamontes 2002; Cowgill 2015; Rattray 1997; Sugiyama y López Luján 2007). Para la fase de Tlamimilolpa (170-350 d.C.), se encuentran vasijas dentro de un conjunto que limita con la explanada norte de la Pirámide del Sol, en San Sebastián Xolalpa y en la Pirámide de la Serpiente Emplumada (Bracamontes 2002; Sugiyama 2005). Para la fase Xolalpan (350-550 d.C.) las vasijas provienen en su mayoría de entierros y ofrendas en el conjunto de Tetitla, pero también se encuentran ejemplos en entierros del conjunto de Xolalpan, un entierro del Barrio de los comerciantes y un entierro dentro de los patios de Zacuala (Bracamontes 2002). Por último, para la fase Metepec (550-650 d.C.) los objetos también vienen de entierros en el conjunto de Tetitla y uno del conjunto de Teopancazco encontrado en contexto de abandono (Bracamontes 2002).

Cabe destacar que los contextos asociados a los depósitos de estas vasijas en Teotihuacan pueden separarse en tres categorías, entierros dedicatorios que contienen restos óseos en contextos primarios pertenecientes a individuos sacrificados u ofrendas rituales, a

entierros no identificados como dedicatorios y en ofrendas que no están asociadas con ningún tipo de restos óseos (Bracamontes 2002). Además, este Dios de la Lluvia Teotihuacano presenta rasgos iconográficos similares a los del Tlaloc mexicana, y comparte algunos de los rituales descritos en fuentes históricas para esta última deidad.

El culto a la montaña también es evidente en la ciudad dentro en relación con el culto al Dios de la Lluvia. Teotihuacan se encuentra bordeado por distintas montañas. Al norte se erige el llamado Cerro Gordo, un volcán extinto, mientras que al sur se encuentra la Sierra Patlachique (Cowgill 2015:31). El Cerro Gordo, aparece mencionado en la *Relación Geográfica de San Juan Teutihuacan* (1979:225) bajo el nombre de *Tenan*, traducido como “Nuestra madre” (Manzanilla 2009:303). Estos cerros fueron de suma importancia para la sociedad teotihuacana ya que fueron recreados a través de las pirámides tanto del Sol y de la Luna. Esta última pirámide imita el perfil del cerro de tal forma que este queda enmarcado simétricamente con esta pirámide (Headrick 2007:Location 2784). Así mismo, ambos monumentos cuentan con depósitos rituales asociados con esta deidad. En el caso de la pirámide de la Luna se encuentra el Entierro 2 (Cowgill 2015; Sugiyama y Cabrera 2017; Sugiyama y López Luján 2007), mientras que en la pirámide del sol se encuentran evidencias de sacrificios de infantes (Cabrera y Serrano 1999; Manzanilla 2009). Del mismo modo, murales en Tepantitla han sido interpretados como representaciones de montañas personificadas de las cuales emerge agua, poniéndolas en relación con el Dios de la Lluvia por ser lugares en donde este se encontraba y de donde provenía el agua (Headrick 2007:Location 864). Estos contextos se abordarán más adelante.

El uso de hule y de sacrificios de sangre también han sido identificados a través de las pinturas murales de Teotihuacan relacionados con cultos hacia la fertilidad y el Dios de la Lluvia (Carreón 2004; Sugiyama 2004). En el caso del hule tanto en el caso del área

Olmecha, así como en Teotihuacan se han encontrado manifestaciones de este material asociadas con rituales de la lluvia a manera de pelotas elaboradas con este material en ambos casos (Gómez y Gazzola 2015; Schaafsma y Taube 2006). En Teotihuacan, hay representaciones de este material en contextos similares a los descritos en la fuentes históricas, en forma de papeles untados de esta sustancia para ofrendas (Carreón 2004). Estas asociaciones y contextos serán discutidos más adelante.

UN ACERCAMIENTO AL DIOS DE LA LLUVIA

Cómo hemos visto, la figura del Dios de la Lluvia fue altamente importante para los habitantes de Mesoamérica. Aun cuando mucho de lo que sabemos sobre esta deidad proviene de datos provenientes de la deidad mexicana de la lluvia y por ende de temporalidades más tardías en comparación a en las que floreció Teotihuacan, se puede afirmar que esta deidad siguió compartiendo rasgos similares a lo largo del tiempo. Algunas de las características tanto iconográficas como rituales de esta deidad, pueden encontrarse en la cultura Olmecha, en temporalidades anteriores a la de Teotihuacan y parecen continuar hasta tiempos del posclásico con la cultura mexicana.

A través de estas continuidades que abarcan siglos en la forma del culto al Dios de la Lluvia en Mesoamérica es que podemos llegar a interpretar las formas en las que en una ciudad como lo fue Teotihuacan, esta deidad fue se insertó dentro de las dinámicas sociales y políticas, no como un ente proveniente de un mundo intangible o imaginario, sino como un ser con deseos, voluntades y poder de comunicación que afectó en la vida diaria de Teotihuacan. La forma en la que estos deseos y voluntades de aquellos entes no-humanos pueden verse reflejadas será discutida dentro del siguiente capítulo.

CAPITULO II. UN MUNDO VIVO: AGENCIA Y ANIMISMO

Para poder hablar sobre cómo el Dios de la Lluvia puede llegar a tener una relación con la sociedad teotihuacana resulta necesario ligar los materiales y los contextos donde estos fueron hallados con un cuerpo de teoría que nos acerque a poder explicar cómo es que deidades como esta se relacionaron con las personas que les rindieron culto y cómo es que dichas deidades influyeron en el día a día de estas personas. Estas relaciones e influencias pueden llegar a ser visibles a través de las evidencias que estas dejaron en forma de cultura material.

Para poder analizar de una mejor manera estas relaciones resulta idóneo ver la forma en la que la cultura material asociada con el Dios de la Lluvia se enredó con distintas esferas de la sociedad. Estos enredos formaron relaciones de dependencia entre humanos-cosas, cosas-humanos, cosas-cosas y humanos-humanos (Hodder 2016:2). Así mismo, es a través de estos enredos que es necesario establecer que aquellos artefactos pudieron estar dotados de agencia, ya que pueden ser vistos como un catalizador de acción al poder, “iniciar eventos causales en sus alrededores, los cuales no pueden ser adscritos al estado actual del cosmos, sino a una categoría especial de estados mentales que son intenciones” (Gell 1998:19).

Partiendo de que las prácticas humanas involucran relaciones con objetos materiales, los cuales son percibidos como animados y dotados de agencia (Walker 2008:141), las manifestaciones materiales del Dios de la Lluvia pueden vincular a esta deidad con la sociedad teotihuacana a través de los enredos que estas tuvieron con diversas esferas sociales de Teotihuacan, tomando características que suelen ser vistas como creencias e insertándolas dentro del estudio como actores (Walker 2008:141). De esta forma, las prácticas rituales, así como las entidades a las cuales estos rituales fueron elaborados, se vuelven importantes, ya que en estos rituales se representaron relaciones sociales simbólicas con estas entidades. Por

medio de estos rituales fue que se expresaron conceptos idealizados sobre estas relaciones sociales, en las cuales hubo una idealización de las distintas asimetrías de poder, las cuales generaron cambios históricos al ser interpretados de formas diferentes por distintos actores sociales (Dietler 2001:71, 2011:183).

Sin embargo, para poder hablar de cómo es el culto hacia ciertas deidades, en este caso el Dios de la Lluvia, puede generar un cambio social resulta indispensable entonces hablar de cómo es que estos cultos son una forma de generar una interacción con lo divino. Dicha relación no pudo haberse dado sin un sistema de creencias que englobara aquello que es considerado divino y que de cierta forma asienta las formas o ‘reglas’ a seguirse para poder entablar una relación con aquello que está ‘más allá’.

RELIGIÓN: UNIENDO LO INTANGIBLE CON LO TANGIBLE

Como se mencionó durante el primer capítulo, hablar de religión no es fácil, principalmente porque dentro de los fenómenos y prácticas consideradas religiosas se accede a un mundo intangible. Si hoy en día resulta complicado hablar y desentrañar los conceptos y creencias religiosas, hacer esta labor en sociedades pasadas de las cuales no quedan escritos o relatos sobre los conceptos y creencias que tuvieron sobre este mundo intangible se vuelve aún más complicado. Así mismo, existe otra complicación más en este aspecto, la cual radica en cómo poder explicar aquel mundo intangible de una forma ‘objetiva’, puesto que dichas creencias religiosas suelen estar relegadas al plano de lo sobrenatural, del mundo de los espíritus (Walker 2008:143). Sin embargo, la religión se constituye como un sistema de ideas y prácticas arraigado a la realidad (Durkheim 1982:67) de tal manera que se puede llegar a acceder a este mundo intangible a través de aquellos rastros que la interacción con este mundo deja.

Las religiones están llenas de sistemas de símbolos, los cuales no son arbitrarios y están asociados con otras creencias dentro de la misma religión (Fogelin 2008). De esta manera, una creencia no está aislada, sino que se encuentra unida a una red de diversas creencias que en su conjunto crean el núcleo de lo que es la religión. Así, aspectos de la vida diaria se enroscan y se entretajan con conceptos religiosos, por ejemplo en la manera que creencias sobre el parentesco suelen ligarse a concepciones sobre la vida después de la muerte, las cuales que a su vez pueden verse reflejadas en entendimientos cosmológicos (Fogelin 2008:130). De esta forma, la religión se entretaje entre conjuntos de ideas que son complementarios entre sí.

Aun cuando la religión lidia con aquellas entidades que suelen ser consideradas como intangibles, esta no solamente se compone de las interacciones con este mundo, también es una práctica, no solo una creencia (Fogelin 2008; Hodder 2016), de tal manera que al ser la religión practicada deja rastros dentro del mundo material, puesto que los conceptos metafísicos propios de la religión se encarnan en acciones humanas (Fogelin 2008) en forma de cultura material. De esta manera, la cultura material es indispensable para la ritualidad y la religión, puesto que a través de esta es que podemos participar dentro de lo divino por medio de la manipulación de los objetos, la cual brinda un sentido de agencia con relación al más allá (Hodder 2016:99). Mediante la materialidad asociada con las practicas sociales es que podemos ver cómo es que el mundo de los espíritus se enreda con el mundo terrenal y el social, de tal forma que las estructuras sociales se ven compuestas de aquellas relaciones que se hacen con entidades del mundo espiritual, las cuales a su vez son relaciones hechas con el mundo natural (Walker 2008:143).

Al ser el Dios de la Lluvia una de estas entidades espirituales, es que podemos visualizarla como un actor dentro de la estructura social de Teotihuacan y ver materialmente

el tipo de relaciones que entabló con los pobladores de esta ciudad a través de aquellas manifestaciones artísticas del Dios de la Lluvia. De esta forma, podemos vincular la materialidad con la espiritualidad al reconocer la agencia de los objetos al ser catalizadores de cambio, puesto que a través de esta agencia llegan a influenciar a la gente dejando consecuencias materiales de estos actos (Mills y Ferguson 2008:339).

AGENCIA: ALGO MÁS QUE HUMANO.

Para poder apoyar la forma en que la materialidad puede verse como un catalizador de acción debemos de poder hacer vínculos entre los materiales y aquellos que representan. Tradicionalmente el concepto de agencia ha sido usado para explicar el que las personas actúan de manera deliberada para afectar al mundo que los rodea (Dornan 2002). De esta manera, este concepto ha sido relegado a ser usado casi exclusivamente con seres humanos, por lo cual referirlo a entidades fuera de lo humano resulta complicado. Así mismo, la idea de agencia en la arqueología ha sido utilizado para denominar diversas cosas. Dornan (2002:304) menciona, por ejemplo, que se ha usado para denominar al individuo, a estructuras cognitivas individualmente únicas, la resistencia a normas sociales, al libre albedrío, a la libertad de las restricciones sociales y que también estas decisiones están cimentadas bajo la acción racional, acciones intencionales, prácticas conscientes, disposiciones inconscientes y experiencias subjetivas. Así mismo, cada uno de estos significados están atados a diversas interpretaciones y suposiciones, sobre todo sobre la conciencia que pueden llegar a tener los individuos de las estructuras en los cuales están insertados, así como también de cómo es que los motivos personales de un individuo se ven afectados por aquellos sistemas sociales y culturales que son externos a este (Dornan 2002). Del mismo modo, la agencia dentro de la arqueología ha sido usada desde una perspectiva desde arriba, en donde el estudio de esta se ha enfocado en los factores estructurales que

existen alrededor de las personas más que en la capacidad de estas para tomar decisiones. Bajo este enfoque, las personas toman decisiones como una forma de reaccionar a las fuerzas externas a ellas que produce la sociedad en las cuales se desarrollan, en otras palabras, sus decisiones son meramente respuestas adaptativas a su entorno (Beekman 2005; Descola 2003).

De igual modo, este concepto ha tenido algunas concepciones erróneas dentro de la arqueología, como el de entender a la agencia como la habilidad que tiene un grupo selecto de individuos de cambiar el mundo, o sobre que es usado para tratar de identificar a individuos arqueológicamente, lo cual es algo difícil de hacer (Beekman 2005:53). Sin embargo, debe de tomarse en cuenta que al tratar de identificar la agencia en las sociedades no se buscan las decisiones individuales de una persona, sino el conjunto de decisiones tomadas por todos los individuos, ya que no se presta mucha atención a personajes individuales, sino en la suma de distintos fenómenos a lo largo del tiempo, cuyas explicaciones son las que se dan en términos de acciones individuales, de tal forma que se crean patrones a través de las decisiones que toman los individuos dentro de una sociedad. Dichas decisiones se acumulan a tal grado que crean la ilusión de que estas fueron tomadas en conjunto por una sociedad (Beekman 2005).

Aun con estos usos que se la ha dado al concepto de agencia, la constante que puede seguirse teniendo es que este concepto es utilizado para afirmar que las decisiones tomadas por los individuos no son tomadas únicamente como una reacción hacia su mundo exterior, sino que estos individuos participan dentro de la formación de su realidad social (Dornan 2002). Sin embargo, esta formación de la realidad social esta relegada a individuos humanos, ya que un agente suele verse como aquel individuo o grupo pequeño cuyas acciones ejemplifican las reglas y recursos más amplios que constituyen la estructura de la sociedad,

mientras que, al mismo tiempo, estos están sometidos por esas estructuras sociales en una relación dialéctica. Es decir, que al aceptar o rechazar diversos conceptos sociales y actuar de acuerdo a ellos es que se pueden reproducir o transformar esos mismos conceptos, aun cuando hay una estructura previa que ejerce una influencia hacia esas decisiones (Beekman 2005:53). Sin embargo, la agencia no es algo que solo se le puede llegar a atribuir a los humanos. Gell (1998:16) menciona que la agencia puede atribuírsele tanto a personas como a objetos, así como a los animales, en el sentido de que estos se convierten en agentes al hacer que pasen eventos en sus alrededores los cuales no son meramente manifestaciones de una actividad física, sino más bien centrados en eventos causados por actos de pensamiento, intención o voluntad. La mayor pregunta hasta este punto es ¿cómo es que podemos aplicar este concepto a algo no humano?, dígase un objeto, un animal, una planta o incluso una entidad del ‘más allá’.

UN MUNDO VIVO

Para abordar la pregunta anterior, primero debemos tener en cuenta ciertos supuestos. Para esto le pido al lector que por un momento olvide muchos de los supuestos a los cuales está acostumbrado y que conciba el mundo de una manera distinta. Debemos de posicionarnos en un punto medio entre la objetividad y la subjetividad y olvidar un momento la división entre naturaleza y cultura que hemos aprendido al estar insertos dentro de una cultura occidental. De esta manera, y en palabras de Sillar (2012:154), pido que por el momento conciban el mundo como uno en donde seres animados y sintientes se involucran en el día a día de las personas, que se interesan por todo aquello que hacemos y que también influyen nuestras acciones. Esta petición puede sonar algo difícil de complacer, sin embargo, es algo que aun como occidentales llegamos a hacer en algunas ocasiones. En aquellos momentos en los cuales nos sentimos acompañados u observados por parientes

fallecidos, la forma en la que seguimos honrando su partida al levantar un altar en celebraciones como el Día de Muertos, o al evocar su memoria a través de los objetos que nos heredaron, así es que de alguna forma seres no físicos, incluso no vivos, influyen en nuestra forma de actuar, ejercen agencia sobre nosotros. Así mismo, y en ejemplos más modernos, al sentirnos frustrados cuando un electrodoméstico falla en el momento que más lo necesitamos le atribuimos cierta capacidad de escucharnos y sentir nuestra urgencia de utilizarlo, por lo cual este decide fallar, como si de alguna manera disfrutara dicho electrodoméstico de vernos sufrir; o la misma forma en la que algunos atribuyen ciertas cualidades a su auto, nombrándolo en el proceso y adjudicándole cierta personalidad. La forma en la que pedimos milagros ante imágenes religiosas, como encontrar pareja entre los devotos de San Antonio o que un platillo no se arruine dentro de la cocina en el caso de San Pascual Baylón, son momentos en los cuales poblamos nuestro mundo con otras voluntades sintientes cuyos comportamientos nos afectan y nos influyen en nuestro que hacer.

Al hacer estos presupuestos sobre el mundo es necesario entonces introducir el concepto del animismo. Durkheim (1982:42) menciona que este es la “religión de los espíritus, de los seres espirituales, agentes animados y conscientes como los seres humanos, distinguidos de este por la naturaleza de sus poderes que les son atribuidos y de manera destacada, por la característica de que no afectan a los sentidos de la misma manera, normalmente no son perceptibles a la vista humana”. De esta manera, establece que estos espíritus no son perceptibles, sin embargo, abre también la posibilidad de poder interactuar con ellos, ya que estos otros seres están dotados de conciencia como los seres humanos. Para poder aplicar este concepto dentro de la arqueología es necesario partir, como en muchos casos, de diversas analogías etnográficas. Una de las principales analogías en las cuales me baso es precisamente la división entre naturaleza y cultura que la cultura occidental asume y

obvia. Esta división moderna no es la regla, ya que muchos pueblos parecen más bien no contar con dicha separación, de tal manera que es posible que animales, plantas o características en el relieve posean un alma y una intencionalidad subjetiva, la cual hace que vivan en comunidad organizada a través de reglas sociales y que dominen las artes y técnicas de la humanidad de tal forma que puedan ser concebidas y tratadas como personas (Descola 2003:30; Kus 2011). Es decir, que contrario a como nosotros como occidentales percibimos el mundo, otros seres además de los humanos también viven y se organizan socialmente. De esta manera, se puede decir que el animismo es una forma de conferir atributos antropomorfos y sociales a seres no humanos (Descola 2003:37; Sillar 2012).

Dentro de los sistemas animistas, entonces, el vivir en sociedad es una característica natural y no exclusiva de los seres humanos. Tanto humanos como no-humanos comparten una interioridad similar con materialidad diferente (Descola 2003; Malville 2016); es decir, que tanto humanos como no-humanos compartimos aquello que podemos llamarle alma, lo cual hace que podamos comunicarnos entre unos y otros, pues es a través de esta que tanto humanos como no-humanos llevamos una existencia social parecida. De esta manera, lo que podemos llegar a denominar como ‘humanidad’ en una cuestión compartida entre humanos y seres animados y no tanto una condición exclusiva del ser humano como especie (Descola 2003), de tal forma que lo que nos separa ontológicamente de aquellos seres no-humanos es la materialidad, es decir, el cuerpo en el cual esa interioridad común reside.

Al operar a través del animismo es que aquello que no es humano puede obtener una vida social y una personalidad. Al hacerse esto entonces aquellos no-humanos pueden ser sujetos de agencia y que entidades como el Dios de la Lluvia pueden llegar a ser agentes y ejercer su agencia.

OTRA AGENCIA

Como se mencionó anteriormente, el concepto de la agencia utilizado dentro de la arqueología suele estar relegado casi estrictamente a los humanos o a grupos de estos. De tal forma que deja fuera de análisis a otros posibles agentes existentes en las relaciones sociales. Dentro de estos posibles agentes es que se encuentran las deidades, las cuales no suelen tomarse como agentes sociales ya que estas pueden ser vistas como una ideología que más bien proyecta la condición humana de generar relaciones sociales hacia objetos del mundo material (Sillar 2012:177). Sin embargo, a veces se olvida que las personas que tienen las creencias en estas deidades de verdad depositan su fe en ellas. No son solamente una ideología ilusoria, sino que las relaciones que mantienen estas personas con las deidades son parte esencial de su vida y de su comprensión del mundo, es decir, que las personas de verdad creen que muchos aspectos de su vida son influenciados y controlados por otras entidades como dioses, espíritus o ancestros.

Esto no significa que estas personas carezcan de agencia y que todas sus decisiones sean tomadas bajo la fe que tienen, sino que estas entidades anímicas influyen ciertos aspectos de la vida de las personas de tal manera que hacen que actúen bajo ciertos preceptos dados por estas entidades, desde el entendimiento de que estas entidades están vivas y responden a una capacidad de interacción social similar al de las personas. Esto es, que las interacciones que se tienen entre humanos y no-humanos corresponden a interacciones que se pueden tener con otros humanos, como hablar, generar alianzas, relaciones de intercambio, etc. Es por esto por lo cual resulta necesario extender el concepto de agencia a otras entidades más allá de lo humano, en este caso deidades cuya agencia puede ser ejercida y ser visible en objetos relacionados con estas mismas. Agencia, en este sentido, puede atribuírsele a aquellas personas y cosas que pueden iniciar secuencias causales particulares, o sea, acciones

causadas por actos de mente, voluntad o intención, y en este sentido son agentes aquellos que hacen que pasen eventos en su cercanía (Gell 1998:16).

Es decir, la agencia de esta forma puede definirse como la capacidad de poder iniciar eventos causales a su alrededor, los cuales no pueden ser atribuidos al mundo físico, sino a una categoría especial de estados mentales: las intenciones (Gell 1998:19). En este sentido, Gell (1998:20) también divide a los agentes, aquellos capaces de ejercer agencia, en dos, los primarios, que son propiamente aquellos seres intencionales que pueden ser distinguidos de meras cosas, y los secundarios, los cuales son los artefactos a través de los cuales los agentes primarios distribuyen y hacen efectiva su agencia. Ahora bien, esta división no quita el estatus de agentes a los agentes secundarios, ya que, incluso siendo artefactos, estos tienen la capacidad de iniciar eventos en sus cercanías.

Al tratar la agencia como la capacidad de generar acción, entonces se vuelve posible extender esta hacia otras entidades fuera de lo humano como aquellas divinidades con las cuales los seres humanos interactuaron a lo largo de la historia, en este caso el Dios de la Lluvia. Así mismo, como la agencia sucede dentro del mundo material (Gell 1998) necesita de los medios a través de los cuales pueda propagarse, por lo cual los objetos se vuelven esenciales para que la agencia pueda ser ejercida, ya que dichos objetos funcionan como componentes de agencia y de identidad particulares, los cuales son encarnaciones del poder o de la capacidad de usar ese poder, por lo que dicha agencia se lleva a cabo dentro de un medio poblado de artefactos y de agentes que no solamente usan dichos artefactos, sino que también los conectan con otros seres sociales (Gell 1998:21). Así mismo, dichos objetos funcionan como los agentes secundarios de aquellos agentes primarios como son las deidades.

Teniendo en cuenta esto, sumado a que a través del animismo se le pueden atribuir interioridades similares a agentes no humanos, es que, a su vez, a distintos objetos pueden también atribuírseles una interioridad similar, es decir, que pueden ser considerados como objetos vivos, consientes e intencionales. De hecho, dentro de los rituales más importantes del mundo antiguo, se encuentran aquellos involucrados en la conversión de objetos inanimados en objetos vivientes a través de la manipulación de dichos objetos y del uso de parafernalia especial (Marcus 2019). En algunas ocasiones, el darle nombre a las cosas es la forma en la esta animación puede tomar efecto, ya que, en ciertos casos, es como pueblos indígenas actuales suelen declarar que el mundo que los rodea se encuentra vivo (Marcus 2019:14); es decir, se le atribuye un rol como un ser social (Gell 1998). Ahora bien, el animismo debe desprenderse del punto de vista biológico, en el sentido de que este sistema no es solamente atribuirle vida a las cosas en la forma en la que la tendría cualquier ser vivo, sino más bien de que las cosas tienen la capacidad de ejercer acciones como los hace un ser vivo (Gell 1998), como por ejemplo, que estas cosas tienen la capacidad de ver, escuchar, hablar, comer o incluso moverse de la forma en que lo hacen los seres vivos, desde el punto de vista biológico. Al poder realizar estas acciones, entonces es que los objetos animados pueden a su vez generar relaciones sociales con los seres humanos, dado que puede existir una comunicación mutua entre estos objetos animados y los seres humanos.

En el caso de las deidades, estas a su vez funcionan como conceptos personalizados, los cuales son concebidos como personas una vez que fuerzas naturales dejan de ser abstractas y se convierten “en agentes personales, seres vivos y pensantes y por lo tanto accionables y con voluntad” (Durkheim 1982:69). De esta manera, las deidades pueden manifestarse en cosas no vivas como en estatuas o en efigies, sin embargo, también pueden manifestarse en cosas vivas a través de la posesión (Gell 1998). De esta forma, los objetos

que aluden o que plenamente representan a estas pueden verse como objetos animados por estas entidades, es decir, estos objetos funcionan como una especie de cuerpo en el cual el espíritu de esta entidad puede residir, pues encarnan la esencia de la deidad, de tal manera que estos objetos son la deidad haciéndose presente a través de un objeto (Gell 1998).

Al tener las deidades esta capacidad de poder habitar otros cuerpos, es que se pueden tener interacciones entre estas deidades no humanas con los humanos (Gell 1998). Estas interacciones, a su vez, se basan en que estas deidades comparten una esencia interna similar a la humana se traduce en que estas deidades también tengan necesidades, intenciones y acciones similares a las humanas. De esta manera, se entablan relaciones sociales con estas entidades, las cuales se basan en una resolución de problemas mutuos. Es así como actos que pueden ser vistos como simbólicos, como alimentar a las deidades, darles libaciones o entregarles ofrendas y sacrificios, pueden ser vistos más bien como actos de servicio que se enfocan en la resolución de estos problemas.

Estas relaciones a su vez se encuadran dentro de diferentes esquemas relacionales que pueden llegar a ser simétricos o asimétricos (Descola 2012). Entre las relaciones simétricas, y dentro de las cuales se hará más énfasis, es en las relaciones de intercambio, las cuales se consideran simétricas ya que requieren de que cualquier transferencia o negociación entre entidades lleve algo a cambio (Descola 2012:449). Dentro de este tipo de relación es que se explica que los intercambios que se dan entre entidades no humanas, como las deidades, y humanos respondan a una resolución de problemas mutuos. Por ejemplo, en el caso del Dios de la Lluvia, que las ofrendas dadas hacia este responden a buscar la retribución de estas por buenas lluvias para las cosechas.

A partir de esto, se puede inferir que los objetos y las personas pueden operar en distintas relaciones con distintos grados de durabilidad y significado social. Que los

materiales tienen un rol transformativo, que tienen agencia y que dichos objetos pueden tener diferentes atributos ontológicos como el de personalidad (*personhooa*) y el del animismo (Mills y Ferguson 2008:339).

DEIDADES COMO ENTES VIVOS: EL CASO DEL DIOS DE LA LLUVIA

Al asumir que el mundo está poblado por otros seres imperceptibles, los cuales se preocupan por la vida de las personas, es entonces que podemos clasificar a las deidades como una categoría de dichos seres. Es así como el Dios de la Lluvia mesoamericano puede considerarse como una entidad viva, la cual, al ser considerada como un ente social, pudo mantener relaciones con distintos habitantes de Mesoamérica, relaciones que buscaban la resolución de problemas mutuos entre los antiguos habitantes y la deidad misma. Estas relaciones de intercambios se hacen presentes de distintas maneras. Una de ellas es través de las ofrendas, las cuales funcionan como uno de los medios de comunicación entre las personas y los dioses (López Austin 2013). Otra de las formas en las que esta comunicación es posible es a través de las oraciones que se hacen para pedir los favores de estos seres. Sobre esto, en Sahagún (2019) se mencionan algunas de las principales oraciones que se le hacían a Tláloc, el dios de la lluvia, mexica para pedir las lluvias del temporal. Cabe resaltar que, en dichas oraciones, la forma en la que se le habla a esta deidad es como si se tratase de una persona:

Oh señor nuestro humanísimo, y liberal dador y señor de las verduras y frescuras, Y señor del paraíso terrenal, oloroso Y florido, ¡y señor del incienso o copal! ¡Ay dolor, que los dioses del agua vuestros sujetos se han recogido son servidos con *ulli* y con *yauhtli* y con copal y dejaron escondidos todos los mantenimientos necesarios a nuestra vida, que son piedras preciosas, como esmeraldas y zafiros...(Sahagún 2019:303).

En este caso, la clave está en el calificativo de ‘humanísimo’, el cual se puede argumentar que se refiere a la cualidad de esta deidad de ser humano, de ser persona o, en su

defecto, de compartir humanidad como característica, es decir, en ser una persona y compartir una interioridad similar siendo una entidad no humana. Así mismo, esta interioridad puede verse en las necesidades que esta deidad llega a tener, particularmente la de la alimentación.

Al ser esta entidad considerada viva y aunque esta cualidad se separa del hecho biológico de lo que se considera vivo, aun así, obedece a patrones similares que se tienen de las cosas vivas. Uno de estos casos es el de la alimentación. Es a partir de esta necesidad que pueden llegar a surgir las principales relaciones de intercambio entre dioses y personas, pues es que en esta relación dual se codifican los significados detrás de algunos de los rituales realizados a las deidades. Las deidades necesitan alimento para mantener sus ciclos vitales (López Austin 2013) y para obtenerlo dependen de las personas. De igual manera, las personas dependen de la acción de las deidades para poder alimentarse. En el caso particular del Dios de la Lluvia, el agua de las precipitaciones es vital para hacer crecer los alimentos sembrados. Dicha agua es intercambiada a su vez por alimento para la deidad, de esta manera se efectúa un intercambio recíproco. Sobre esta forma de alimentar al Dios de la Lluvia mexicana se menciona que:

Después de haber compuesto estas imágenes poníanlas en orden en el oratorio de la casa, y luego ponían comida a y luego ponían comida a cada una por sí, y delante de ellas sentábanse. y los tamales que las ponían eran muy chiquitos, conforme a las imágenes que eran muy pequeñitas, poníanlos en unos platillos pequeñuelos y cajetillos con un poquito de mazamorra, y también unos tomatates pequeñitos (en) que cabía (un) poquito de *cacaóatl*; en una noche les presentaban comida de esta manera, cuatro veces; también les ponían dos tomatates de calabaza verde que se llama *tzilacayotli*, henchíanlos de pulcre, Y toda la noche estaban cantando delante de ellos (Sahagún 2019:144)

En este pasaje se narra parte de los rituales realizados durante la fiesta de *Atemoztli*, la cual, como se mencionó anteriormente, estaba relacionada con las deidades de la lluvia. A través de este pasaje pueden verse las imágenes de las deidades, las cuales eran elaboradas con propósitos rituales, eran alimentadas con platillos especiales y se les ofrecía pulque. Así

mismo, se narra que a estas imágenes se les cantaba, de tal forma que esto implica que tienen capacidad de escuchar y participar en la fiesta.

Ofrendas y fiestas similares se siguen haciendo el día de hoy con el propósito de pedir lluvias en la cima de montes, los cuales, como se mencionó anteriormente, están relacionados con el Dios de la Lluvia. Por ejemplo, aquellos realizados en las cumbres de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl en el estado de Puebla, los cuales tienen la intención de pedir lluvia para los pobladores. Estas ceremonias se realizan el 12 de marzo, día del santo del Popocatepetl, los días 2 y 3 de mayo, día de la Santa Cruz, y una última el día 30 de agosto, el cual constituye al santo del Iztaccíhuatl. Durante estas fechas se dejan ofrendas en ambos volcanes con la intención de propiciar las lluvias (Glockner 1996). Entre las ofrendas que se ofrecen se encuentra fruta ‘de agua’ como la sandía, mole de guajolote y bebidas como el pulque y la cerveza. Además, un rasgo importante en estas ofrendas es el del atavío de los volcanes, el cual es pedido por ellos a través de sueños, y que suele consistir en un traje ‘de licenciado’ para el Popocatepetl, mientras que el de Iztaccíhuatl es un vestido el cual no puede ser blanco para no atraer granizadas. Estas fiestas actuales también tienen el paralelo de tratar a entidades no humanas como si lo fueran y de establecer alianzas claras que resuelven problemas mutuos, en este caso el de la alimentación de dichas entidades y el de las personas que viven a las faldas de estos volcanes, pues sin las lluvias que estos proporcionan los alimentos sembrados no pueden llegar a crecer.

Por último, los sacrificios también funcionan como una forma de establecer estas relaciones. Sobre esto, López Austin (2013:190) menciona que incluso el nombre que recibían los individuos destinados a ser sacrificados a las deidades era *nextlahualtin*, lo cual se traduce a ‘los pagos’, denotando una vez más la naturaleza de intercambio que existía entre las deidades y las personas. A través de estos sacrificios es que también se establecían los

compromisos entre deidades y personas que debían ser respondidos, generando así relaciones de reciprocidad con estas (Descola 2012; López Austin 2013; Sillar 2012). Por medio de estos principios de reciprocidad es que las personas pueden tomar cosas de la naturaleza a cambio de alimentar a las deidades, ya que de lo contrario estas dejaran de dar los frutos necesarios para la supervivencia de las sociedades (Sillar 2012). Así mismo, los resultados de estos sacrificios y ofrendas no son particularmente perceptibles de manera inmediata, ya que las acciones de estas pasan tras bambalinas y el éxito de estos no se mide a través del cambio, sino más bien a través del continuo de la vida común (Gell 1998; Sillar 2012). De este modo, el ofrendarle al Dios de la Lluvia implica que se continúen con los ciclos de lluvia naturales, los cuales riegan los campos cultivados a la espera de que broten como alimento para las personas.

Una vez que se ha aclarado cómo es que las deidades pueden considerarse entes vivos, animados, con mente e intenciones a través de una perspectiva animista, y cómo es posible generar relaciones sociales con estas, es necesario entonces ver a las vasijas efigie del Dios de la Lluvia a través de una nueva perspectiva, no meramente como vasijas rituales que portan la imagen de esta deidad, sino que contienen a la deidad misma. Es decir, estas vasijas funcionan como un cuerpo en el cual la esencia o espíritu de la deidad puede llegar a habitar o hacerse presente, son la deidad misma.

De esta manera, los contextos en los cuales las vasijas efigie del Dios de la Lluvia están presentes aluden a rituales en los cuales la deidad hace acto de presencia, no solo de manera simbólica, sino que de manera física a través de estas vasijas. Es decir, estas vasijas son índices (Gell 1998) de la deidad, y por ende, también son sus agentes secundarios, por lo cual también tienen agencia. Así mismo, estas vasijas pueden codificar distintos sentidos asociados con esta deidad, entre ellos se puede codificar su propia relación con los montes.

Sin embargo, estos conceptos serán discutidos dentro de los próximos capítulos, puesto que tienen que ver con la manera en la que estas vasijas se articulan con procesos sociales dentro de Teotihuacan, así como el rol y papel que estas pudieron tener dentro de esta ciudad.

CAPÍTULO III. METODOLOGÍA

Como se mencionó durante la introducción, el objetivo principal de esta tesis es abordar a la figura del Dios de la Lluvia como un ente vivo y en constante comunicación con la sociedad teotihuacana. Para esto resulta fundamental entonces tener a las vasijas efigie, así como a sus representaciones artísticas dentro del foco central de análisis. Se ha mencionado que para realizar este análisis será necesario en una primera estancia establecer relaciones entre el Dios de la Lluvia y la población de Teotihuacan. Para esto es necesario poder establecer primeramente los usos que estas vasijas efigie tienen dentro de la sociedad teotihuacana pues es a través de estos que podemos dilucidar aquellas formas en las que esta deidad se hizo presente entre los pobladores teotihuacanos a través de los materiales simbólicos asociados a esta.

Para poder establecer aquellas relaciones entre los pobladores de Teotihuacan con el Dios de la Lluvia, será necesario partir de una comparación de las distintas asociaciones que se tiene de esta deidad en Mesoamérica, las cuales en su mayoría provienen de fuentes tardías, con aquellas que aparecen en Teotihuacan. Estas comparaciones pueden llegarse a hacer aun cuando entre el pueblo teotihuacano y el pueblo mexica, del cual provienen la mayoría de las asociaciones y significados más claros entre las deidades de la lluvia, son separados por siglos de distancia ya que muchas de aquellas asociaciones parecen no cambiar mucho aun con el paso del tiempo (Contel 2009; López Austin 1994, 1999; Taube 1996, 2009). Esto no quiere decir que esta deidad sea inmune al paso del tiempo, sino que más bien aquellas asociaciones que conforman a esta deidad pertenecen más bien a un núcleo básico de creencias las cuales son más difíciles de cambiar con el paso del tiempo. En palabras de López Austin (1999:17): “Existen algunos elementos que, como centro mismo de una religión, parecen inalterables al paso de los milenios...su cambio es tan lento que en muchos casos es casi imperceptible”.

Cómo se mencionó en los antecedentes de esta tesis, muchas de las asociaciones que el Dios de la Lluvia ha tenido a lo largo del tiempo pueden rastrearse a tiempos anteriores en los cuales Teotihuacan floreció, por lo cual resulta idóneo comparar como es que estas asociaciones tardías pueden verse reflejadas en Teotihuacan para así poder inferir las maneras en la que la sociedad teotihuacana pudo haberse relacionado con esta deidad, así como los significados que esta tuvo para ellos. En una primera instancia se realizan conexiones entre las fuentes tardías y las evidencias arqueológicas de Teotihuacan que puedan estar señalando que hay rituales similares a los descritos en fuentes tardías como el sacrificio de infantes o la asociación de las montañas como lugar de culto para el Dios de la Lluvia, sugiriendo que estas prácticas pueden tener una forma de continuidad en Mesoamérica.

De la misma forma las representaciones murales en donde aparece esta deidad cumplen con este propósito ya que “la imaginería teotihuacana estaría determinada por sus usos sociales, y en este sentido es posible definirla desde un punto de vista operacional” (Valdez 2017:192). De esta forma es que los murales de Teotihuacan confieren significados sociales sobre cómo es que el Dios de la Lluvia es visto por la población, puesto que a través de estos se codifican aquellos significados y relaciones que este tuvo con diversos campos y esferas de la sociedad teotihuacana, de tal forma que quedaron expuestos en diferentes lugares de la ciudad para poder ser vistos por diversas personas. Los murales seleccionados se describen a continuación.

CONTEXTOS DE MURALES

Además de las vasijas, los murales con representaciones del Dios de la Lluvia también resultan fundamentales para poder comprender el papel que esta tuvo dentro de la sociedad teotihuacana. Sin embargo, contrario a las vasijas de las cuales se cuenta con unos fechamientos más exactos, los murales de Teotihuacan carecen muchas veces de este dato,

de tal forma que muchos se han inferido más bien a partir de las cronologías de los edificios en los cuales estos se han encontrado (Cabrera 2020a). De tal forma, al no contar con estos datos precisos, hacer comparaciones temporales a través de estos resulta complicado. Sin embargo, la utilidad que tienen los murales que muestran a la figura del Dios de la Lluvia, es que a través de ellos y de los lugares en los cuales estos aparecen, es que se pueden inferir algunos de los significados que esta deidad tuvo para la sociedad teotihuacana, ya que estos muestran escenas en la cuales esta aparece como un agente principal en las narrativas visuales de los murales. Así mismo a través de estos es que se pueden hacer ligas entre los rituales y significados que esta sociedad tuvo con aquellos reportados en fuentes más tardías, los cuales pudieron llegar a tener paralelos entre sí.

La muestra de murales con evidencias del Dios de la Lluvia proviene de distintos lugares de Teotihuacan. El primero de estos proviene del corredor 1 del complejo departamental de Zacuala (Figura 4) y muestra a la figura del Dios de la Lluvia en color azul y regando semillas (de la Fuente 2020a).



Figura 4. Dios de la Lluvia de Zacuala. Fotografía por el autor.

El segundo mural proviene de San Sebastián, Teotihuacan y ha sido catalogado como proveniente de un saqueo el cual muestra a la figura del Dios de la Lluvia de color negro (Figura 5) (Cabrera et al. 2020).



Figura 5. Dios de la Lluvia en color negro (Fotografía por el autor).

El tercer mural también proviene del conjunto departamental de Zacuala, particularmente del pórtico 3 en donde aparece la figura del Dios de la Lluvia como un dios relacionado al maíz (Figura 6) (de la Fuente 2020a). Aunque el fragmento del mural está incompleto en este momento, se conserva un dibujo elaborado por Séjourné en 1959 que muestra una representación más amplia del Dios de la Lluvia en dicho mural (Figura 7).



Figura 6. Dios de la Lluvia asociado al maíz (fotografía por el autor).

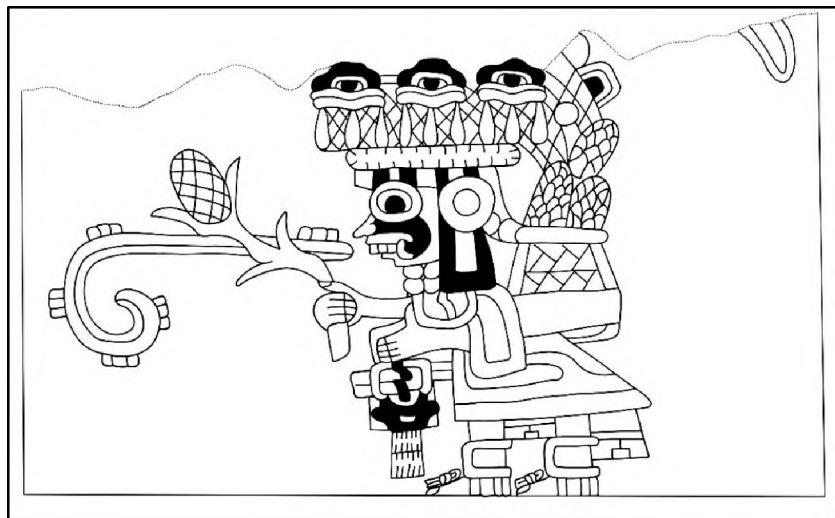


Figura 7. Dibujo del mural del pórtico 3 (reproducido de de la Fuente 2020a:537).

El cuarto mural proviene del conjunto de Techinantitla en un edificio de carácter público. Este mural si ha podido se fechado hacia la fase Metepec (Cabrera 2020b:213). En esta muestra a la figura del Dios de la Lluvia en tonos verdes y cargando en su mano derecha un objeto representando un rayo mientras que en la izquierda un objeto con adornos de plumas y cintas del cual salen gotas (Figura 8) (Cabrera 2020b:214).

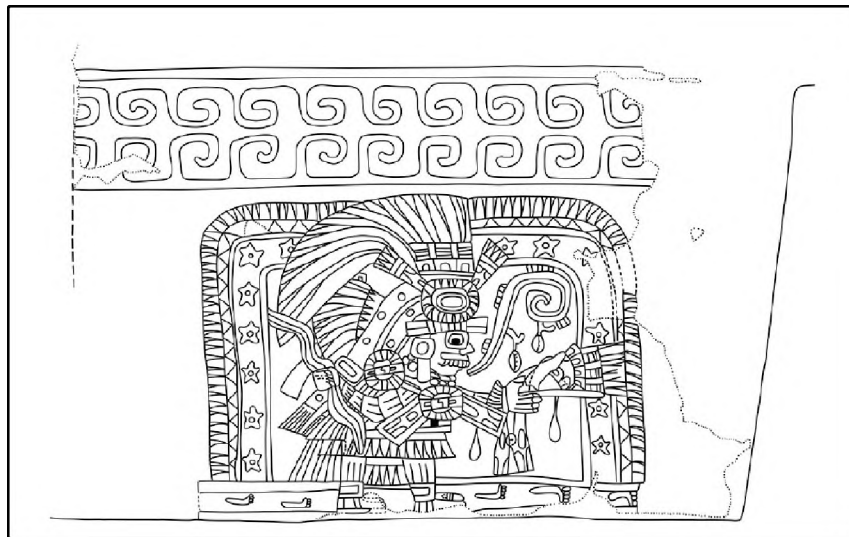


Figura 8. Dios de la Lluvia de Techinantitla (reproducido de Cabrera 2020b:215).

El quinto mural también proviene de Techinantitla el cual representa a un personaje con atavíos del Dios de la Lluvia sosteniendo un elemento serpentino en una mano, y una vasija efígie de la misma deidad de la cual brota agua. Así mismo hay manchas en su atavío que han sido interpretadas como representaciones de chapopote (Figura 9) (García Moll 2020:812)



Figura 9. Personaje ataviado del Dios de la Lluvia (reproducido de García Moll 2020:812).

El sexto mural proviene de Tepantitla y es conocido como “el Tlalocan de Tepantitla” (Figura 10), el cual presenta imágenes del Dios de la Lluvia (Figura 11) y simbolismos relacionados con este.



Figura 10. Tlalocan de Tepantitla (fotografía por el autor).



Figura 11. Dios de la Lluvia en Tlalocan de Tepantitla (Fotografía por el autor).

Los últimos murales provienen de Tetitla, el primero tiene una representación del Dios de la Lluvia en color blanco conocido como “el Tlaloc del rayo” (Figura 12), el cual está sosteniendo una vasija efigie de esta deidad que parece estar rellena de agua (de la Fuente 2020b).



Figura 12. Tlaloc del rayo (Fotografía por el autor).

El otro proveniente de Tetitla y último mural tiene la representación del Dios de la Lluvia entre dos elementos identificados como almenas (Figura 13) (de la Fuente 2020b) el cual también se tiene un dibujo (Figura 14).



Figura 13. Dios de la Lluvia con almenas (Fotografía por el autor).

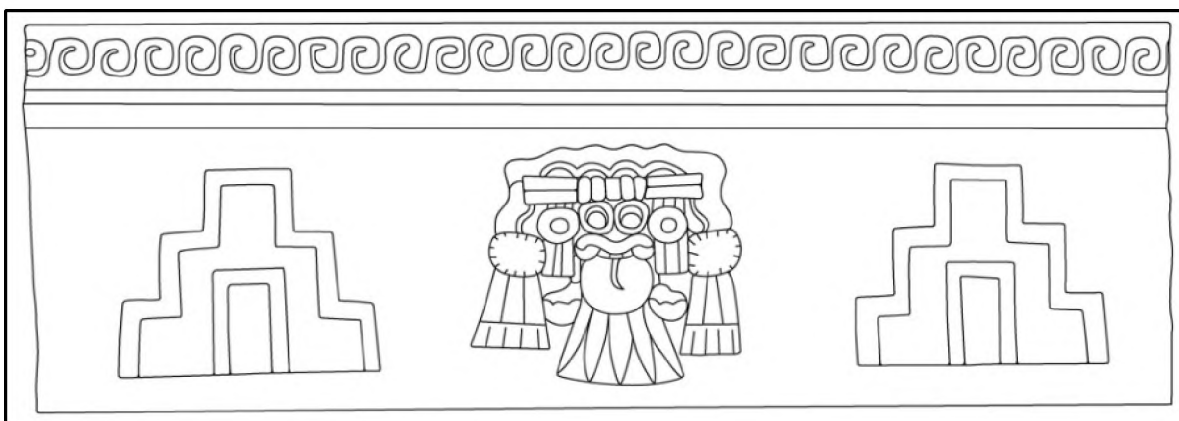


Figura 14. Dibujo de Dios de la Lluvia con Almenas (reproducido de de la Fuente 2020b: 437).

CONTEXTOS DE VASIJAS EFIGIE

En una segunda instancia, se plantea hacer comparaciones entre los contextos rituales en los cuales aparecen elementos ligados con el Dios de la Lluvia en Teotihuacan, para establecer si hay diferencias entre estos a lo largo del tiempo. En esta comparación es que saltan a primer plano los contextos asociados a la muestra de vasijas efigie de esta tesis, en

particular aquellas referentes a sus relaciones espaciales existentes, particularmente si estas se encuentran en contextos públicos o privados y si estas asociaciones del Dios de la Lluvia dentro de estas esferas de lo público y lo privado van cambiando a lo largo del tiempo y conforme a diversos periodos de cambios sociales que experimentó la ciudad.

Para esto se seleccionó una muestra de un total de 46 vasijas efigie provenientes de distintos contextos y temporalidades en Teotihuacan. Al ser las vasijas el enfoque central de esta tesis resulta necesario introducir los contextos en los cuales dichas vasijas fueron encontradas para posteriormente hacer un análisis más detallado sobre los patrones existentes entre los lugares y las formas en las que estas fueron depositadas. Del mismo modo, para poder apreciar la forma en la que estos contextos pueden o no ir cambiando, se ha optado por ordenar la descripción de los contextos en orden cronológico, yendo desde las fases cerámicas más antiguas, hacia las más recientes. También cabe destacar que las descripciones de dichos contextos provienen de distintas fuentes publicadas, principalmente de Bracamontes (2002), Rattray (1997) y Sempowski (1994), en las cuales se recopila la información sobre los lugares, objetos y disposiciones en las cuales estas vasijas fueron halladas originalmente.

A pesar de que existen más vasijas efigie en Teotihuacan, se desconoce la asociación contextual original de la mayoría de ellas, ya que muchas provienen de contextos saqueados o con información no registrada adecuadamente. Por estas razones, la muestra seleccionada cumple con los requisitos de conocer su contexto original y, en la mayoría de los casos, sus asociaciones materiales, así como la temporalidad a la cual están asociadas. Para estas vasijas, también se referencia el sector general de Teotihuacan donde fueron halladas, utilizando como referencia las coordenadas en el mapa elaborado por Millon (1973) (

TEOTIHUACAN
CENTRAL PLATEAU
OF MEXICO
TOPOGRAPHIC MAP

LEGEND

ROADS AND TRAILS
ROADS
TRAILS
RAILROADS
CANALS
DRAINAGE
WATER
WATER PROJECT LOCATION

KEY TO INSET MAP

1. LOCATION OF THE CITY
2. LOCATION OF THE CITY
3. LOCATION OF THE CITY
4. LOCATION OF THE CITY
5. LOCATION OF THE CITY
6. LOCATION OF THE CITY
7. LOCATION OF THE CITY
8. LOCATION OF THE CITY
9. LOCATION OF THE CITY
10. LOCATION OF THE CITY

50

Tzacualli (1-100 d.C.)

Para esta temporalidad, se cuentan con 6 vasijas en la muestra, las cuales a su vez corresponden a los ejemplos más antiguos de vasija efigie del Dios de la Lluvia de Teotihuacan. La primer vasija de este tipo proviene de la Pirámide del Sol, la cual se encontró en una cavidad del relleno de la junta entre la Plataforma Adosada y la Pirámide del sol, la cual se ha interpretado como una ofrenda a dicho edificio (Bracamontes 2002:213).

Las demás vasijas provienen de la zona de Oztoyahualco, particularmente de varios entierros dedicatorios en el sector 1: N5W2 (

Figura 15 recuadro rojo) y asociados a un conjunto denominado como Plaza 1 (Figura 21). La primera de estas proviene del Entierro 1-2 en donde se encontraron un cráneo y huesos largos de dos adultos, uno identificado como masculino en la plataforma del Templo B (Figura 21). La ofrenda que acompañó a este entierro consistió en dicha vasija del Dios de la Lluvia, la cual estuvo cubierta de ocre, y una jarra negra pulida incisa, una perla, un cuchillo de pizarra con pintura roja (Bracamontes 2002:281; Rattray 1997:113). La segunda proviene del Entierro 4 la cual contiene restos de un solo individuo del cual se desconocen la edad y el sexo. La ofrenda que acompañaba este entierro consistió en la Vasija efigie así como de un cuchillo de obsidiana color negro y rojo (Bracamontes 2002:283; Rattray 1997:113). La tercera corresponde al Entierro 5 el cual consta de un individuo de edad y sexo desconocidos. La ofrenda asociada a este entierro consta de la vasija efigie de color negro la cual se encuentra fragmentada, tres vasijas cerámicas, un cuchillo, un raspador de obsidiana (Bracamontes 2002:285; Rattray 1997:113). La cuarta proviene del Entierro 6 correspondiente a un adulto primario el cual en su ofrenda además de la vasija efigie contó con un cuchillo de obsidiana así como de partes textiles quemadas y descompuestas

(Bracamontes 2002:287; Rattray 1997:113). La última también se encuentra dentro del sector 1: N5W2 (

Figura 15 recuadro rojo) y procede del Entierro 10 correspondiente a un individuo adulto en deposición primaria del templo B, la ofrenda que acompañó este entierro consistió en un pectoral de mosaico, un disco perforado y pigmento rojo (Bracamontes 2002:289; Rattray 1997:114).

Miccaotli (100-170 d.C.)

Para esta temporalidad, se cuenta con una muestra de ocho vasijas, las cuales provienen de un solo contexto. Las vasijas en cuestión provienen del Entierro 2 de la Pirámide de la Luna (Figura 16) (Bracamontes 2002; Cowgill 2015; Sugiyama y López Luján 2007) el cual consiste en una rica ofrenda asociada a un rito de inauguración de este edificio. Este entierro consistió en un individuo sacrificado acompañado de las vasijas, así como de una ofrenda con patrones espaciales diversos, los cuales consistieron en tres grupos distintos de artefactos en la ofrenda. El primer grupo de estos consiste en nueve sets simbólicos de artefactos, los cuales se encuentran distribuidos en toda la cámara. Este primer grupo está conformado por siete grupos de un excéntrico de obsidiana con forma humana, un chuchillo bifacial, navajillas de obsidiana, pendientes de concha y restos de un águila dorada, así como de dos grupos con componentes similares a los anteriores y un cuchillo de obsidiana más grande, los cuales estaban orientados hacia las cabezas de las figuras de obsidiana. En este primer grupo es que se encuentran asociadas cinco vasijas efigie del Dios de la Lluvia, las cuales se encontraron en las cuatro esquinas de la cámara y una al centro (Sugiyama y López Luján 2007:129–130).

En el segundo grupo de ofrendas se encontró un arreglo consistente de una figurilla de piedra verde, una figurilla de obsidiana, nueve cuchillos sacrificiales en patrón radial,

puntas de obsidiana, una concha sin trabajar, un disco de pizarra, una figurilla femenina de piedra verde parada sobre un disco de pirita, nueve cuchillos de obsidiana en patrón radial y puntas de obsidiana, un collar de concha con imitación de maxilares humanos, tres serpientes de cascabel y 1 águila dorada. (Sugiyama y López Luján 2007:130). Por último el tercer grupo consistió en huesos fragmentados de un águila, un halcón y un búho cornudo incompleto, puntas de obsidiana, dos pumas enjaulados originalmente y el esqueleto completo de un lobo también enjaulado, y un grupo de tres vasijas efígie del Dios de la Lluvia (Sugiyama y López Luján 2007:130).



Figura 16. Entierro 2 de la Pirámide de la Luna (Reproducido de Sugiyama y López Luján 2007: 129-130).

Tlamimilolpa (170-350 d.C.)

Para esta temporalidad, se cuenta con una muestra de quince vasijas efígie del Dios de la Lluvia. La primera proviene del Entierro del Patio Marcador de Pelota Estructura I del sitio 5:S1W2 ubicado en la zona de La Ventilla A, el cual contenía restos de un adulto en una fosa al pie de la escalera del altar en forma de T (Bracamontes 2002:207; Rattray 1997:130), no se cuentan con datos sobre algún tipo de ofrenda asociada con este entierro.

La segunda proviene del Entierro 4, N3W1, Sección 17/22, Unidad 5/25 dentro de la Zona Arqueológica de Teotihuacan el cual consiste en una fosa del patio de un conjunto que limitó una explanada frente a la Pirámide del Sol ubicada a 415m al W del centro de la Calle de los Muertos (

Figura 15 recuadro azul). Este entierro contenía un individuo sedente con cara hacia el E, así como una ofrenda consistente en un vaso cilíndrico esgrafiado pintado con cinabrio, dos jarras piriformes, un cajete curvo convergente con soportes de botón, un cajete recto divergente, dos pallettes bajo los pies, cinco cilindros cerámicos, dos cajetes recto divergentes, dos floreros, dos tapa platos, un cráter, varios fragmentos de cráteres, trece cilindros sólidos, seis cilindros, un objeto cerámico no identificado, dos platos miniatura, seis fragmentos de navajillas de obsidiana, una cuenta de piedra verde, siete fragmentos de cuenta, un fragmento de un objeto no identificado de piedra verde posiblemente un pulidor y dos discos de mica uno circular y otro cuadrado (Bracamontes 2002:215).

La tercera de estas proviene del Entierro 1, N3W1, Sección 17/22, Unidad 5/25 (

Figura 15 recuadro azul) un individuo sedente con cara hacia el E contenido en una fosa reutilizada en un posible pórtico de un conjunto que limitó a una explanada frente a la Pirámide del Sol a 415m al W del centro de la Calle de los Muertos que originalmente contenía dos individuos. Sin embargo, solo el segundo está asociado a esta vasija y su deposición fue más tardía. Dicho entierro contenía como ofrenda un vaso cilíndrico trípode

con decoración excavada y pintura de cinabrio, dos cajetes curvo convergentes con base anular, una laja de basalto trabajado, un fragmento de mano de basalto, dos discos concéntricos (anillos) de mica de 8cm de diámetro, cinabrio, obsidiana (Bracamontes 2002:217).

La cuarta vasija fue encontrada en el entierro 7 del Altar 2 del cuadro 147-170 ubicado en la Unidad N: S1E1 en San Sebastián Xolalpa (

Figura 15 recuadro azul claro). Este entierro está reportado como primario e incluye a cuatro individuos enterrados en posición sedente, los cuales estaban acompañados de piezas cerámicas miniatura, un bezote de piedra verde, una figura hueca articulada, por lo menos cuatro caracoles univalvo y otros objetos de cerámica, hueso, concha y piedra verde no especificados (Bracamontes 2002:133).

La quinta de estas vasijas proviene de los entierros 4-5-6-8-10-11-21-22 de la esquina NW del Gran Rectángulo de la Ciudadela en el sector N1E1 (

Figura 15 recuadro morado). Los entierros están constituidos de diez individuos de los cuales dos son primarios, siete secundarios, uno constituye una cremación parcial. La ofrenda de estos entierros contiene hojas grandes de mica. Adornos moldeados y moldes, navajillas de obsidiana, vasijas cerámicas (Bracamontes 2002:309; Rattray 1997:212, 1997:160).

Las siguientes 8 vasijas provienen de contextos similares dentro del Sepulcro I, sector SW de la Plataforma del Templo de Quetzalcoatl (Figura 17). Las primeras cinco proceden de un posible entierro dedicatorio en la matriz de plataforma. Este entierro cuenta con los restos parciales de por lo menos dos individuos de los cuales se recuperaron dos cráneos, fragmentos de huesos largos, vértebras, costillas y dientes. Parece secundario y colocado en la matriz del templo a 80cm de la superficie. La ofrenda contiene una olla; ocho orejeras de

jade pintadas de rojo, treinta y un cuentas pequeñas y ciento catorce cuentas de piedra verde; trece cuentas redondas, dos cuentas tubulares, dos discos, y dos cabezas, todo en jade; dos conchas marinas; un pedazo de pizarra pintada. Todo esto además de las ofrendas del lado Oeste que se detallarán a continuación. Las ofrendas de este lado se componían de cuatro orejeras, seis cuentas grandes, ochenta y cuatro pequeñas y una tubular, una cabeza y un disco de jade, cinco discos de pizarra; dos conchas perforadas, dos conchas más pequeñas, dos conchas más grandes, y ocho cuentas de concha; once navajas de obsidiana, dos discos y copal (Bracamontes 2002:257–263; Sempowski 1994:48).

Las siguientes dos vasijas provienen de un posible entierro dedicatorio secundario de dos individuos en el Sepulcro II de la Pirámide de Quetzalcoatl (Figura 17). La ofrenda asociada a este entierro corresponde a cinco trastos pequeños cerámicos, dos orejeras grandes, dos orejeras pequeñas, dos orejeras, un amuleto, veintinueve cuentas, veintiocho cuentas grandes, cincuenta cuentas pequeñas, un disco perforado; y una cuenta tubular, todo esto en jade; una navaja de obsidiana, cuatro conchas grandes, nueve conchas pequeñas, nueve caracoles pequeños; diez discos de pizarra y copal (Bracamontes 2002:265–267; Sempowski 1994:49).

Otra proviene del Sepulcro III del templo de Quetzalcoatl (Figura 17), la cual estaba asociada con un entierro dedicatorio secundario que contenía a un individuo, el cual estaba cubierto de una capa de concha, carbón y pizarra. La ofrenda asociada a ese entierro contenía en la primera capa treinta y dos cuentas, dos orejeras y dos orejeras pequeñas de jade, dos orejeras de caliza pequeñas, cuatro navajas de obsidiana, una cabeza y una cuenta larga de jade, en la tercera capa conchas marinas, huesos de ave, una punta de obsidiana, cinco trastos pequeños y copal (Bracamontes 2002:269; Sempowski 1994:49).

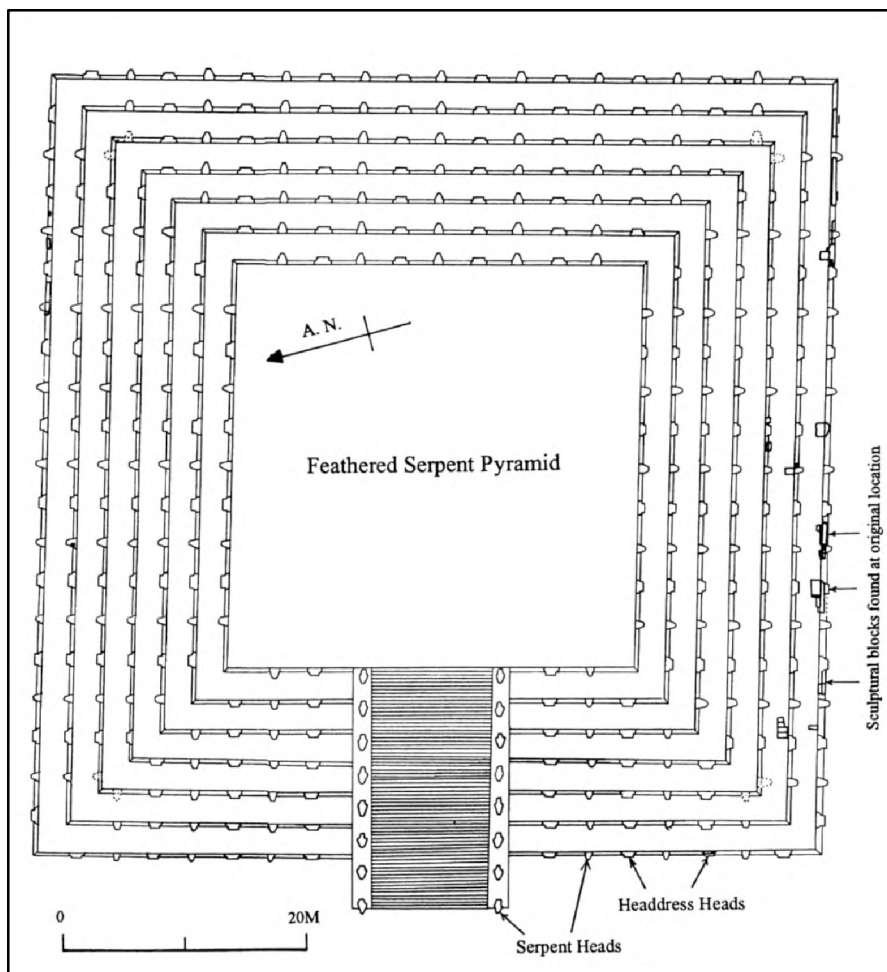


Figura 17. Templo de Quetzalcoatl o Pirámide de la Serpiente Emplumada (*Reproducido de Sugiyama 2005:23*).

Por último hay otras dos vasijas provenientes de la Tumba 14 del templo de Quetzalcoatl las cuales están asociadas a un entierro de 20 individuos (Sugiyama 2005:90). La ofrenda asociada a este entierro cuenta con doscientas tres puntas de proyectil, mil doscientas treinta navajillas prismáticas, doscientos cuchillos bifaciales, noventa y nueve figurillas todas fabricadas de obsidiana; trescientas treinta cuentas, ciento veintitrés orejeras, dieciocho narigueras, treinta y cinco figurillas, treinta y ocho “resplandores”, dieciocho conos y un hacha miniatura todos fabricados en piedra verde; cuarenta y seis discos de pizarra; sesenta y seis piezas de concha sin trabajar, cuatrocientos pendientes de concha,

cinco orejeras todas fabricadas en concha; material textil, restos de plantas, restos de madera y huesos de perro (Sugiyama 2005:127–185),

Xolalpan (350-550 d.C.)

Esta temporalidad tiene la mayor concentración de vasijas de la muestra con un total de quince, de las cuales diez de estas provienen del área de Tetitla. Las primeras cuatro de estas vasijas provienen de la Ofrenda 20. Este grupo de vasijas fue encontrado en asociación con dos bases de incensarios además de que tres de las cuatro vasijas presentaban un arreglo en tríada y cuentan con la característica de ser vasijas miniatura (Bracamontes 2002:143, 185–187, 243; Rattray 1997:164). Se desconocen los datos precisos de la ubicación de esta ofrenda salvo que fue encontrada en el cuarto oeste de grupo centro-este, así como las demás asociaciones y elementos que esta pudo contener (Bracamontes 2002:143; Rattray 1997:164).

La quinta vasija de esta temporalidad proviene del Entierro 1, proveniente del Cuarto 3A dentro del sector 1: N2W2, SW (

Figura 15 recuadro verde). Dicha vasija está asociada al entierro primario de un individuo adulto el cual cuenta con huellas de quemado en la fosa precedentes a la deposición del cuerpo. Dicha vasija se encontró colocado cerca y a lado izquierdo de la cabeza del individuo junto con una ofrenda constituida por cuentas de jade, cilindros trípodes, cajetes hemisféricos anaranjado delgado, diez cajetes, dos floreros, tres platos, treinta y seis jarras miniatura, treinta y seis platos miniatura, un adorno, tres cabezas de figurilla, concha quemada, dos navajillas de obsidiana, cinco fragmentos de obsidiana (Bracamontes 2002:145).

La sexta y séptima vasija de esta temporalidad provienen del Entierro 14 del Cuarto Sur ubicado en Patio W central del sector 1: N2W2 (

Figura 15 recuadro verde). Dichas vasijas se encuentran asociadas al entierro de un individuo el cual cuenta con huellas de exposición a fuego en un cuarto con murales y cuya ofrenda contenía 1 cilindro trípode estucado y uno acanalado, cinco cajetes hemisféricos Anaranjado Delgado, un cajete curvo-divergente pequeño son soportes, un cajete curvo-divergente, un florero, dos platos, tres tapas de tres asas, un comal, un cajete miniatura, cinco navajillas, un raspador, un núcleo de obsidiana, mica en trozos, barro y ocho agujas de hueso (Bracamontes 2002:149, 197; Rattray 1997:161; Sempowski 1994:71).

La octava vasija proviene del Entierro 9 del Templo Noreste en el sector 1: N2W2 (Figura 15 recuadro verde). Dicha vasija está asociada al Entierro de 1 individuo adulto que presentó deformación craneana, así como restos de pintura roja y huellas de exposición al fuego. La ofrenda que acompañó este entierro consiste en un collar de púas de erizo torcidas, una jarra anaranjado delgado, una copa sin asas, un cilindro trípode inciso con asadera de pájaro en la tapa, dos jarras con acanaladuras, un cilindro trípode con adornos del Dios Gordo alrededor de la base, tres cajetes con incisión fina, tres cajetes curvo divergentes, tres cajetes curvo divergentes más pequeños con diseños pulidos, dos cajetes curvo divergentes con soportes, un cilindro trípode con soportes de botón, un cilindro trípode con soportes de laja, once cajetes pequeños con paredes rectas rojos especulares, un plato pulido simple, dos platos, doscientos jarras mate, dos floreros, ciento setenta cuencos arriñonados, doce platos pequeños, dos cajetes curvo-divergentes, dos tapa platos de tres asas, tres platos miniatura. un objeto de pizarra, un fragmento de concha y restos de fauna sin especificar (Bracamontes 2002:153; Rattray 1997:160; Sempowski 1994:69–79).

La novena de estas vasijas proviene de Entierro 32 ubicado en el Patio del complejo NW dentro del sector 1: N2W2 (

Figura 15 recuadro verde). La vasija está asociada al entierro de un adulto cuya ofrenda consistió en un caracol trompeta efígie cerámico, un florero con acanaladuras diagonales, un cilindro trípode sencillo, un cajete hemisférico anaranjado delgado con decoración incisa/puncionada, un cajete anaranjado delgado simple, un cajete curvo convergente, un florero miniatura, cinco cajetes arriñonados miniatura, cuatro trastos simples miniatura, un tapa platos de tres asas miniatura, un trasto curvo divergente miniatura y un plato miniatura (Bracamontes 2002:167; Sempowski 1994:75).

La décima y última vasija proveniente de Tetitla se encontró en el Cache 1 del cuadrante SW de Tetitla dentro del Cuarto 4A(J) (Figura 23) Dicha vasija está asociada a una ofrenda que no contenía entierro depositada en un área de material quemado junto con seis tapa platos de tres asas, un cajete anaranjado delgado simple, tepalcates de anaranjado delgado inciso, pedazos de braceró; doce fragmentos de navajas, dieciséis puntas, una punta miniatura, once pedazos de puntas de las cuales todas se encuentran fabricadas con obsidiana verde; una valva de concha, tres abanicos corrugados, seis óvalos, ocho espirales y dos ostiones los cuales se encuentran quemados; un collar de concha de treinta y cinco cuentas completas y cinco cuentas incompletas sueltas, pedazos de concha trabajada rota, dos cuentas de piedra verde, tres cuentas de piedra gris, un fragmento de aguja de hueso, doce fragmentos de pizarra pintada en rojo; un cráneo y dos piernas de ave; un disco de barro sin cocer muy pintado de rojo y dos pedazos de ocre amarillo (Bracamontes 2002:253).

Las siguientes seis vasijas correspondientes a esta temporalidad provienen de distintos lugares fuera del Tetitla. La decimoprimer vasija correspondiente a esta muestra proviene del Entierro 3, hallado en la esquina SE del cuarto XVI del sector 2: N4E2 en Xolalpan (

Figura 15 recuadro amarillo). Corresponde a un entierro identificado como secundario, el cual se encontró removido por habitación posterior y con evidencias de haber sido saqueado. Hay evidencia de cremación del cuerpo en otro lugar, así como escasos restos óseos y rotos. La ofrenda asociada a este entierro contiene un cilindro trípode estucado, tres cilindros trípodes incisos y pintados, un cilindro trípode con tapa con decoración en plano relieve, cuatro cilindros trípodes acanalados y con adornos aplicados, un cilindro trípode pintado, dos vasos altos, un vaso cilíndrico, cinco cajetes hemisféricos con decoración incisa/puncionada, un cajete anaranjado más burdo, un trasto pequeño con tres pies, varios cajetes curvo divergentes, de los cuales dos presentan soportes, dos platos pequeños uno de estos cubierto de pintura roja, dos candeleros cerámicos y dos vasijas miniatura (Bracamontes 2002:235; Sempowski 1994:54).

La decimosegunda vasija también proviene de Xolalpan, particularmente del Entierro 4 de la plataforma sur del patio central en el sector 2: N4E2 (

Figura 15 recuadro amarillo). Este entierro consiste en un entierro parcial, principalmente dientes y huesos en mal estado, que acompañó a la construcción de la plataforma. La ofrenda que asociada este entierro consiste en un adorno aislado, un cilindro trípode inciso, seis cilindros trípodes sin decoración, una jarra incisa, una jarra redondeada con soportes globulares, nueve cajetes hemisféricos anaranjado-delgado con decoración incisa/puncionada, un cajete acanalado anaranjado-delgado, seis trastos simples pequeños, dos cajetes curvo divergentes, siete candeleros cerámicos de los cuales solo uno era de dos cámaras, siete platos arriñonados, ocho jarras, una vasija cilíndrica pintada de rojo miniatura, diez discos de mica (Bracamontes 2002:237; Sempowski 1994:55).

La decimotercera vasija proviene del Palacio de Zacuala, particularmente del Entierro 27 el cual se encontró en la entrada principal de este recinto (Figura 25). Este entierro

corresponde a un individuo femenino con huellas de quemado y cinabrio. La ofrenda que acompañó este entierro consiste en un cilindro trípode con plano relieve, dos cilindros trípodes con decoración de granos de café, un cilindro trípode con reborde basal y soportes redondos huecos, un cilindro trípode simple, seis tapas de cilindros trípode, tres jarras con acanaladuras, cuatro cajetes hemisféricos anaranjado delgado, diez cajetes curvo divergentes, cinco cajetes simples pequeños, siete jarras y cuatro platos mate miniatura, dos orejeras de resina color miel, una cuenta de hueso o concha, un ornamento de concha con jade incrustado en tres círculos concéntricos, cuatro placas rojas de concha, un cuenta de jade, lascas de jade, tres discos de mica, un disco de pizarra perforado, pedazos de pizarra pintados con rojo, un disco de pirita con mosaico azul, cinco puntas de obsidiana, una navaja de obsidiana verde, cinco de obsidiana gris, restos animales de un ave (Bracamontes 2002:251; Rattray 1997:171–172; Sempowski 1994:66).

La decimocuarta vasija también proviene de Zacuala, particularmente de sus patios (Figura 26) y corresponde al Entierro 24 en el sector 2: N2W2 (

Figura 15 recuadro verde), fuera de estos datos, no se cuentan con el lugar preciso donde este entierro fue encontrado. Este entierro consiste en fragmentos de un solo individuo el cual estuvo acompañado de un cilindro trípode corrugado, tres cilindros trípodes copa con soportes variables, una jarra *matte ware*, cuatro a seis jarras borde ancho con diseño pulido en el interior, un jarrón anaranjado delgado con quiebre de hombro, un cajete hemisférico anaranjado delgado, cinco cajetes curvo convergentes, un cajete curvo divergente pequeño, dos figurillas, un brazo de títere, nueve jarras miniatura, jadeíta, mica, pizarra, obsidiana, concha (Bracamontes 2002:307; Rattray 1997:176; Sempowski 1994:65).

La decimoquinta proviene del Barrio de los Comerciantes (Figura 24), particularmente de los Entierros 13 a-b, de la estructura circular 4 en el sitio 3W:NE4 del sector W2S9 (

Figura 15 recuadro rosa). El entierro corresponde a dos individuos, uno femenino y el otro un perinatal hallados en un pozo troncocónico. La ofrenda que acompañó estos entierros corresponde a seis vasos cilíndricos pulidos, un cajete curvo-convergente, un cajete anaranjado, un jarro negro pulido lustroso, un vaso blanco inciso de pasta fina, un cajete inciso y tallado de pasta fina, un vaso pulido tamiz con cuerpo perforado, dos cajetes policromos mayas, un vaso estucado de soportes de laja, un plato con soporte de botón copoide, un figurín mascota grande cerámico, treinta y seis cajetes mate pulido, dos adornos de incensario mate fino miniatura, un objeto de concha y pigmento rojo (Bracamontes 2002:279; Rattray 1997:204–205).

Metepec (550-650 d.C.)

Para esta temporalidad se cuentan con la muestra más pequeña con tan solo cuatro vasijas, de las cuales tres provienen de Tetitla. La primera de estas proviene del Entierro 10 del Templo NE en el sector 1: N2W2 (

Figura 15 recuadro verde). Este entierro corresponde a un individuo adulto con señales de exposición al fuego y cuya ofrenda consiste en cuatro *palettes* cerámicas, dos cilindros trípodes con plano relieve iguales, una jarra anaranjado delgado con discos rojos pintados, una olla con diseños rojos, 1 cajete hemisférico anaranjado delgado simple, un cajete hemisférico anaranjado delgado con decoración incisa puncionada, dos cajetes curvo divergentes pequeños, un cajete curvo divergente con soportes de botón, un malacate, once jarras miniatura, doce platos miniatura, cuatro cuentas blancas, seis cuentas naranjas, una

cuenta tubular, una aguja y un fragmento de concha (Bracamontes 2002:195; Rattray 1997:166–167; Sempowski 1994:70).

La segunda de estas proviene del Entierro 11 en el Templo del Conejo NE dentro del sector 1: N2W2 (Figura 15 recuadro verde). Este entierro corresponde a un individuo femenino adulto cuya ofrenda corresponde a dos *pallettes*, una jarra anaranjado delgado, un cajete hemisférico anaranjado delgado, dos cilindros trípodes con plano-relieve haciendo par, cuatro cajetes curvo-divergentes cerámicos, cinco cajetes simples, veintiséis jarras, veinte platos arriñonados cerámicos miniatura, dos conchas bivalvas grandes y caracoles pequeños, una navaja y un objeto no identificado de obsidiana (Bracamontes 2002:231; Sempowski 1994:70).

La tercera de las vasijas de este grupo proviene del Entierro 2 del Patio del Complejo del Templo NE (Figura 23). Dicho entierro no fue hallado con huesos pero si con evidencias de cremación del cuerpo y la ofrenda que lo acompañó consiste en un cilindro trípode con plano relieve, tres cajetes curvo divergentes, seis cajetes pequeños, un cajete hemisférico con base anular, dos máscaras cerámicas, treinta y dos orejeras cerámicas, dos *palettes* tablillas cerámicas; quince jarras y sesenta platos miniatura; un disco de mica, un objeto de mica; un caracol (Bracamontes 2002:211; Rattray 1997:165; Sempowski 1994:68).

La cuarta y última de las vasijas proviene de un contexto de abandono sobre último piso de ocupación del sector sur oeste en Teopancaxco (Figura 15 recuadro café) y que se encontró asociado a una pata de ave y junto a un cilindro trípode inciso con aplicación de cabezas moldeadas en la ceja basal y un *Huehuateotl* (Bracamontes 2002:319).

La descripción de todos estos contextos se vació en una hoja de cálculo para poder facilitar su posterior análisis (Anexo 1 y Anexo 2). Se simplificaron muchos elementos de los contextos originales para poder operativizar de manera más eficiente la revisión de los datos

Variables

Dentro de la hoja de cálculo se ordenaron los contextos a través de categorías generales para su análisis (ver Anexo 1 y Anexo 2). Las cuales se describen a continuación:

1. Número. – Esta categoría funciona para poner en orden las vasijas y no responde a un acomodo específico más que al orden en que fueron obtenidas de las distintas fuentes publicadas.
2. Ubicación. – Esta variable corresponde al nombre del elemento al cual esta vasija fue encontrada dentro de las fuentes publicadas, ya sea un entierro, una ofrenda o similar.
3. Tipo de lugar. – En esta variable se colocó la naturaleza de los espacios en donde se encontró el elemento de ubicación de las vasijas. Si estos fueron plazas, cuartos, plataformas, etc.
4. Sector. – Esta categoría recoge las coordenadas correspondientes al mapa de Millón en donde se encontraron las vasijas en los casos en los que estos están se encuentren registrados o en su defecto en los sectores generales de los hallazgos referenciados a edificios notables.
5. Barrio/lugar. – Esta variable corresponde al lugar más general donde se encontraron las vasijas, particularmente los barrios o los edificios en los cuales se encontraron estas vasijas.
6. Tipo de espacio. – Esta categoría designa a si el lugar en donde estaban las vasijas se considera como público o privado. Para motivos de esta tesis se toman como espacios

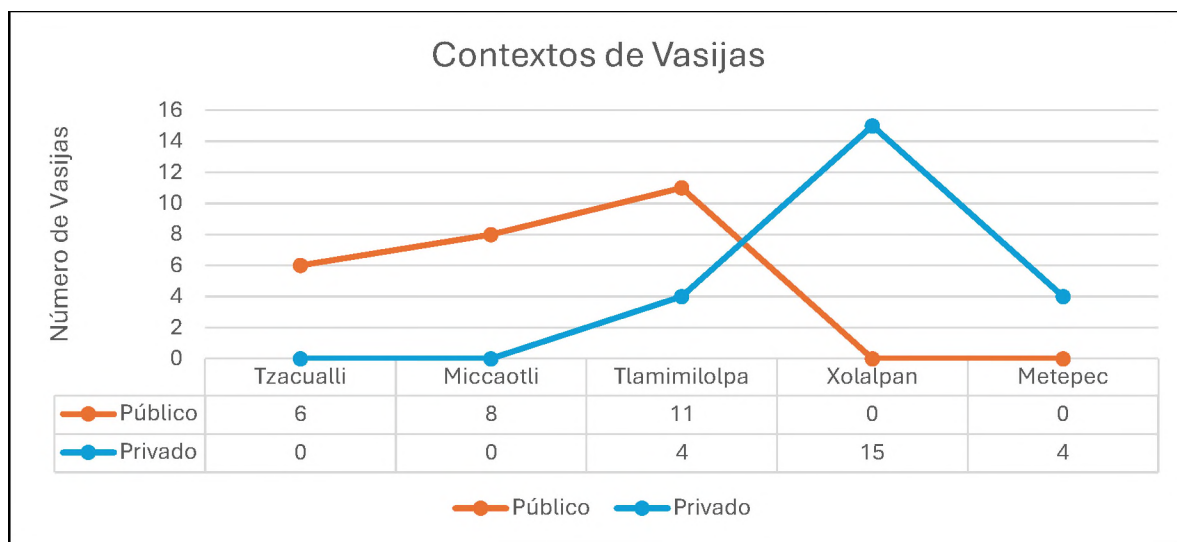
públicos aquellos edificios monumentales, plazas y edificaciones no monumentales las cuales no presenten rasgos de acceso restringido. Los lugares privados serán entonces aquellos que presenten características de acceso restringido o de acceso selecto aun cuando en su interior pudiesen contener espacios más públicos como plazas, altares o templos ya que al encontrarse al interior de espacios privados, aluden a un uso más exclusivo por miembros selectos de la sociedad.

7. Entierro. – Esta categoría describe si el contexto asociado a la vasija contiene o no restos humanos
8. Deposición. – En esta categoría se describe si la deposición del entierro es primaria o secundaria si es que los datos están especificados.
9. Número de individuos. – Refiere a la cantidad de individuos identificados dentro de los entierros.
10. Sexo. – Refiere a si hay datos de identificación del sexo de los individuos del entierro.
11. Edad. – Refiere a los datos sobre la edad aproximada de los individuos que fueron enterrados con estas vasijas, en el caso que se cuenten con estos datos.
12. Estado. – Refiere a si el entierro fue encontrado completo o si solo se encontraron algunos cuantos restos óseos.
13. Cerámica. – Refiere a si en los contextos aparecen objetos cerámicos como parte de las ofrendas o entierros.
14. Lítica. – Refiere a si los contextos cuentan con muestras de objetos líticos diferentes a la obsidiana.
15. Obsidiana. – Refiere a si los contextos contienen objetos hechos de obsidiana dentro de las ofrendas.

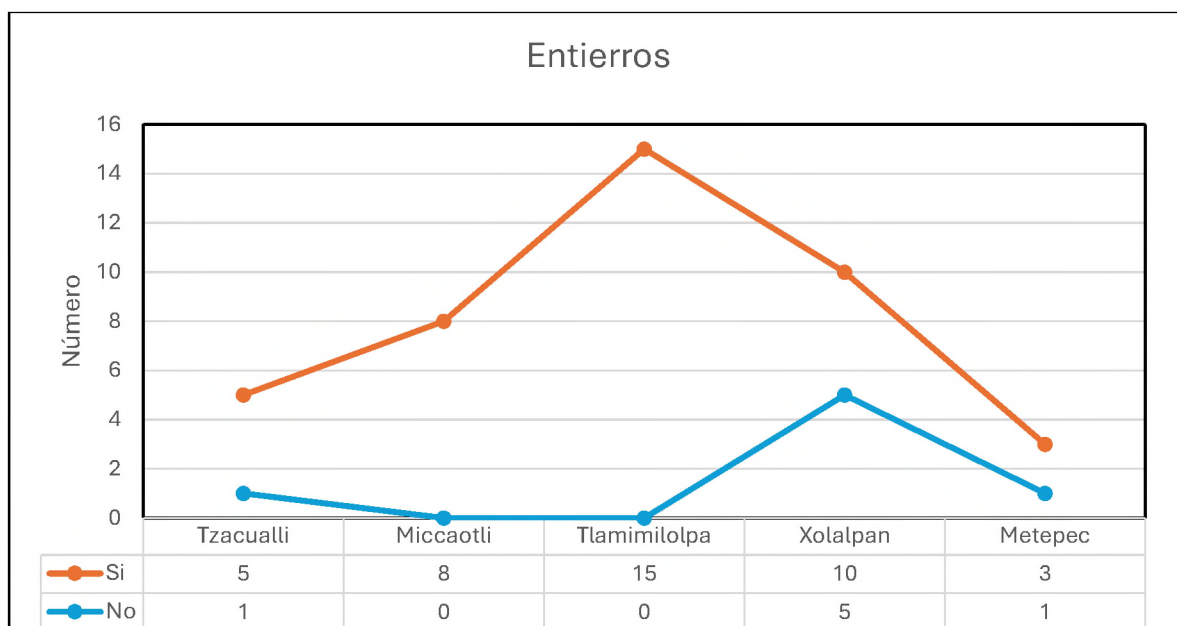
16. Huellas de quemado. – Refiere a si dentro de los contextos contienen evidencias de combustión por fuego dentro de las ofrendas o entierros.
17. Temporalidad. – Refiere a la relación temporal que tienen estas vasijas con las fases cerámicas de Teotihuacan.
18. Observaciones. – En esta categoría se pone información extra que no corresponde a ninguna de las categorías anteriores que ayudan a dar información contextual más precisa sobre la vasija particular.

Se escogieron estas variables ya que a través de estas que se puede contrastar la información contextual de estas vasijas a través del espacio y tiempo. Resultan de mayor importancia aquellas que refieren a la información sobre la localización de las vasijas, así como la variable de temporalidad puesto que a través de estas es que se puede contrastar de una mejor manera los cambios en el tiempo sobre las deposiciones de estas vasijas en diferentes espacios y en distintos tiempos. Las demás variables, informarán sobre cómo es que estas vasijas estaban siendo usadas y si estos usos pueden llegar a ser ligados con los rituales asociados con el Dios de la Lluvia.

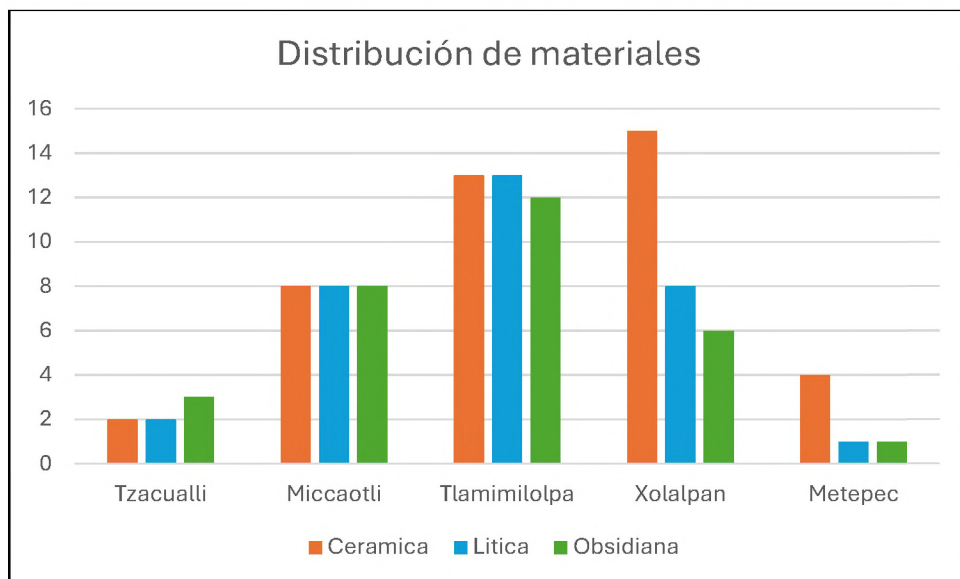
Una vez teniendo estas variables, y llenando los campos con la información X, se optó por generar gráficas a través de la contabilización de los datos que corresponden a categorías de importancia. Entre las gráficas realizadas se encuentran la que contabiliza el número de vasijas en contextos públicos y privados a lo largo del tiempo (Gráfica 1), una que cuenta la distribución de vasijas en relación con si se encontraron con entierros o no a lo largo del tiempo (Gráfica 2), una que clasifica los materiales encontrados en relación con las ofrendas con vasijas efigie del Dios de la Lluvia (Gráfica 3) y una más con tipos de deposición de los entierros a lo largo del tiempo (Gráfica 4).



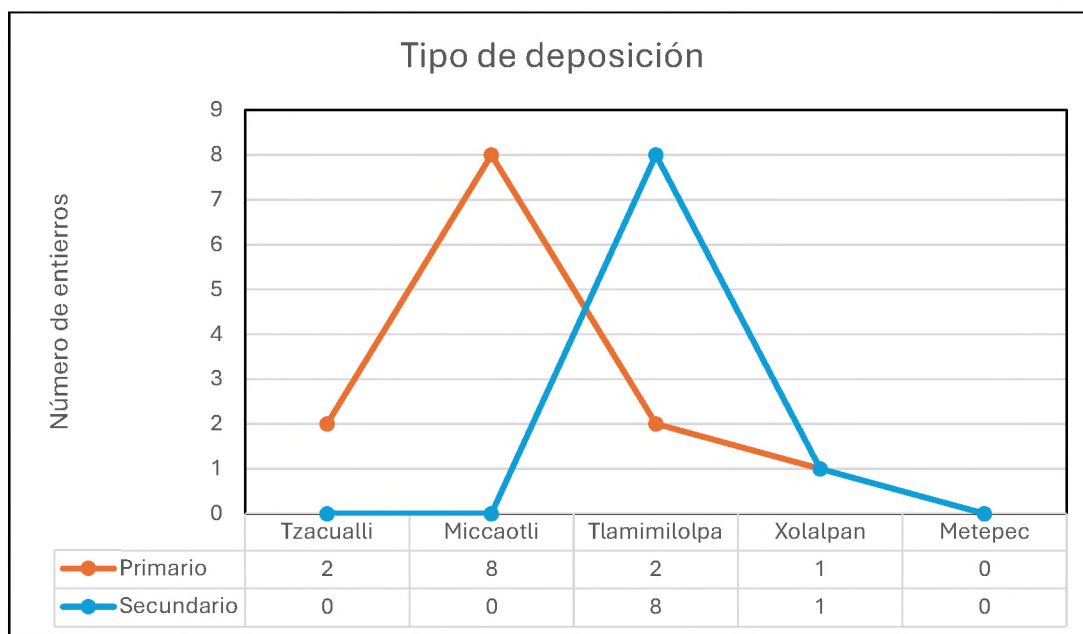
Gráfica 1. Contextos públicos y privados.



Gráfica 2. Vasijas en entierros.



Gráfica 3. Materiales en contextos.



Gráfica 4. Entierros primarios y secundarios.

En cuanto a las tendencias que se pueden observar en dichas gráficas es que hay un notable cambio en los contextos de las vasijas, las cuales se comienzan a asociar casi exclusivamente con contextos privados a partir de la Xolalpan (Gráfica 1). Previamente,

durante la etapa anterior de Tlamimilolpa la gráfica 1 muestra que es cuando comienzan a aparecer algunas de estas vasijas dentro del registro arqueológico en contextos privados y coincide con el término de los programas de edificación monumental de Teotihuacan y del comienzo de la edificación de viviendas conocidos como complejos departamentales (Headrick 2007; Pasztory 1997). En cuanto a los entierros, una tendencia que parece mantenerse a lo largo del tiempo es la asociación de estas vasijas a contextos de índole mortuoria, independientemente de la escala o del lugar de deposición del entierro junto con las vasijas. Sobre los materiales asociados a estos entierros la constante parece ser que se usan combinaciones de elementos cerámicos de lítica y de obsidiana. Por último, los tipos de deposición parecen marcar un ligero cambio de los tipos de entierro hacia Tlamimilolpa. Sin embargo, hay que destacar que para la elaboración de las gráficas sobre tipo de deposición de los entierros (Gráfica 4) se utilizaron menos datos ya que en diversas ocasiones no se especificó o no se tenía manera de saber el tipo de deposición del contexto original, por lo cual esta grafica no refleja de manera certera tendencias en cuando a los tipos de deposición asociados con las vasijas efigie.

A través del análisis de estas variables se pueden llegar a hacer conexiones entre la información proveniente de fuentes tardías y la información que puede inferirse a través de los murales es que se plantea cumplir con el objetivo de poder integrar a la figura del Dios de la Lluvia como un ente vivo y activo dentro de la sociedad teotihuacana. El cual al estar en comunicación constante con la sociedad generó una relación que puede verse en momentos de desarrollo por los cuales esta ciudad pasó y los cuales impactaron en la forma en la que esta deidad fue vista por los distintos pobladores de esta ciudad, así como las implicaciones que esta tuvo en otros aspectos fuera de la religión, como el poder y la guerra.

CAPITULO IV. ESTUDIO DE CASO

Una vez aclarado cómo es que las deidades pueden llegar a ser entes vivientes y que su agencia puede ser vista a través de las manifestaciones materiales relacionadas con estas, en este capítulo se ahondará en el papel que tuvo el Dios de la Lluvia en la ciudad de Teotihuacan y cómo es que se entrelazó en las relaciones sociales entre sus habitantes. Se hará este análisis a través de los índices principales de esta deidad, los cuales son las vasijas efigie y los murales en donde aparece. Para poder establecer entonces esas relaciones es necesario explicar cómo es que se encuentran estos materiales y las distintas asociaciones que estos tienen en sus contextos. Para esto se empezará con los análisis de los contextos de las vasijas efigie en orden cronológico para poder dilucidar sus significados posteriormente.

LAS VASIJAS EFIGIE

Las vasijas efigie del Dios de la Lluvia se caracterizan por tener la forma en la que esta deidad era representada iconográficamente (Figura 18). Es decir, que en la decoración de las vasijas se encuentran los elementos diagnósticos para su identificación. En su estudio sobre estas vasijas, Bracamontes (2002) pudo identificar las variaciones en la iconografía que estas vasijas tuvieron en distintas etapas de desarrollo de Teotihuacan, así como catalogar aquellos contextos en los cuales se encontraron muchas de estas vasijas. Entre las variaciones iconográficas destacan que contrario a otras representaciones del Dios de la Lluvia en Teotihuacan, hay rasgos que aun considerados diagnósticos, no se representan o al menos no hay evidencia de la representación de estos en las vasijas. El elemento principal que no se representa, es el de las características anteojeras que suelen ser uno de los elementos que delatan al Dios de la Lluvia como tal. En las vasijas efigie de Teotihuacan la presencia de estas anteojeras es poca (Bracamontes 2002). Esta variación no parece responder a un estilo de representación de la deidad en sí ya que, en los ejemplos murales, el Dios de la Lluvia si

es representado con las anteojeras. Incluso los murales en donde se hacen representaciones de estas vasijas, estas sí aparecen portando las anteojeras como parte de la iconografía del Dios de la Lluvia.



Figura 18. Ejemplo de vasija efigie teotihuacana. (Fotografía por el autor)

Así mismo, son aquellas vasijas encontradas en contextos funerarios las que parecen carecer del elemento de las anteojeras. Sobre esto Bracamontes (2002:39) menciona que el hecho de disponer de esta anteojeras podría servir para hacer una diferenciación de las funciones de las vasijas, es decir que estos funcionan como signo notacional de una acción específica, en este caso del ritual funerario a través de escoger deliberadamente la omisión de esta anteojeras para sustituirlas con los denominados “ojos de muerte” (Bracamontes 2002:39). Como se mencionó durante la introducción, el Dios de la Lluvia además de estar relacionado con la fertilidad y el agua, también es una deidad relacionada con la muerte, por lo cual no sería extraño que esta deidad también fuese representada dentro de contextos funerarios en tiempos de Teotihuacan.

Otro de los elementos iconográficos a resaltar dentro de la iconografía específica de estas vasijas, es la de la inclusión de un elemento conocido como el ‘glifo montaña’ (Figura 19), el cual representa a una montaña con dos borbotones de agua saliendo de ella, el cual a su vez es un símbolo que estuvo asociado con el poder (Bracamontes 2002:55). Este símbolo resulta importante en la concepción del Dios de la lluvia, ya que lo relaciona una vez más con las montañas, de tal manera que podría estar aludiendo a que las vasijas en si son una representación misma de la montaña y del Dios de la Lluvia.

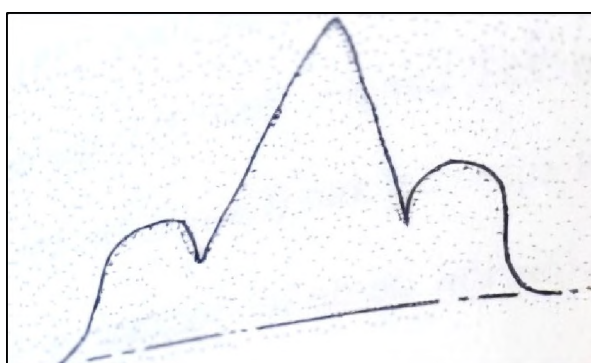


Figura 19. Glifo montaña. (Reproducido de Bracamontes 2002:55).

Esta idea está muy relacionada con concepciones que se tenían sobre las montañas, las cuales eran vistas como ollas rellenas de agua (Bracamontes 2002; López Austin 1994). Sobre esto Sahagún (Sahagún 2019:677) menciona que “los montes que esta fundados sobre él, que están llenos de agua, y por fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua”. En este caso la palabra de vasos es más adecuadamente traducida por López Austin (1994:184) como ollas poniendo en evidencia la relación entre las vasijas efigie con las montañas. Del mismo modo no son las únicas menciones que se tienen de ollas en relación con las ollas, ya que es bien conocido que los *Tlaloques* o ayudantes de *Tlaloc*, el dios de la lluvia mexicana, “tenían recipientes de barro con los cuales

dejaban caer agua sobre la Tierra” (Olivier 2009:43), por lo cual el uso de vasijas, particularmente aquellas con representaciones del Dios de la lluvia pueden estar aludiendo a distintos simbolismos relacionados con las montañas y la procuración de agua por parte de estas deidades.

Tzacualli

Cómo se mencionó anteriormente, las vasijas efigie más antiguas registradas en Teotihuacan provienen de esta fase (Bracamontes 2002). La peculiaridad que tienen estos contextos es que todas las vasijas dentro de la muestra, para esta temporalidad provienen de contextos considerados como públicos. Así mismo, todas a excepción de una de estas vasijas provienen del barrio de Oztoyahualco particularmente del sitio llamado Plaza 1, mientras que la otra proviene directamente de la Pirámide del Sol. Todas las vasijas provenientes de este barrio están a su vez asociadas con entierros, los cuales han sido denominados como dedicatorios a estas estructuras, mientras que la de la Pirámide del Sol se encuentra solamente como una ofrenda aislada sin una asociación de entierro. Ninguna de estas vasijas presenta huellas de quemado en su disposición.

Sobre la vasija proveniente de la Pirámide del Sol, no es la única ofrenda asociada con el Dios de la Lluvia directamente ya que también en este edificio se encontraron restos de infantes en las esquinas de los cuerpos de este edificio (Figura 20) (Batres 1906; Cabrera y Serrano 1999). Como se mencionó durante la introducción, el sacrificio de estos ha sido fuertemente relacionado con la figura del Dios de la Lluvia a lo largo de Mesoamérica, ya que estos eran relacionados con la figura de los *tlaloques* o ayudantes del Dios de la Lluvia, así como mediadores entre el mundo terrenal y las deidades de la lluvia por su condición de poca edad y aparente pureza, y sus relaciones con el maíz y los ancestros (Broda 2001; Headrick 2007; López Austin 1984; Sánchez y Gonzáles 1999).

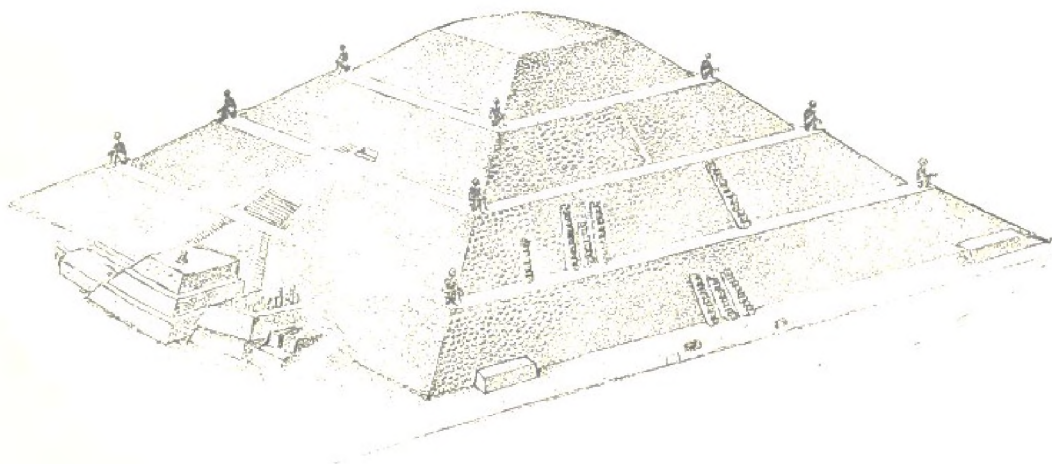


Figura 20. Diagrama de los entierros de infantes en la Pirámide del Sol (Reproducido de Batres 1906:115)

Además de los entierros de infantes, la misma construcción de la Pirámide del Sol hace alusiones directas a la figura del Dios de la Lluvia. Al ser consideradas las pirámides como representaciones de montañas en Mesoamérica (Carballo 2016; Headrick 2007; Montero 2001), estas a su vez se relacionan directamente con las deidades pluviales, ya que, las montañas son el lugar donde éstas deidades residen, así como los lugares desde los cuales el agua brota así como el lugar de origen de los ancestros (Contel 2009; López Austin 1984, 1998; Montero 2001, 2011; Ortiz y Rodríguez 2006). Estas asociaciones pueden verse en la construcción de la Pirámide del Sol, en primer lugar a través de la ubicación en la cual este templo está construido, la cual imita al perfil del Cerro Patlachique (Headrick 2007:Location 2835) y la incorporación de un túnel subterráneo que sirve como la “materialización del inframundo” (Manzanilla 2009:299). De esta manera la Pirámide del Sol se conjuga como una construcción que combina tres conceptos relacionados el uno con el otro. Por un lado el

de montaña sagrada o montaña de los mantenimientos, el de templo principal del Dios de la Lluvia y como *axis mundi* (Manzanilla 2009:99).

Las cinco vasijas restantes de esta temporalidad fueron encontradas en el complejo arquitectónico conocido como Plaza 1 (Figura 21), el cual corresponde a una pequeña plataforma de aproximadamente 100 m² asociada a pequeños montículos en su lado oeste, norte y este (Millon 1960; Millon y Bennyhoff 1961:516). Todas estas vasijas fueron encontradas asociadas a entierros dedicatorios que probablemente fueron víctimas de sacrificio ritual (Bracamontes 2002; Cowgill 2015). De la misma manera, el arreglo triádico en el cual se encuentra el grupo de Plaza 1 también hace alusión a las montañas y por ende al Dios de la Lluvia.

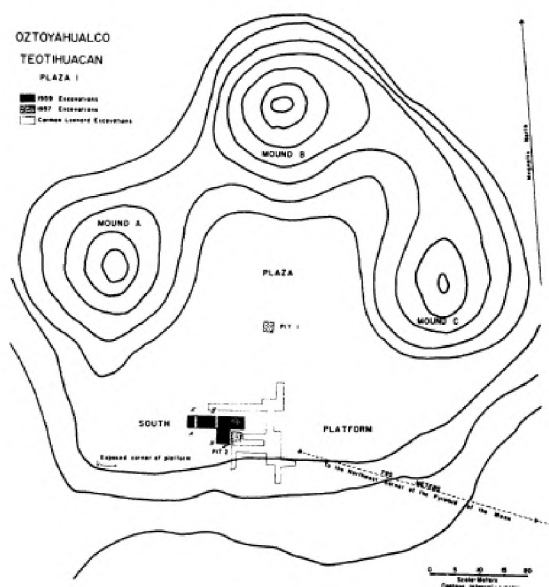


Figura 21. Plaza 1 (Reproducido de Millon y Bennyhoff 1961:518)

El arreglo triádico de las estructuras ha sido rastreado por Headrick (2007) en alusión a un mito de creación común en distintos lugares de Mesoamérica, el cual consiste en que durante los primeros momentos de la creación, los dioses pusieron tres piedras en el corazón

del mundo estableciendo de esta manera el centro del mundo y por lo tanto su creación misma (Headrick 2007:Location 2764). Ahora bien, aun cuando en el mito se habla de tres piedras, estas también pueden tener manifestaciones físicas tanto en montañas naturales, como en montañas hechas a mano, o sea basamentos piramidales de tal manera que en Teotihuacan la interpretación del mito de creación de las tres piedras fue representado con tres montañas (Headrick 2007:Location 2773,2793). Evidencia de esto puede encontrarse en la iconografía de Teotihuacan, particularmente en el motivo iconográfico conocido como de tres montañas, el cual consiste en tres figuras con forma de ‘U’ invertidas y grupadas en un arreglo triangular (

Figura 22) (Headrick 2007:Location 2786).

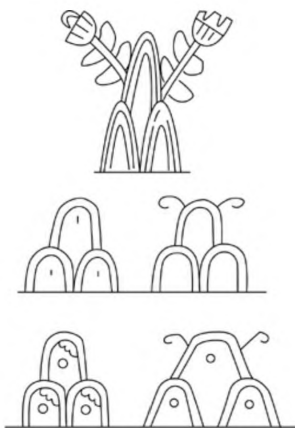


Figura 22. Motivo de tres montañas (reproducido de Headrick 2007: Location 2800).

De esta manera al tomar en cuenta que estos grupos triádicos vistos como montañas, en conjunción con las vasijas efigie del Dios de la Lluvia encontradas asociadas a ofrendas dedicatorias a estas estructuras como en Plaza 1, indican que aquí también se encuentran los

simbolismos asociados a esta figura, los cuales también se codifican de manera similar a la manera en la que se codifica la Pirámide del Sol: como montañas sagradas, templo del Dios de la lluvia y *axis mundi*.

Miccaotli

Para esta temporalidad hay 8 vasijas, las cuales provienen de un solo contexto el cual se describió anteriormente que es el del Entierro 2 encontrado dentro de la Pirámide de la Luna. Este entierro de un solo individuo que ha sido interpretado como víctima de sacrificio debido a la forma en la que se encontró depositado, particularmente por tener las manos cruzadas detrás de su espalda corresponde a la inauguración del Edificio 4 (Bracamontes 2002; Cowgill 2015; Sugiyama y López Luján 2007). La peculiaridad que tienen los arreglos espaciales de estas vasijas efigie es que se encontraron cuatro de estas posicionadas en las esquinas del entierro con una al centro y las tres restantes agrupadas entre si (Bracamontes 2002; Cowgill 2015; Sugiyama y López Luján 2007). Este arreglo espacial puede estar representando primeramente el ordenamiento del mundo en las cuatro direcciones y el centro en un simbolismo que puede encontrarse en la cultura olmeca a través del votivo iconográfico de cuatro puntos y una barra que ha sido atribuido a este significado (Schaafsma y Taube 2006; Taube 2004). Así mismo este arreglo enfatiza la naturaleza cuatripartita del Dios de la Lluvia el cual se mencionó anteriormente como uno de los rasgos que suelen ser asociados con las representaciones de esta deidad a lo largo del tiempo en Mesoamérica. Por otro lado, las tres vasijas restantes han sido interpretadas como a estar también aludiendo a la división de los planos cósmicos de forma vertical, es decir la división del mundo en cielo, tierra e inframundo (Bracamontes 2002; Morante 2000). Sin embargo, teniendo en cuenta el mito de creación de las tres piedras, estas vasijas también podrían estar haciendo alusión a este.

Al igual que la Pirámide del Sol, la Pirámide de la Luna también codifica conceptos similares. La estructura también fue construida de manera que imita los perfiles del Cerro Gordo, una de las montañas que bordean Teotihuacan (Headrick 2007), asentándose así como otra de las montañas sagradas o de los mantenimientos de Teotihuacan. Además, esta estructura está relacionada con el Dios de la Lluvia, evidenciado por las vasijas efígie encontradas en ofrendas dentro de la misma, y actúa como un *axis mundi*, representado en conjunción con el Dios de la Lluvia en la ofrenda de la Tumba 2.

Tlamimilolpa

Para esta temporalidad, hay vasijas que aparecen en contextos similares a los anteriores; es decir también asociados a grandes proyectos monumentales. En este caso se encontraron 10 vasijas en diversos puntos de la Pirámide de la Serpiente Emplumada. Las primeras 5, como se mencionó anteriormente, provienen del Sepulcro I de este edificio y estas asociados a entierros dedicatorios interpretados como secundarios. Cuatro de estas vasijas, las cuales provienen del lado oeste del entierro, corresponden a una vasija acompañada de otras tres en miniatura (Bracamontes 2002; Sempowski 1994). Esta disposición es similar a la de los arreglos espaciales de estas vasijas que se encontraron dentro de la Pirámide de la Luna y de nuevo enfatizan el arreglo cuatripartito en el que el Dios de la Lluvia suele aparecer asociado a la división de los planos o probablemente al mito de creación de las tres piedras. Otras dos vasijas provienen del mismo edificio, esta vez dentro del Sepulcro II y como las anteriores, estas están a su vez asociadas a entierros identificados como secundarios y una última proveniente del Sepulcro III, de igual manera asociado a un contexto de deposición secundaria. Esta vasija además es la única con huellas de quemado. Las últimas vasijas provienen de la Tumba 14 asociadas a un entierro primario de veinte individuos los cuales han sido identificados como víctimas de sacrificio (Sugiyama 2005).

Estas dos últimas vasijas parecen haber sido rotas intencionalmente antes de su depósito por lo cual solo se encontraron fragmentos de estas mismas (Sugiyama 2005:181).

Al igual que las otras dos grandes pirámides de Teotihuacan, la de la Serpiente Emplumada codifica conceptos asociados con el Dios de la Lluvia y podría erigirse como la tercera piedra dentro del mito de creación mesoamericano. Contrario a las otras dos pirámides, la de la Serpiente Emplumada no parece imitar la silueta de algún cerro del paisaje del Valle de Teotihuacan. Sin embargo, se ha propuesto que una combinación de los cerros Malinalco y Colorado ubicados hacia el la parte oeste del horizonte, podría estar representando la tercera piedra dentro del Valle de Teotihuacan (Headrick 2007:Location 2841).

Del mismo modo, esta pirámide también se erige como una montaña artificial como las otras dos, situándose como un *axis mundi* y montaña de los mantenimientos. Aun cuando esta pirámide está muy asociada con la deidad de la Serpiente Emplumada, también hay indicios de que el Dios de la Lluvia fue representado en este templo. Se han llegado a encontrar pedazos de estuco quemado los cuales parecen representar motivos relacionados con este (Sugiyama 2005). Por ejemplo, pedazos de ‘rollos’ que suelen representar agua saliendo de vasijas efigie (Sugiyama 2005:79). Además de estos ‘rollos’ hay otros pedazos que también están asociados con esta deidad, como conchas, tocados, discos emplumados y posiblemente lirios acuáticos (Sugiyama 2005:83); es decir elementos relacionados con las aguas. Incluso cuando la Serpiente Emplumada está altamente representada en este edificio, esta figura también está relacionada con el Dios de la lluvia, ya que imágenes de serpientes emplumadas suelen aparecer como elementos iconográficos en los tocados de esta deidad (Sugiyama 2005:62). Fuera de la Pirámide de la Serpiente Emplumada, hay una vasija proveniente de la Ciudadela, que es el complejo que rodea a esta pirámide. Esta vasija fue

encontrada con diez individuos de los cuales la mayoría son entierros secundarios (Bracamontes 2002; Rattray 1997).

También en esta temporalidad comienzan evidencias de estas vasijas fuera de construcciones monumentales y en contextos más privados. Ejemplo de esto son dos vasijas encontradas tanto en un patio como un pórtico de un conjunto que limitó una explanada frente a la Pirámide del Sol y que están asociadas a entierros de individuos, el de otra vasija asociada un entierro proveniente de San Sebastián Xolalpa y una más asociada a un altar en un patio del conjunto Departamental de La Ventilla (Bracamontes 2002). Estos entierros pueden llegar a verse como como una forma de imitación de los rituales públicos realizados en las construcciones más grandes de Teotihuacan, pero a nivel doméstico con la intención de incrementar la cohesión e identificación del grupo, al mismo tiempo que se legitimó la estructura social del mismo (Bracamontes 2002:83; Manzanilla 2002b:50), teniendo al simbolismo y la figura del Dios de la Lluvia como figura central dentro de la identidad de dichos grupos.

Xolalpan

Durante esta temporalidad, no se encuentran vasijas asociadas a edificios públicos ya que todos los ejemplos de vasijas provienen de conjuntos departamentales. Como se mencionó anteriormente, la muestra más grande de este tipo de vasijas es de esta fase, contándose quince ejemplos. Otra de las características de las vasijas asociadas a esta temporalidad, es que la mayoría provienen del conjunto departamental de Tetitla (Figura 23). Un conjunto que se destaca por su “alta privacidad” (Ruíz Gallut 2003:17) evidenciada en su acceso restringido y aislado de la calle principal, además de la muralla que lo rodea.

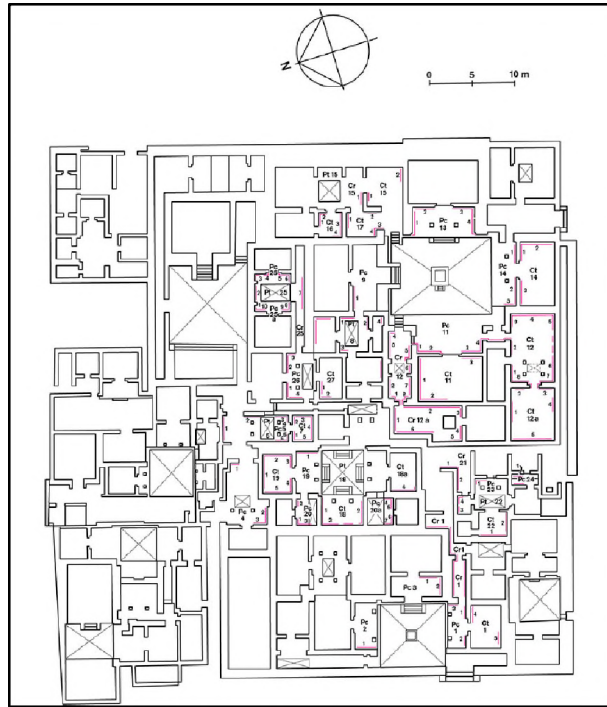


Figura 23. Complejo departamental de Tetitla. (Reproducido de de la Fuente 2020b:579).

De las quince vasijas procedentes de esta fase, diez de estas se encontraron en Tetitla de las cuales codifican significados similares a los encontrados en edificios públicos de temporalidades anteriores. Es en la Ofrenda 20 dentro de Tetitla, que se encontraron cuatro vasijas efigie, de las cuales tres se encontraron en un arreglo triádico (Bracamontes 2002; Rattray 1997) similar a los encontrados dentro de la Pirámide de la Luna, por lo cual también podría estar englobando significados rituales similares a los encontrados en ese monumento. También estas vasijas no se encontraron asociadas a ningún tipo de entierro; sin embargo, si se encontraron asociadas a incensarios (Bracamontes 2002; Rattray 1997), algo que resalta su conexión ritual con el Dios de la Lluvia, ya que el copal es uno de los materiales que están relacionados con esta deidad.

Las vasijas restantes encontradas en este sitio provienen de contextos similares a los demás complejos departamentales, es decir al de entierros en los cuartos de este complejo, el patio y el templo de este (Bracamontes 2002; Rattray 1997; Sempowski 1994). Fuera de estos contextos, solo una vasija se encontró como una ofrenda en un cuarto que no estuvo asociada a ningún entierro pero que estuvo acompañada de diversos materiales similares a otras ofrendas que contienen estas vasijas (Bracamontes 2002). Además de las vasijas efigie, este complejo departamental también cuenta con murales con alusiones directas al Dios de la Lluvia. Dichos murales serán discutidos más adelante.

Como la mayoría de los complejos departamentales de Teotihuacan, Tetitla sirvió como vivienda para los habitantes de Teotihuacan y fueron habitados desde su construcción en Tlamimilolpa, hasta el colapso de la ciudad (Pasztory 1997). Al ser en su mayoría lugares residenciales, esto denota que el Dios de la Lluvia también tuvo una relación con las personas residentes de estos complejos, puesto que el ritual asociado con esta deidad también se manifestó en el ámbito doméstico, dentro de los hogares de la comunidad Teotihuacana.

Fuera del conjunto de Tetitla también se encuentran algunas otras vasijas en otros complejos departamentales de la ciudad. Hay reportes de una vasija encontrada dentro de la Estructura Circular 4 dentro del Barrio de los Comerciantes (Figura 24) y asociada a un entierro de un individuo femenino y un perinatal (Bracamontes 2002; Rattray 1997).

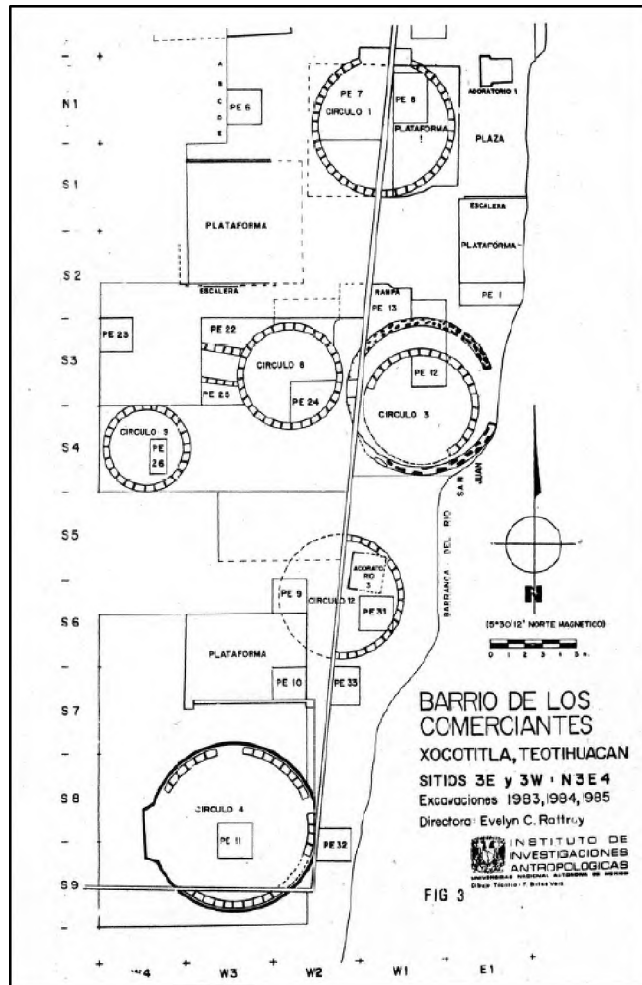


Figura 24. Barrio de los Comerciantes. (Reproducido de Rattray 1989:113).

Este barrio se caracteriza por tener una alta concentración de materiales cerámicos provenientes de fuera de la ciudad, particularmente del área Maya y de la Costa del Golfo y por ser habitado por personas que venían de fuera de Teotihuacan (Rattray 1989). Lo que resulta interesante, es que aun cuando esta personas provenían de fuera y que mantuvieron un gran número de prácticas y características distintas a las de Teotihuacan (Rattray 1989), puede verse que se compartieron o se adoptaron algunas relacionadas con el Dios de la Lluvia, particularmente la manera de incluir las vasijas efigie de este en entierro similares a los encontrados en otros complejos departamentales.

Otras dos vasijas son provenientes del complejo de Zacuala (Figura 25) (Bracamontes 2002; Rattray 1989) asociadas también a entierros tanto en la entrada de este complejo, así como en los patios de este (Figura 26), siendo similares a los demás contextos funerarios encontrados en estos complejos.

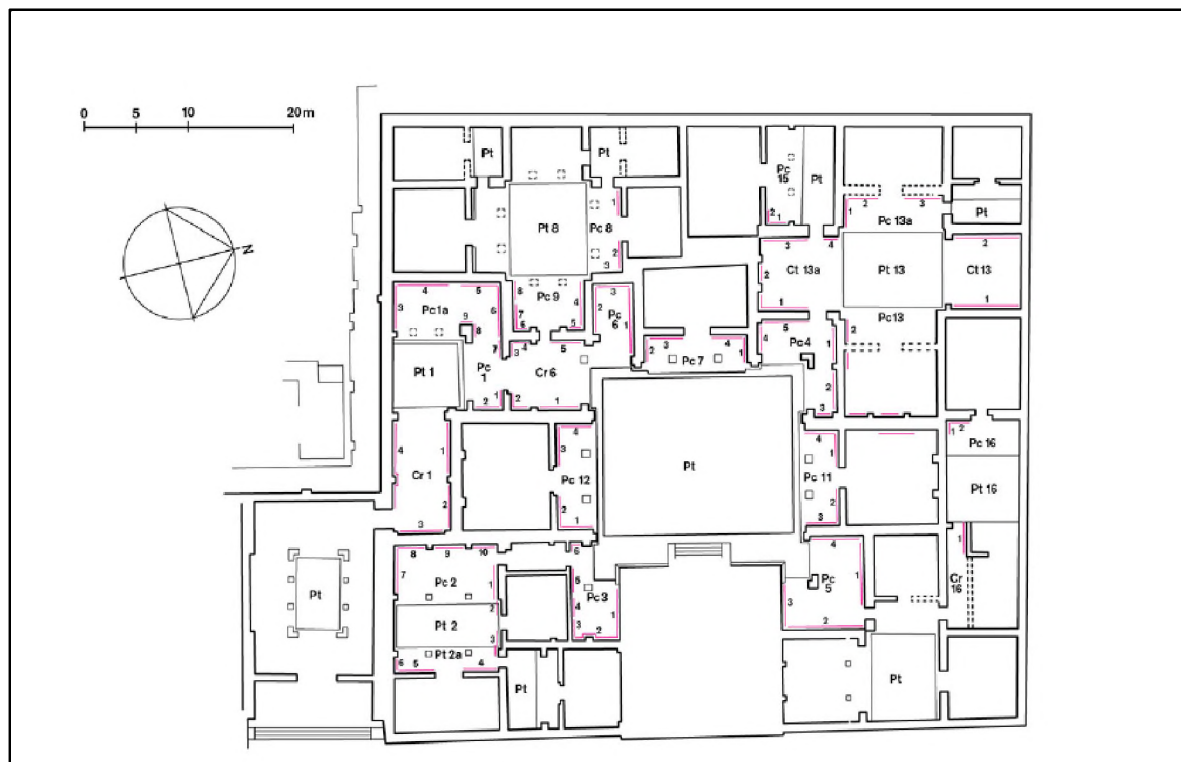


Figura 25. Complejo departamental de Zacuala. (Reproducido de de la Fuente 2020c:738).

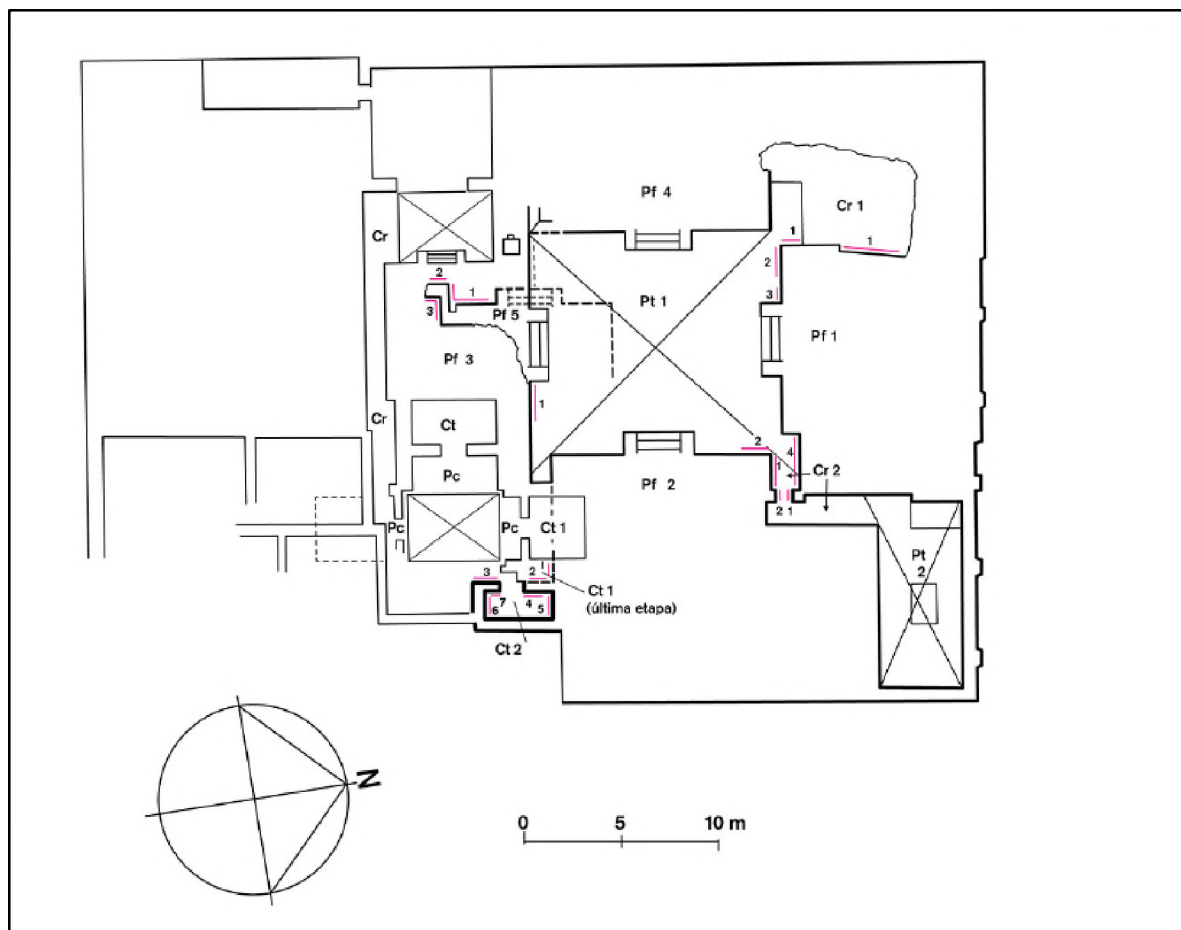


Figura 26. Patios de Zacuala. (Reproducido de de la Fuente 2020a:719).

Sobre esto cabe mencionar que aquella encontrada dentro del patio ha sido interpretada como perteneciente a un bulto mortuario (Robb 2007:7), los cuales están relacionados con el culto a los ancestros (Headrick 2007; Robb 2007), por lo cual el tener una de estas vasijas dentro de este tipo de entierros, puede estar asociando a esos ancestros con la figura del Dios de la Lluvia. Además de encontrar vasijas efígie dentro de este complejo departamental, también hay murales representando su figura, los cuales serán discutidos más adelante.

Por último, dos vasijas se encontraron en cuartos y patios del complejo de Xolalpan, de los cuales uno parece ser un entierro secundario (Bracamontes 2002; Sempowski 1994). Estos entierros no difieren de los encontrados en otros complejos departamentales y al menos uno parece tener huellas de quemado, lo cual podría también establecerlo como parte de un bulto mortuario y por ende a rituales relacionados con los ancestros y con la asociación de estos ancestros con la figura del Dios de la Lluvia.

Metepec

Para esta temporalidad, solo se encontraron cuatro vasijas a las cuales tampoco difieren de la manera en las que fueron encontradas en las temporalidades anteriores. Todas las vasijas fueron encontradas en complejos departamentales y asociadas a entierros a excepción de una que fue encontrada en contexto de abandono sobre el último piso de habitación.

Cabe mencionar que tres de las vasijas encontradas de nuevo provienen del conjunto departamental de Tetitla y están todas asociadas a entierros, de los cuales uno parece tener huellas de haber sido quemado (Bracamontes 2002; Sempowski 1994) y por lo tanto puede ser atribuido a la tradición de bultos mortuarios mencionados anteriormente. Fuera de esas vasijas la que fue encontrada en contexto de abandono pertenece al complejo de Teopancaxco (Figura 27) (Bracamontes 2002), otro de los complejos departamentales, el cual al no encontrarse en un contexto ritual de entierro o como ofrenda nos habla que estas vasijas pudieron ser parte de otro tipo de rituales domésticos separados de los rituales funerarios y al de las deposiciones de estos en ofrendas.

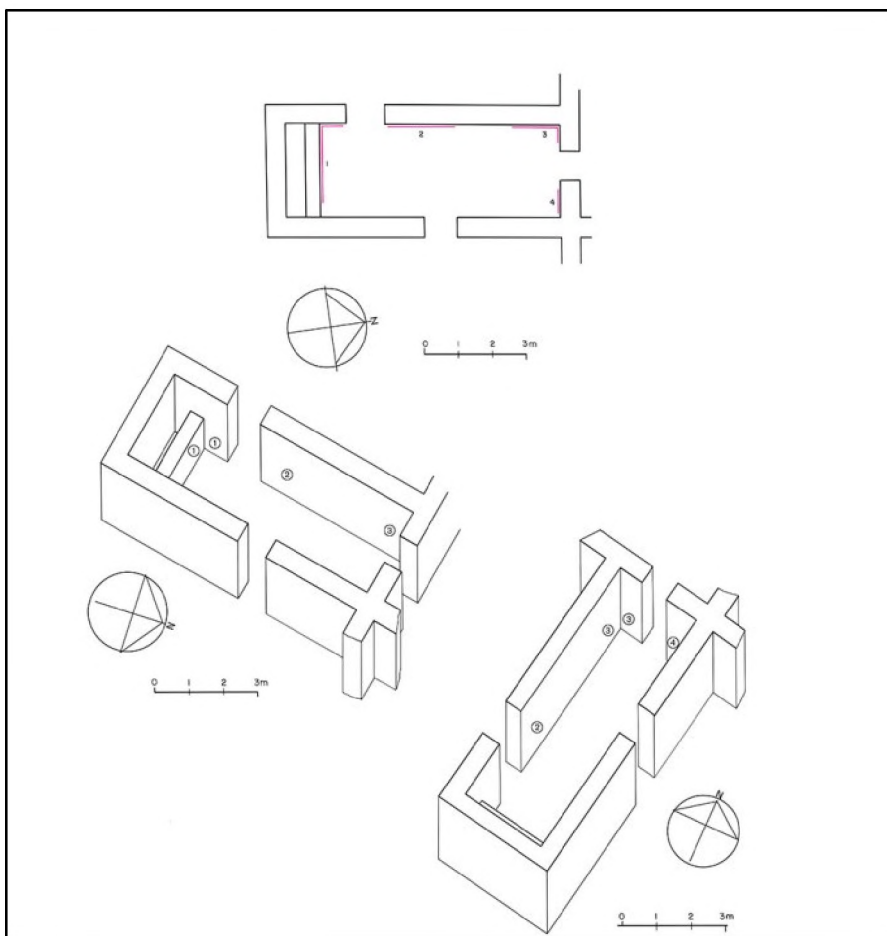


Figura 27. Teopancaxco (*Reproducido de Cabrera 2020b:251*).

LOS MURALES

Así como las vasijas, los murales también resultan importantes para poder examinar a la figura del Dios de la Lluvia. Sin embargo, el caso de los murales es especialmente complicado porque no se tienen fechamientos precisos sobre muchos de estos (Cabrera 2020a). No obstante, los murales nos presentan información importante en el sentido de poder acercarnos a la manera en la que los habitantes concibieron a esta deidad ya que al igual que las vasijas efigie, estos murales están basados en la semejanza de forma con lo que se quiere representar (Gell 1998:25); es decir que estas representaciones se parecen o encapsulan la manera en la que los habitantes tenían como apariencia del Dios de la Lluvia. Des mismo modo, las figuras y los lugares en los cuales aparecen estas imágenes pueden estar

transmitiendo mensajes hacia las personas que se encontraban en constante interacción con estas. Los murales con asociaciones del Dios de la Lluvia aparecen en contextos de los conjuntos departamentales, en algunos casos también hay vasijas efígie de esta deidad que están asociados a los mismos conjuntos en los cuales se encuentran algunos murales.

Aun cuando los murales del Dios de la Lluvia funcionan como una parte importante de esta tesis, no es el propósito de esta ahondar a profundidad en discusiones concernientes a la pintura mural teotihuacana, por lo cual se será muy conciso en los significados que estos murales pueden estar codificando acerca de la deidad misma. No se pretende realizar un estudio iconográfico completo de estos murales, pero si se busca visualizar algunos elementos que puedan esclarecer elementos que sugieran como es que los Teotihuacanos conceptualizaban a esta deidad a través de sus representaciones plásticas.

Al ya haber presentado los contextos y los murales que serán utilizados previamente, en esta sección nos limitaremos a hablar de las generalidades presentes en dichos murales, los cuales nos puedan mostrar evidencias de cómo es que el Dios de la Lluvia pudo considerarse como un ente vivo y con agencia. Entre las características que pueden notarse sobre los murales del Dios de la Lluvia, es que esta deidad está representada con un gran dinamismo ya que siempre se encuentra realizando alguna acción. También hay imágenes en las cuales el mismo Dios de la Lluvia se muestra sosteniendo vasijas efígie con su misma figura (Figura 8, Figura 11 y Figura 12), lo cual además de resaltar la conexión entre estas vasijas y la deidad, también puede estar codificando algunos de los significados rituales que estas vasijas llegaron a tener en la práctica religiosa de Teotihuacan.

Dentro de los estudios realizados en la iconografía teotihuacana, Pasztory (1974) identificó que hay dos representaciones del Dios de la Lluvia utilizadas en Teotihuacan, las cuales difieren en los atributos mostrados y en algunas asociaciones. Por un lado se encuentra

el llamado Tlaloc A, el cual se caracteriza por tener en su iconografía específica un tocado con cinco nudos, la presencia de un lirio acuático saliendo de la boca, el cargar con un cetro y con vasijas efígie de el mismo y contar con el signo del año en el tocado (Pasztory 1974:10). Por el otro lado el Tlaloc B es representado con una lengua bifurcada, tres o cuatro colmillos pequeños y un tocado en zigzag y tres pendientes en el (Pasztory 1974:10). Ambas representaciones retratan al Dios de la Lluvia y están relacionadas con el agua. Sin embargo, ambas representan distintas facetas de este culto. Por un lado, la iconografía asociada al Tlaloc A, parece haber sido derivada de la figura del cocodrilo, los cuales son considerados como símbolos telúricos (Pasztory 1974:18) mientras que el Tlaloc B parece estar derivado de la figura del jaguar (Pasztory 1974:15), la cual parece provenir de las representaciones del Dios de la Lluvia olmeca, el cual también tiene rasgos derivados de la fisonomía de los jaguares (Taube 1996; Von Winning 1987). De esta manera estas dos representaciones encapsulan dos rasgos distintivos del Dios de la Lluvia. Por un lado la del Tlaloc-cocodrilo como deidad de la tierra y el agua, el año solar y los rituales cíclicos y por el otro lado el Tlaloc-jaguar como una deidad guerrera asociada con el agua, la guerra y el sacrificio (Pasztory 1974:19). Esta última asociación con los sacrificios y la guerra puede provenir de la necesidad de obtener sangre por tener un símil ritual con el agua como fuente de vida, ya que esta funciona como un catalizador de la fertilidad al ser rociada sobre semillas o quemada junto con incienso para crear vida (Sellen 2011:75).

Aunado a estas dos categoría de representación del Dios de la Lluvia, también se han encontrado relaciones entre los colores en los cuales es representada con significados cósmicos y meteorológicos (Wrem Anderson y Helmke 2013). De esta manera se ha podido identificar que los colores se suele retratar a la figura del Dios de la Lluvia en Teotihuacan son el azul, el negro, el verde, el blanco y el amarillo, los cuales también coinciden con los

colores utilizados para representar las direcciones de los puntos cardinales en Mesoamérica (Wrem Anderson y Helmke 2013:177). En su representación en el *Códice Borgia* (Figura 2) refieren a distintos tipos de climas y sequías (Wrem Anderson y Helmke 2013:180). Sobre esto, existe un pasaje en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* que menciona de donde podrían provenir estas distinciones de los climas:

“Del cual dios del agua dicen que tiene un aposento de cuatro cuartos, y en medio de un gran patio, do están cuatro barreñones grandes de agua: la una es muy buena, y de ésta llueve cuando se crían los panes y semillas y enviene en buen tiempo. La otra es mala cuando llueve, y con el agua se crían telarañas en los panes y se añublan. Otra es cuando llueve y se hielan; otra cuando llueve y no granan y se secan” (Garibay 1965:26).

A través de este pasaje podemos ver que la división de estas lluvias es en 4, el cual es un número asociado con el Dios de la Lluvia por sus representaciones en grupos de 4 y con la de la representación del mundo dividida en cuatro puntos cardinales. De esta manera, los colores a los cuales está asociado pueden estar representando estas alusiones espaciales y significados específicos. De esta manera la deidad color verde puede estar asociado a la dirección central y a las cosechas y la abundancia de cultivos (Wrem Anderson y Helmke 2013:184,186). La deidad pintada en rojo hacia la dirección del este, por ser el color utilizado en Mesoamérica para representar esta región (Wrem Anderson y Helmke 2013:184). Tanto el color negro puede estar asociado a una sola dirección y ser intercambiable a entre estos dos; sin embargo, el color negro en la deidad pude identificar a esta deidad con rituales de fuego ígneo (Wrem Anderson y Helmke 2013:184,186), mientras que el azul asociarlo a las siembras llevadas a cabo con las primera lluvia y por lo tanto al comienzo de las mismas durante el verano (Wrem Anderson y Helmke 2013:189). El color blanco parece estar relacionado con la guerra pues el Dios de la Lluvia pintado en este color presenta rasgos marciales (Wrem Anderson y Helmke 2013:187). Por último, el color amarillo está

relacionado con los momentos en los que aparece relacionada con los lirios acuáticos y con las vasijas efigie derramando agua (Wrem Anderson y Helmke 2013:189).

Dentro de las características más importantes encontradas en los murales, son principalmente los dinamismos que tiene esta deidad; es decir que aluden al movimiento. El movimiento puede ser considerada como una categoría objetiva dentro de la plástica mural Teotihuacana a través de que representan momentos de actividad e inestabilidad, esta última denotada en la asimetría de algunas de las imágenes. Sin embargo, no toda asimetría es una representación de inestabilidad (Albarrán 2004:42). Por ejemplo en el mural de Zacuala (Figura 4), se muestra claramente a la figura del Dios de la Lluvia ejerciendo una acción y de estar en movimiento (Albarrán 2004), en este caso la de arrojando semillas (de la Fuente 2020a). De esta forma podemos observar no solamente al Dios de la Lluvia como un ente antropomorfo, sino con la capacidad de acción, específicamente la de sembrar y repartir semillas. Esta imagen es acompañada de lo que parece ser una vírgula de la palabra, la cual muestra la capacidad de hablar de este personaje, lo cual lo denota como un ente vivo y con capacidad de comunicación.

Del mismo modo las imágenes de los murales en Teotihuacan no aparecen como elementos aislados, sino que se acomodan en programas narrativos en donde “la concepción de lo sagrado se manifestó en espacios, formas y en una narrativa, cuyos actantes participaron en sucesos mitológicos y rituales” (Valdez 2017:194). Los lugares y los temas en los cuales aparece la imagen del Dios de la Lluvia no deben de considerarse como aislados, sino que son parte del mensaje propio que se trató de plasmar y comunicar a las personas que estuvieron en constante relación con dichos espacios y murales. Entre los temas más abordados por la imaginería teotihuacana, se encuentran aquellos correspondientes a lugares

sagrados, narraciones de eventos míticos, escenas de rituales religiosos y aquellos que representan los atributos de oficio y jerarquía (Valdez 2017:212).

En este sentido la figura del Dios de la Lluvia se inserta como un actor entre cada uno de estos temas, primeramente, en aquellos concernientes con los lugares sagrados ya que muchos de estos lugares considerados como sagrados están relacionados con su imagen. Entre los lugares sagrados encontrados en la imaginería teotihuacana, están el de las montañas (Valdez 2017) las cuales como se ha mencionado anteriormente están muy relacionadas con esta deidad. Ejemplos de esta relación se encuentran en los murales de Tepantitla (Figura 10), donde aparecen imágenes del Dios de la Lluvia cargando vasijas efigie con agua (Figura 11) así como elementos de montañas. Este mural particularmente podría estar relacionado también con una escena narrativa mítica asociada con un mito de creación en el cual surgen los teotihuacanos de un altépetl (Coggins 1996:18–19; Valdez 2017:225). Otro de los temas a los cuales están asociados los murales del Dios de la lluvia son aquellos representando eventos míticos los cuales muestran o describen ofrendas a figuras de culto mientras se integran asociados a temas míticos (Valdez 2017:218). En este caso son notorios los componentes celestes que se le agregan o se conjuntan con el Dios de la Lluvia de Teotihuacan, particularmente el caso de las estrellas como en el mural de Zacuala (Figura 4) y también el de las almenas en un mural de Tetitla. Dichas almenas han sido interpretadas como nubes (Valdez 2017:223) y dentro de los aspectos míticos en los cuales se enmarca al Dios de la Lluvia, particularmente en el mural de Zacuala es con el de la acción de regar semillas. Por último otro de los aspectos en los cuales se enmarcan los murales del Dios de la Lluvia son aquellos que denotan el ritual religioso (Valdez 2017:212), particularmente aquellos en los que se le muestra haciendo procesiones cargando distintos elementos como vasijas efigie con agua, o una bolsa y maíz o incluso entregando una especie de tocado, como

es el caso de un mural de Techinantitla (Figura 8). Este último ejemplo también alude a la categoría de correspondiente a los atributos de oficio y jerarquía, ya que el uso de tocados en Teotihuacan ha sido asociado a marcadores de jerarquía en la plástica teotihuacana (Nielsen y Helmke 2019; Sugiyama 2005). De esta manera este mural se ha interpretado como al Dios de la Lluvia dando o relegando su autoridad ya que estos adornos son la manifestación terrenal de la autoridad divina (Sugiyama 2005:65–67). A su vez cabe destacar que este mural se encuentra en uno de los pocos lugares que son interpretados como públicos, por lo cual, contrario a aquellos murales situados en complejos departamentales, este pudo estar a la vista de más gente, de tal forma que pudo simbolizar un intento por un grupo de personas de justificar su acceso al poder al señalarse como cercanos a la deidad a través de sus simbolismos.

LOS MENSAJES DEL DIOS DE LA LLUVIA

Como se ha visto en este capítulo, los contextos de las vasijas y de los murales nos dan un panorama más amplio del significado que pudo tener el Dios de la Lluvia en Teotihuacan. Una de las cosas que se pueden inferir es que esta deidad puede considerarse como un ente vivo y en comunicación con la sociedad Teotihuacana. Dentro de los argumentos más importantes para esto provienen de los murales en los cuales su figura se muestra con vírgulas de la palabra, las cuales aun cuando pudieran no estar calificando la capacidad de hablar por parte de esta deidad, pueden codificar el concepto del ‘aliento’ o de fuerza vital (Colas 2011:15), lo cual lo posiciona como un ser vivo. Así mismo, es a través de los murales que podemos darnos cuenta de que este ser se encuentra en muchas instancias en posiciones dinámicas, es decir realizando acciones, las cuales lo colocan como un ser con capacidad de acción y por lo tanto de generar agencia. Esta agencia, puede verse también en los distintos significados atribuidos a la deidad, ya que además de estar altamente relacionada

con el agua, la lluvia y la fertilidad, hay aspectos de esta que se entrelazan con otros conceptos de alta importancia social. Entre ellos se encuentran los conceptos de la muerte, que como se mencionó anteriormente, es un concepto relacionado a deidades pluviales a través de las formas en las que ciertas personas podrían morir. También en Teotihuacán, el Dios de la Lluvia es una deidad con un gran simbolismo marcial, el cual no solo se codifica en los murales, sino en construcciones como la Pirámide de la Luna y la Serpiente Emplumada en donde hay grandes alusiones al sacrificio y temas marciales en conjunción con aquellos de la fertilidad (Sugiyama 2005; Sugiyama y Cabrera 2017; Sugiyama y López Luján 2007). Una interrelación que se pudo llevar a cabo por los simbolismos y los símiles existentes entre la sangre y el agua como catalizador de fertilidad (Sellen 2011).

Otra de las características que se pueden interpretar a través de los elementos de las vasijas efigie, son la multiplicidad de identidades en los cuales el Dios de la Lluvia se presenta. Un rasgo de las deidades de Mesoamérica, es que acumulan diversos atributos dependiendo de los mensajes que quieran dar (Headrick 2007:Location 690). En este caso la figura del Dios de la Lluvia en Teotihuacan está altamente ligada con las montañas, incluso siendo en ocasiones una montaña misma. A través de crónicas y de simbolismos asociados con las vasijas efigie, principalmente los glifos de montaña (Bracamontes 2002; Sahagún 2019) es posible identificar que el Dios de la Lluvia es también una manifestación de la montaña y en el caso de la vasijas estas representan el concepto de la deidad no solo como índice de la deidad, sino también de la montaña, por lo cual estas vasijas no solo representan a la deidad como uno solo, sino en una relación múltiple de esta deidad como ser divino, como ser personal y como montaña, es decir, como dios-persona-montaña. Una relación que engloba múltiples conceptos cosmogónicos en una sola figura sin que haya un principio de contradicción. Entre estos conceptos se encuentran los del arreglo espacial del mundo a través

de la figura de la montaña como *axis mundi*, la división de los rumbos en el aspecto cuatripartita del Dios de la Lluvia, ideas sobre la muerte, la guerra y el poder en conjunción con un culto hacia la fertilidad.

Además, se pudo notar un cambio en cómo es que estas ideas se negociaron en Teotihuacan a lo largo del tiempo, ya que después de la fase Tlamimilolpa y con la finalización de los programas de construcción monumentales, los contextos de las vasijas efígie del Dios de la Lluvia cambian de contextos más públicos a contextos más privados al ser encontrados en conjuntos departamentales (Gráfica 1).

Este cambio en los contextos también se vio acompañado con un cambio en la plástica de las vasijas identificado por Bracamontes (2002), lo cual puede también inferir un cambio en los significados que tuvo esta deidad al pasar a ser una figura del culto ligada en un principio a rituales de carácter público con unos de carácter más privado y domésticos, los cuales serán explorados en capítulo próximo. Lo que queda claro es que el Dios de la Lluvia tuvo un importante papel dentro de la sociedad teotihuacana, dada la prominencia de su representación en múltiples instancias rituales y plásticas dentro de la ciudad.

CAPITULO V. DISCUSIÓN

¿QUÉ NOS DICEN LAS VASIJAS SOBRE EL DIOS DE LA LLUVIA TEOTIHUACANO?

A través de los contextos en los que se han encontrado estas vasijas es que se pueden observar los distintos momentos en los cuales esta deidad estuvo presente dentro de la ritualidad teotihuacana, así como la manera en la que esta ritualidad se expresó en diferentes circunstancias durante el desarrollo de Teotihuacan. Al examinar las maneras en las que las vasijas efigie fueron utilizadas en esta ciudad queda claro que debemos de verlas como agentes secundarios (Gell 1998) del Dios de la Lluvia. Como se menciona anteriormente, esta categoría no le quita el estatus de agente y por ende su capacidad de generar acciones a su alrededor.

Una de las acciones que pueden verse atribuidas a la figura del Dios de la Lluvia puede ser la de la construcción de basamentos piramidales. Ya que, como se ha mencionado, esta deidad está altamente relacionada con los montes y estos con diversas ideas centradas en el agua y la fertilidad. De esta manera, la construcción de estas estructuras manifiesta diversos significados cosmológicos que se le atribuyen., Estas construcciones pueden ser vistas en un primer plano como la imitación de los montes que se encontraron en los alrededores de Teotihuacan (Headrick 2007), los cuales se interpretan como un *axis mundi* por representar una división del mundo en los planos verticales. En un segundo plano, como el lugar donde habita el Dios de la Lluvia y por ende el lugar del cual la lluvia emerge. Las vasijas efigie en sí mismas son una representación de la montaña (Bracamontes 2002; López Austin 1994; Sahagún 2019) con atributos personificados del Dios de la Lluvia. Esta relación puede provenir de que las montañas también eran vistas como vasijas que contenían agua en su interior (Bracamontes 2002; López Austin 1994). La asociación entre la lluvia y las vasijas es algo que se menciona también en *La historia de los mexicanos según sus pinturas*

(Garibay 1965:26), en cuyo caso puede verse que las lluvias se distribuían en vasijas o ‘alcancías’ para después ser vertidos por las deidades del agua:

“Y este dios del agua para llover crió muchos ministros de cuerpo, los cuales están en los cuartos de la dicha casa, y tienen alcancías en que toman el agua de aquellos barreñones y unos palos en la otra mano, y cuando el dios de la lluvia les manda a que vayan a regar algunos términos, toman sus alcancías y sus palos y riegan del agua que se les manda, y cuando atruena, es cuando quiebran las alcancías con los palos, y cuando vienen un rayo es de lo que tenían dentro, o parte de la alcancía”

Esta asociación de las vasijas efígie con las montañas y los cultos a la lluvia no es exclusiva de Teotihuacan, ya que ejemplos de estas vasijas han sido encontradas en temporalidades anteriores y posteriores en contextos similares o incluso en montañas mismas (Montero 2011). Como ejemplo, se encuentran aquellas provenientes de Tlapacoya, específicamente del Montículo I, las cuales han sido fechadas hacia el periodo Formativo (Barba de Piña Chan 1956) (Figura 28). En el sitio de Xochitecatl también se hallaron vasijas efígie del Dios de la Lluvia fechadas hacia el 600-950 d.C. (Figura 29), correspondientes a la segunda ocupación de este sitio, las cuales también están asociadas a arquitectura monumental como el Edificio de las Flores y el Basamento de los Volcanes (Serra Puche et al. 2004). Cabe mencionar que una de las ofrendas asociadas al Edificio de las Flores cuenta con una gran cantidad de entierros en edades infantiles o juveniles, al menos 32 individuos (Serra Puche et al. 2004:30), los cuales están relacionados con el culto a la lluvia.

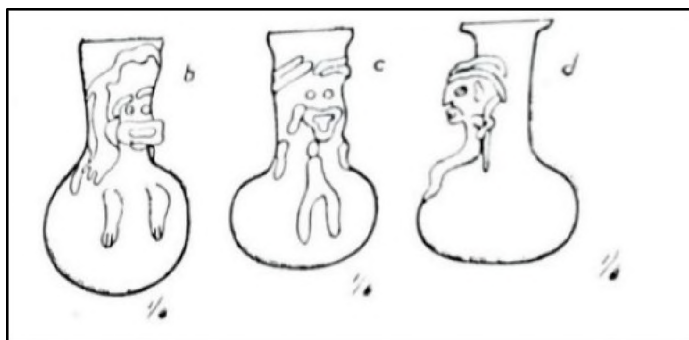


Figura 28. Vasijas Efigie de Tlapacoya (reproducido de Barba de Piña Chan 1956: Lámina 13).

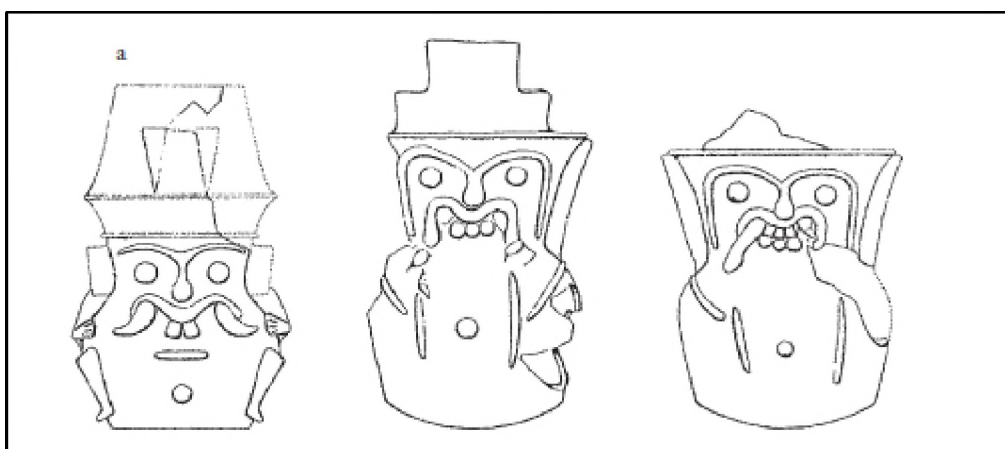


Figura 29. Vasijas efigie de Xochitecatl (Reproducido de Serra Puche et al. 2004:29).

En este sentido, al encontrarnos con estas vasijas dentro de estos basamentos es que vemos reflejada una múltiple repetición de elementos. Por un lado, el de la montaña natural concebida como el lugar en donde habita el Dios de la Lluvia y de donde emergen las aguas y los mantenimientos, por el otro la montaña construida como forma de “aproximar el cerro distante a la morada humana” (López Austin 1994:217) y por último, la montaña como vasija, la cual congrega los significados de la montaña y funciona como una versión miniatura y portátil de esta, por lo cual es a su vez también morada del Dios de la Lluvia y en un sentido

funciona como avatar del mismo, es el dios mismo y por ser el dios mismo es que se le rinde culto (Gell 1998:125). Del mismo modo, estas vasijas representan en conjunto con la montaña construida la forma en la que estos cerros eran vistos como vivienda del Dios de la Lluvia. Desde mi análisis y teniendo en cuenta que, si las montañas eran concebidas como lugares que, en su interior, además de albergar agua, albergaban también al Dios de la Lluvia, entonces la montaña construida también debería de albergar a este dios. De esta forma, estas vasijas no solo son la forma en la que el Dios de la Lluvia se hace presente dentro de la montaña construida, sino que además es la forma en la que esta montaña también se sacraliza y se anima. Es así que estas vasijas pueden verse como los objetos que animan estas construcciones, ya que funcionan como la ‘mente’ que anima a estos grandes complejos religiosos (Gell 1998:136) y por ser los objetos que contienen la esencia misma de la deidad. Esto explica por qué las vasijas efigie suelen aparecer en contextos ligados a edificios monumentales, particularmente aquellos relacionados con basamentos piramidales, ya que estos se erigen como una imitación del cerro y por ende del hogar del Dios de la Lluvia, de tal manera que replican esa relación existente entre montaña y deidad.

Ahora bien, como se mencionó anteriormente, las deidades en Mesoamérica tienen muchas manifestaciones (Headrick 2007; López Austin 1994, 1999), se desdoblan y se convierten en distintas cosas según los atributos que necesiten comunicar. Estos desdoblamientos y transformaciones, sin embargo, no les quitan su denominación divina y no borra por completo su identidad. Entre estas transformaciones está la de los cerros (López Austin 1994:217), por lo cual la montaña no solo es una montaña, sino que también es la deidad y viceversa. En mi análisis, el Dios de la Lluvia no solo se relaciona con la montaña, sino que es la montaña, por lo cual, al ser replicada en forma de basamento piramidal, resulta necesario también imbuirla con ese ‘aliento’ o divinidad para que pase a ser no solo una

representación, sino la montaña-deidad misma. De esta manera, al ser las vasijas efígie un índice del Dios de la Lluvia y ser en esencia un contenedor de su divinidad, el depositar estas vasijas dentro de estos basamentos piramidales se establece como una forma de dotar a la construcción de esa misma energía divina, por lo cual el basamento piramidal se convierte a su vez en la montaña-deidad. Así mismo, estas vasijas por sí solas también representan esta misma relación montaña-deidad por los simbolismos mismos que evocan a la montaña, la cual era conceptualizada como una vasija llena de agua. De este modo, se ve una repetición de símbolos a distintos niveles que codifican la relación de la montaña con el Dios, primero en un nivel artefactual con las vasijas efígie, segundo a un nivel monumental con los basamentos piramidales y por último en un nivel natural, en la configuración ontológica del paisaje serrano. Una relación que más allá de lo simbólico estableció distintas formas de expresión ritual que pueden llegar a ser vistas como momentos en los que el Dios de la Lluvia se comunicó con la población de Teotihuacan.

LA MONTAÑA, EL DIOS Y LA GENTE

Desde sus inicios la ciudad de Teotihuacan estuvo ligada con los montes, particularmente con los volcanes. Alrededor del 200-1 a.C. se registra una erupción del volcán Popocatepetl, la cual causó una gran caída de ceniza en múltiples asentamientos de Puebla y el sur de la Cuenca de México (Cowgill 2015; Siebe 2000). Evidencias sobre esta erupción han sido documentadas ampliamente en el sitio de Tetimpa (Plunket y Uruñuela 1998a, 1998b, 2008), la cual ha sido ligada a la migración de población hacia esta ciudad durante las fases de Patlachique y Tzacualli (Cowgill 2015:49). Este evento explicaría el rápido crecimiento de la ciudad, principalmente durante la fase Tzacualli (Cowgill 2015). Con estas migraciones surgió uno de los problemas que aún hoy en día aquejan a las grandes ciudades multiculturales: integrar a la población migrante.

Es en este sentido que el culto al Dios de la Lluvia entra en juego, así como también su simbolismo con las montañas. El Dios de la Lluvia también es una deidad asociada con el fuego y con las erupciones volcánicas (Contel 2009), de tal manera que el hecho de que sea tan prominente en Teotihuacan puede no ser una casualidad, sino más bien el producto de una serie de decisiones tomadas para integrar a las poblaciones que comenzaron a llegar a la ciudad producto de una migración a gran escala provocada por una erupción volcánica. Dando por hecho que el Dios de la Lluvia era visto como un ente vivo, tal vez esta erupción pudo ser interpretada como un rompimiento en la cadena de reciprocidad establecida con éste, por lo cual fue necesario reestablecerla. En este sentido es que se comienzan los grandes proyectos monumentales de Teotihuacan, tal vez con la idea de restituir el orden natural y aplacar a la deidad (Plunket y Uruñuela 2008). Es entonces factible que la construcción de estos complejos monumentales, particularmente el de las pirámides del Sol y de la Luna, puede entonces responder a la necesidad de entablar una relación recíproca con la deidad y de obtener su protección. Así mismo, al establecer esta relación recíproca, la construcción de estos monumentos también pudo ayudar a disipar uno de los problemas más grandes de las urbes multiculturales: integrar a su población.

Esta integración de la población pudo haberse dado a través de estos grandes complejos arquitectónicos y sobre todo a través de los rituales que ahí se celebraron, los cuales aludieron a temas de índole colectiva como el de la fertilidad y el orden cósmico (Carballo 2016:212). Al ser Teotihuacan una urbe compuesta de distintas personas las cuales provenían de distintos ámbitos culturales, sociales y geográficos, “se hizo necesario conjuntar a la comunidad bajo un mismo sistema de creencias que aumentara el sentimiento de pertenencia” (Aguilar Aceves 2020:77), en este caso a la ciudad de Teotihuacan. Bajo esta lógica, la figura del Dios de la Lluvia se usó para fomentar la cohesión del grupo, así como

la cooperación y, con el tiempo, para guiar la estructura y dirección del Estado teotihuacano algo que Baskin (2020:67) menciona como uno de los usos de la religión. Según mi interpretación, esta dirección puede ser vista a través de los programas de construcción de monumentos que codificaron diversos significados religiosos, entre los cuales aquellos relacionados con la figura del Dios de la Lluvia aparecen de manera prominente, codificados a través de la imagería de la montaña, el agua y su propia imagen. De esta manera los simbolismos y significados fungieron como un factor dador de identidad y pertenencia a la ciudad, de una manera similar al concepto de nacionalidad actual. De este modo la figura del Dios de la Lluvia como deidad patrona de la ciudad de Teotihuacan fungió como símbolo identitario entre los pobladores de la ciudad.

Desde mi punto de vista, es probable que a través de la figura del Dios de la Lluvia y de los simbolismos asociados a ella la ciudad generara un ‘aura’ espiritual (Pauketat 2020) que pudo contribuir a seguir atrayendo poblaciones migrantes a habitar la ciudad. En consecuencia, esto hizo que esta siguiera creciendo al atraer a estas personas a ser parte de los grandes actos de ritualidad (Zimmerman 2009) realizados en Teotihuacan. Muchos de estos grandes actos de ritualidad pueden verse en los ricos complejos de ofrendas que se pueden encontrar en los templos de Teotihuacan, particularmente en la Pirámide de la Luna y de la Serpiente Emplumada (Sugiyama 2005; Sugiyama y Cabrera 2017; Sugiyama y López Luján 2007), en las cuales se negociaron diferentes aspectos sociales como los simbolismos religiosos asociados con ideas de fertilidad, el agua y también aquellos relacionados con el poder, como los temas de la guerra y el sacrificio ritual.

Según mis observaciones es durante estos rituales que también es posible ver la agencia que ejercía dentro de la escenificación de estos. Las vasijas encontradas en estos complejos arquitectónicos pueden ser vistas como momentos en los cuales la deidad también

participa como espectador. En ejemplos extraídos de inscripciones mayas se habla que los dioses eran convocados para presenciar ciertos rituales, dichas inscripciones también suelen estar acompañadas de representaciones de estos dioses flotando sobre nubes o sobre las mismas escenas (Houston y Stuart 1996:300). Imágenes similares pueden verse en murales de Zacuala, donde el Dios de la Lluvia aparece en una nube mientras esparce semillas, y también en escenas de Tepantitla, en las que la deidad se muestra sobre diversos actos ceremoniales. Teniendo en cuenta que las vasijas efigie pueden considerarse como extensiones de la divinidad (Houston y Stuart 1996:297) del Dios de la Lluvia, encontrarlas dentro de estos monumentos en contextos ceremoniales establece a esta deidad como un ente presente, un participante activo dentro de estos rituales, ya que estas efigies son el receptáculo de su fuerza divina y, por lo tanto, el medio tangible por el cual la deidad puede interactuar con el mundo físico y aceptar o consumir las ofrendas que se le hacen (Houston y Stuart 1996:304).

De esta manera, la participación de las deidades no puede verse solamente como un fenómeno mental o un ideal abstracto (Houston y Stuart 1996) ya que se encuentran físicamente observando los rituales a los cuales son invocadas en forma de efigies, las cuales deben ser tomadas como la deidad misma. Un ejemplo de esto procede de la Estela 1 en el sitio maya de El Zapote (Figura 30), la cual contiene la representación de Chaac, deidad de la lluvia maya, y cuyas inscripciones en la espalda de la misma establecen que esa estela es el dios mismo, no una representación de este (Houston y Stuart 1996:304). De esta manera, las vasijas efigie del Dios de la Lluvia pueden estar cumpliendo ese mismo propósito.

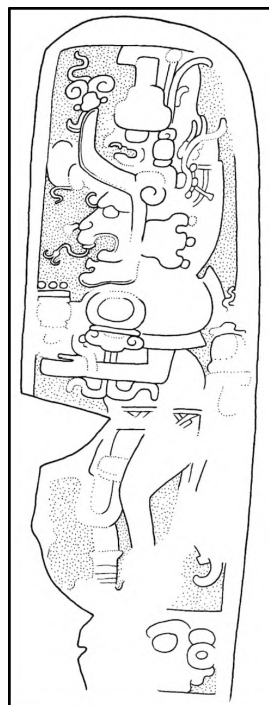


Figura 30. Estela 1 de El Zapote (reproducido de Houston y Stuart 1996:307).

Aun cuando estos rituales asociados con el Dios de la Lluvia en Teotihuacan pudieron tener un propósito integrador dentro de la sociedad multiétnica, estos rituales también tienen una dimensión separadora, particularmente al usar a la deidad como un medio de justificación de jerarquías políticas través de la religión.

EL DIOS DE LA LLUVIA Y EL PODER

A través de la religión y de la ritualidad también surgen espacios en los cuales el poder se negocia entre distintos actores de una sociedad y, dentro de estas negociaciones, las deidades también ejercen su agencia. Aun cuando la religión puede ser usada como un método para generar cooperación y compromiso entre los diversos actores y sectores de una sociedad, tampoco podemos ignorar que esta también puede ser usada para justificar diferencias en riqueza y poder (Baskin 2020:61). En este sentido, establecer una liga directa

con lo divino hace que el justificar ciertos accesos al poder se vuelva más sencillo, de tal manera que aquellos considerados gobernantes pueden ser considerados copias de los mismos dioses (Houston y Stuart 1996; Sahlins 2017).

Ahora bien, aun cuando el poder divino se justifica a través de la religión y de las deidades, debemos de estar conscientes que esta justificación no era un proceso del cual los gobernantes estaban del todo conscientes. Con esto me refiero a que los gobernantes no utilizaban la religión como una forma de engañar o de despistar a aquellos a quienes gobernaban, ellos también debían de creer que tenían ese vínculo con las deidades. Para esto debemos recordar que la separación existente entre la religión y la vida diaria es una construcción occidental, de tal manera que la religión no era un tema de decisión como lo es hoy en día, sino un tema de identidad cultural que dictaba la manera en la que las personas vivían su vida (Baskin 2020). Es decir, que la religión no era una simple creencia, sino una manera en la que las personas configuraban su vivir a través de prácticas que lidiaban directamente con lo divino (Baskin 2020; Hodder 2016). De esta manera y en mi valoración, los gobernantes no utilizan la religión como una herramienta de dominio consciente, sino que, al vivir sus vidas de manera entrelazada con la religión, no era necesario que ellos justificaran esas diferencias de poder y riqueza, puesto que estas diferencias ya se encontraban enmarcadas en un orden divino que conformaba la vida común de las personas. En este sentido hay diversas formas en las cuales los gobernantes pueden atribuirse divinidad, como a través de la descendencia divina directa, es decir que estos son divinos de nacimiento, siendo descritos retóricamente con cualidades ligadas a deidades, y reforzando su sacralidad a través de iconos legitimadores o un aura de fuerza sagrada que fluye por el cuerpo de estos, a través de rituales que les otorgan divinidad bajo contextos específicos o a través de ser intermediarios comunicativos entre los dioses o ancestros (Houston y Stuart 1996:290).

En Teotihuacan el caso de los gobernantes suele ser un tema complicado, particularmente porque hay pocos a nullos indicios de gobernantes individuales que pudieron haber centralizado el poder (Cowgill 2015; Manzanilla 2008; Pasztory 1997); sin embargo, esto no significa que no haya habido gobernantes políticos en Teotihuacan, sino que parece haber sido más bien un gobierno de estrategias corporativas en donde el poder se compartía entre distintos grupos de la sociedad (Blanton et al. 1996; Manzanilla 2008). En este sentido la figura del Dios de la Lluvia también puede verse como uno de los símbolos legitimadores del poder en Teotihuacan a través de la cual algunas facciones políticas teotihuacanas buscaron vincularse. Las evidencias que tenemos para hacer estas aseveraciones provienen tanto de los contextos de las vasijas efigie ligadas a entierros en complejos departamentales como de algunas piezas murales encontradas en estos mismos.

Como se mencionó anteriormente, muchas de las vasijas están asociadas a contextos funerarios, la mayoría provenientes de complejos departamentales. Estas prácticas funerarias tenían el propósito de ser marcadores sociales de identidad y estatus social (Bracamontes 2002:83; Manzanilla 2002b:50), así como de convertir a los muertos en ancestros que podían llegar a ser venerados como fuerzas divinas (Grove y Gillespie 2002). Murales de Techinantitla muestran a la figura del Dios de la Lluvia teotihuacano cargando un tocado en una acción que parecería estar entregándolo (Sugiyama 2005:65). Teniendo en cuenta que los tocados han sido interpretados como símbolos de estatus y autoridad (Nielsen y Helmke 2019), este mural en donde el Dios de la Lluvia parece entregar un tocado puede interpretarse como a la deidad misma siendo la que entrega o delega dicha autoridad (Sugiyama 2005:65). De este modo creo que la deidad ejerce agencia al escoger a aquellos a los cuales concederá su autoridad, haciendo en el proceso que aquellos ‘escogidos’ puedan ser vistos como personajes que tienen una relación con la deidad misma y justificando su acceso al poder.

Esta relación especial con la deidad puede verse a través de las personificaciones que algunos de estos individuos hacían de ella, en la cual estos individuos se envestían con diversos atributos de la deidad asumiendo su identidad, haciendo que la esencia de este dios se volviera presente en el mundo material (Houston y Stuart 1996:297; Valdez 2017). Del mismo modo, a través de esta personificación podían “demostrar a la comunidad el vínculo con el mundo sobrenatural que poseen y separar a la clase gobernante de la gente común” (Sellen 2007:145).

Según mis observaciones, el incluir vasijas efígie del Dios de la Lluvia dentro de entierros en los complejos departamentales puede ser una forma de denotar este tipo de relaciones especiales que los individuos pudieron haber tenido con esta deidad, así como de demostrar el rango que tuvieron en vida y convertirlos en ancestros venerables con lazos con el Dios de la Lluvia. Así mismo, el incluir a estas vasijas dentro de estos entierros también vuelve a la deidad testigo de estos rituales, de la misma manera que en los rituales más públicos, y de esta forma se convierte en un participante más en los ritos funerarios. Contextos similares en donde se utilizan vasijas efígie del Dios de la Lluvia proceden de Monte Albán, particularmente de la tumba 104 (Figura 31) y 107 (Caso y Bernal 1952; Marcus 2008; Sellen 2005; Verstraaten 2017). Las tumbas han sido identificadas como de personajes de élite y sugieren que se trata de ancestros divinizados que personificaban deidades (Sellen 2002, 2007); en este caso a las deidades de la lluvia. Es así como esta deidad también fungió en la sociedad como un símbolo de estatus e incluso de poder en ciertos sectores al estar encargada de ceder u otorgar un poder divino que justificaba a ciertos individuos a ejercer dicho poder. Del mismo modo, puede verse la agencia de la deidad en el hecho de ser esta la que ‘escoge’ a los individuos a los cuales les entrega el poder o la autoridad.

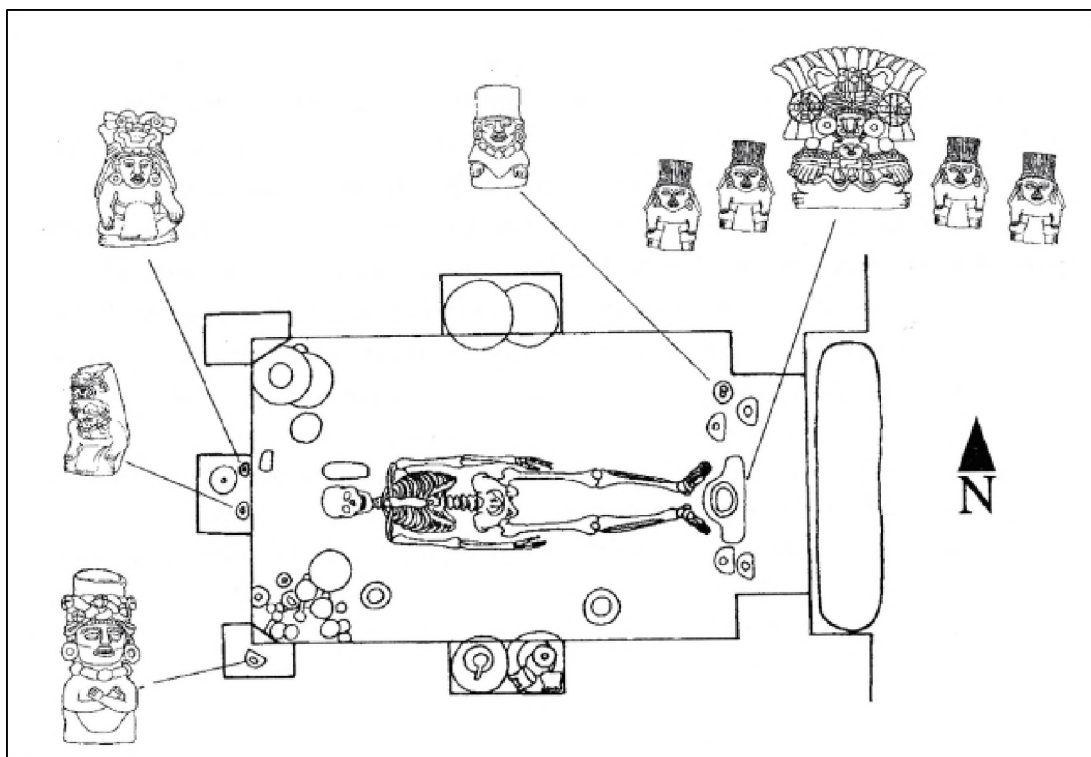


Figura 31. Plano de la tumba 104 en Monte Albán (Reproducido de Verstraaten 2017:25).

EL DIOS DE LA LLUVIA Y EL CAMBIO SOCIAL

Como se mencionó en el capítulo anterior, a través de los análisis de los contextos en los cuales aparecen las vasijas se observa que estos parecen cambiar abruptamente de la esfera pública hacia una más privada durante la fase Xolalpan. Estos coinciden a su vez con cambios generales en Teotihuacan enfocados hacia valores más colectivos como la finalización de construcciones monumentales y un marcado esfuerzo en la construcción de arquitectura doméstica, particularmente de los complejos departamentales (Headrick 2007; Pasztory 1997). La naturaleza y el origen de estos cambios no ha sido identificada del todo, sin embargo, hay algunas evidencias que pueden sugerir un cambio político mayor en Teotihuacan en el cual el Dios de la Lluvia pudo llegar a estar involucrado.

Como hemos mencionado, el crecimiento de Teotihuacan estuvo altamente influenciado por una erupción volcánica hacia el siglo 1. d.C. la cual movilizó grandes cantidades de población que llegaron a asentarse a territorio teotihuacano. Por ello fue necesario diseñar estrategias para integrar a la nueva sociedad emergente. Entre estas estrategias, el culto hacia el Dios de la Lluvia como parte de una práctica ritual centrada en la fertilidad y el orden cósmico pudo servir a este propósito, al brindar un orden simbólico que pudiera conjuntar a un gran número de personas. Sin embargo, este culto pudo haber estado sujeto a grandes cambios, los cuales afectaron la manera en la que la sociedad teotihuacana se relacionó con esta deidad.

Para retomar, el Dios de la Lluvia está relacionado con el poder. A través de su divinidad es que los gobernantes pudieron justificar su acceso diferenciado a la autoridad. Sin embargo, es complicado establecer este tipo de relación entre los gobernantes principales de Teotihuacan ya que estos no han podido ser identificados. Aun así, la manera en la que la ciudad se desarrolló inicialmente parece indicar a una autoridad central, particularmente evidenciado en la construcción de grandes complejos arquitectónicos, el tamaño de su centro ceremonial y la adherencia a una orientación espacial uniforme (Cowgill 2015:190). Sin embargo, esta posible autoridad central parece cambiar hacia finales de la temporalidad Tlamimilolpa, en la cual la ciudad demuestra más características de un gobierno corporativo (Blanton et al. 1996; Cowgill 2015; Manzanilla 2008). Evidencias provenientes de la Pirámide de la Serpiente Emplumada sugieren grandes cambios políticos y religiosos a través de una gran profanación de esta estructura, la cual parece indicar una gran oposición a los simbolismos que ésta representaba o las consecuencias de una confrontación política (Bracamontes 2002; Cowgill 2015; Sugiyama 1998:159, 2005). Teniendo estos cambios y líneas de evidencia, resulta necesario entonces hacer una suposición del desarrollo de

Teotihuacan con la figura del Dios de la Lluvia como partícipe de algunos de los eventos clave que pudieron llevar a esta ciudad a cambios sociales y políticos.

EL AGUA Y LA MONTAÑA: EL DIOS DE LA LLUVIA Y LA SOCIEDAD TEOTIHUACANA

Teotihuacan surge en parte a partir del desastre. Una erupción volcánica que desplazó a miles de habitantes cercanos al volcán Popocatepetl hacia la Cuenca de México y otras regiones del Valle Puebla-Tlaxcala, desencadenando un rápido crecimiento de pequeños centros urbanos como Cholula y Teotihuacan (Cowgill 2015; Plunket y Uruñuela 2008, 2018; Siebe 2000). Este crecimiento hizo necesario el conjuntar a la población de distintos antecedentes étnicos y culturales bajo una nueva identidad que fomentara la cooperación y el compromiso dentro del grupo y, con el tiempo, guiar la estructura del Estado teotihuacano (Baskin 2020:67). De esta forma la religión y el culto al Dios de la Lluvia toma sentido al ser una deidad que englobase preceptos relacionados con el orden cósmico y la fertilidad, lo cual hizo a esta deidad “de importancia compartida para todas las comunidades y cuyos vínculos con los gobernantes no requerían ser biológicos sino expresados en el mayor o menor favor que éstos pudiesen conseguir de los dioses” (Plunket y Uruñuela 2018:50–51). El Dios de la Lluvia en Teotihuacan se convierte en la deidad patrona de la ciudad (Manzanilla 2018) y su culto se instaura tanto en la dimensión estatal como en la doméstica, haciendo esta deidad accesible a todos los estratos de la población. Así mismo, esta deidad no es distante, sino que se encuentra en comunicación y participación dentro de la sociedad, particularmente como patrocinadora y testigo de rituales (Houston y Stuart 1996:301) como los realizados en los templos más grandes de la ciudad, así como en los que se realizaron a nivel doméstico.

En el desarrollo de Teotihuacan, las élites gobernantes buscaron asociarse con la imagen del Dios de la Lluvia a través de una relación más cercana que estos pudieran haber

tenido, al establecerse como intermediarios comunicativos entre esta y las demás personas (Bracamontes 2002; Houston y Stuart 1996; Manzanilla 2008, 2018; Valdez 2017). En algunos casos, fue la deidad encargada de dar la autoridad de gobernar, evidenciado en los murales de Techinantitla (Sugiyama 2005). De esta manera obtienen la autoridad divina de gobernar en nombre del Dios de la Lluvia; sin embargo, esta autoridad divina no equivale a tener un poder absoluto, por lo cual fallos en la correcta gobernanza pueden ser vistos como la pérdida del favor divino (Houston y Stuart 1996:308). Posiblemente fallos similares se hayan producido en Teotihuacan a finales de fase Tlamimilolpa evidenciados en la destrucción y desacralización de la Pirámide de la Serpiente Emplumada (Bracamontes 2002; Cowgill 2015; Manzanilla 2018; Sugiyama 1998, 2005), los cuales podrían estar vinculados a enfrentamientos políticos que buscaron borrar los símbolos asociados a esta pirámide (Sugiyama 1998:159).

Es factible que esta pirámide representara la identidad de un grupo político que buscó tomar el control de la ciudad y que en algún punto perdió el favor divino, por lo cual se buscó borrar la identidad que ligaba a este grupo o individuo con los símbolos de poder teotihuacanos, entre ellos los del Dios de la Lluvia. Como mencionamos anteriormente, la Pirámide de la Serpiente Emplumada también contiene evidencias que la ligan con el Dios de la Lluvia, por lo cual su destrucción parece indicar una oposición a la idea de que algún grupo gobernante asociado con esta pirámide o algún individuo buscando el poder de esta ciudad estuviese en directa relación con esta deidad. A partir de esta destrucción y desacralización de espacios también comienza un aparente cambio del poder hacia términos más corporativos, en donde cabezas individuales de estado son remplazadas por grupos de élites que comparten el poder (Cowgill 2015:190). De esta manera, esta destrucción de espacios previamente sagrados busca romper con esa antigua relación entre esas posibles

cabezas de estado y la religión estatal centrada en el Dios de la Lluvia. Sin embargo, aun cuando el régimen político pudo haber cambiado, los estatutos religiosos principales no lo hicieron del todo. A mi juicio, la religión además de servir para conjuntar a grupos heterogéneos de población también brinda un orden simbólico adaptativo ante grandes cambios disruptivos en las maneras de vivir y gobernar (Baskin 2020:53). De tal manera que el culto al Dios de la Lluvia no terminó, sino que continuó siendo de importancia para la sociedad teotihuacana.

El culto a esta deidad también cambió junto con la sociedad hacia terrenos más corporativos. Después del cambio político, las vasijas efigie del Dios de la Lluvia se vuelven más simples y estandarizadas (Bracamontes 2002). Esto está relacionado con los gobiernos que adoptan estrategias corporativas, ya que, al estandarizar las convenciones artísticas y sistematizar la iconografía religiosa, se rechaza la creación de una ideología política basada en la etnicidad (Blanton et al. 1996:10). Además, los contextos en los que estas vasijas aparecen parecen cambiar hacia una esfera más doméstica acercando el culto de esta deidad hacia una esfera más colectiva.

Sin embargo, los símbolos y atributos de esta deidad se siguen utilizando en referencias similares aun con la reorganización política de Teotihuacan (Bracamontes 2002:84). Particularmente porque la aparición de vasijas efigie de la deidad en contextos domésticos de índole funeraria parece indicar que los individuos enterrados buscan estar relacionados con esta deidad y con la religión estatal (Bracamontes 2002; Manzanilla 2002b), haciendo a esta deidad partícipe y observadora de ese funeral. De tal manera que esos individuos pueden estarse demarcando como personas con una relación cercana con esta deidad, probablemente marcadas con esa autoridad divina entregada por el Dios de la Lluvia para gobernar. Del mismo modo, aquellas vasijas encontradas en altares y patios de conjuntos

domésticos parecen imitar aquellos rituales públicos que en algún momento se llevaron a cabo en los templos más grandes de la ciudad (Bracamontes 2002:83). Aun cuando la reorganización política de Teotihuacan llevó a un gobierno más corporativo, el culto al Dios de la Luvia siguió funcionando como una manera en la cual la población se vio conjuntada para la cooperación, y también como una deidad a la cual las élites gobernantes buscaron asociarse en búsqueda de los favores que les permitían llegar a justificar su posición en las esferas del poder Teotihuacano.

A partir de mi estudio, puede considerarse al Dios de la Lluvia como un ente animado que participó en varios momentos del desarrollo de Teotihuacan ejerciendo agencia y siendo partícipe de las decisiones que la sociedad teotihuacana llegó a tomar. Por un lado, fungió como una de las figuras que dio identidad a la ciudad, volviéndola un símbolo casi sinónimo con la identidad Teotihuacana, al mismo tiempo que fungió como patrona de la ciudad al ser la deidad encargada de su protección y de la decisión de escoger a los gobernantes políticos en diversos momentos históricos de la ciudad. Por otro lado, influenció también grandes complejos constructivos dentro de la ciudad que integraron diversos conceptos cósmicos que incluyeron, en mayor o menor medida, los simbolismos relacionados con esta deidad, como el agua y las montañas.

CAPITULO VI. CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis se ha buscado explorar la relación que el Dios de la Lluvia tuvo con los habitantes de Teotihuacan, así como los cambios que se presentaron en estas relaciones a lo largo del tiempo. A través del análisis de las vasijas efígie, y de los contextos en los cuales estas se encontraron, es posible acercarse a los significados asociados con esta deidad, así como a la iconografía presente en otras representaciones, particularmente en los murales. Ha sido a través de estos materiales que se ha podido observar las maneras en las cuales los habitantes de Teotihuacan se vincularon con ella a lo largo del tiempo.

Esta investigación partió de la hipótesis de que se puede explorar la relación que los habitantes de Teotihuacan tuvieron con el Dios de la Lluvia a lo largo del tiempo, a través de los materiales y contextos asociados al culto de esta deidad. Para analizar esta hipótesis, se propusieron tres objetivos diseñados para responderla.

El primero consistió en analizar los contextos materiales asociados con la figura del Dios de la Lluvia teotihuacano para establecer posibles relaciones entre esta deidad y los pobladores de Teotihuacan. Para ello, se utilizaron los contextos de las vasijas efígie y los murales para buscar patrones en su distribución, que pudieran revelar cómo se utilizaban estos materiales en la vida ritual del sitio. De esta manera, se identificaron patrones en la distribución de estos materiales, así como en su funcionalidad dentro de dichos contextos.

En una segunda instancia, se analizaron y compararon los contextos rituales asociados con el Dios de la Lluvia en Teotihuacan a lo largo del tiempo, estableciendo que estos cambiaron con el tiempo. En particular, se observó que en las fases tardías estos contextos aparecen casi exclusivamente en zonas privadas, en contraste con las primeras fases del sitio, donde predominaban en edificios públicos.

Finalmente, se integró a la figura del Dios de la Lluvia como un ente activo de la sociedad teotihuacana, atribuyéndole la capacidad de tomar decisiones vinculadas al poder y la identidad de la población. También se examinaron los enredos o *entanglements* (Hodder 2016) que se generaron entre la deidad y distintas esferas de interacción social, como el poder, mostrando cómo se establecieron dependencias entre la deidad y los estratos de la población que aspiraban al poder dentro de la urbe. Estas dependencias también se trasladaron a la idea de identidad en el sitio y a la cosmovisión reflejada en la planificación de la ciudad, donde la figura del Dios de la Lluvia aparece repetidamente. Estas interdependencias se exploraron desde una perspectiva animista, considerando la relación entre la población y la deidad como simétrica, basada en intercambios y beneficios mutuos (Descola 2012). De esta forma, se pudo confirmar la hipótesis de que a través de los contextos y materiales del Dios de la Lluvia se puede conocer la relación que los habitantes de Teotihuacan tuvieron con esta deidad.

Sin embargo, para poder entender de una mejor manera la forma en la que estos objetos nos pueden hablar sobre el pasado, es necesario verlos a través de una lente un poco más subjetiva. Como mencioné durante el marco teórico de esta tesis, me es necesario caminar en un punto medio entre la objetividad y la subjetividad, aun sabiendo que en la arqueología esto último suele no ser visto como lo óptimo. Sin embargo, al tratar con temas tan humanos como es la religión y sus significados, es inevitable cruzar ese umbral. Más que intentar alejarse de esa subjetividad, creo que como arqueólogos hay que adoptar un poco de esta para poder acercarnos a un mejor entendimiento de las sociedades pasadas.

Confesando que soy antropólogo cultural, antes que arqueólogo, el navegar estas subjetividades ha sido algo un poco más sencillo; sin embargo, la tarea más difícil ha sido, naturalmente, comunicar estas ideas en un círculo académico donde la subjetividad suele ser un tema delicado. Pero, si la arqueología es de verdad parte de la antropología, entonces

debemos como arqueólogos estar dispuestos a caminar bajo el camino de la subjetividad en diversos momentos. La antropología es el estudio del ‘otro’, una categoría que ya es subjetiva en sí, y en el caso de la arqueología ese ‘otro’ se encuentra en un pasado del cual las interpretaciones que se hacen están indudablemente cimentadas desde un punto de vista que se encuentra en el presente (Gadamer 2012; Hodder 1985; Johnsen y Olsen 1992:432), de tal forma que proyectamos nuestro entendimiento del pasado a partir del presente. Aun cuando en nuestra objetividad no podamos dilucidar sobre la mente de las personas del pasado, y técnicamente tampoco sobre aquellas del presente, esto no significa que debemos limitarnos a no hacerlo del todo. En palabras de Sillar (2012:183) “puede que no podamos entrar en la mente de las personas del pasado, pero si no consideramos sus motivaciones entonces solo podemos hablar de como reaccionaron a los problemas y no de gente con conocimientos que actuaban con intención”.

Por ello es por lo que detrás del Dios de la Lluvia creo que hay intenciones y significados que las personas en Teotihuacan depositaron en su figura y en su simbolismo. Entre estas intenciones está la de un símbolo de identidad que conjuntó a distintas personas provenientes de contextos culturales y étnicos diversos bajo una filiación compartida, en un concepto similar a lo que hoy denominamos nacionalidad. Así mismo, también el Dios de la Lluvia fungió como un símbolo de autoridad, al cual distintos actores teotihuacanos buscaron afiliarse a lo largo del tiempo, como demuestran distintas escenas de pintura mural provenientes de distintos complejos departamentales y la inclusión de vasijas efígie dentro de entierros en los mismos. Del mismo modo, a mi juicio, puede verse como un ente vivo dentro de la sociedad teotihuacana y ejerció agencia en las decisiones de los pobladores de Teotihuacan, lo cual puede ser visto en las decisiones que se tomaron en el diseño y construcción de complejos arquitectónicos que deliberadamente encapsularon simbolismos

adyacentes al Dios de la Lluvia, así como en la forma en la que los teotihuacanos adjudicaban la delegación del poder directamente a esta deidad.

Así mismo, aun cuando los significados fundamentales de esta deidad no cambiaron tan drásticamente, tampoco fueron invulnerables a los cambios sociales sufridos en Teotihuacan. Estos cambios son perceptibles, según mi estudio, particularmente en los contextos de las vasijas efigie, los cuales pasan de lo público a lo privado hacia finales de la fase Tlamimilolpa, haciendo que para la fase Xolalpan ninguna de las vasijas de la muestra se encuentre en contextos públicos. Estos cambios coinciden con un perfilamiento de Teotihuacan hacia un gobierno de valores corporativos; sin embargo, el simbolismo de poder que esta deidad tuvo continuó, ya que las personas de Teotihuacan siguieron buscando una vinculación especial con el Dios de la Lluvia y replicando los rituales anteriormente públicos en una esfera más privada, tal vez con la intención de justificar su acceso a un nuevo poder. Es posible que la presencia del Dios de la Lluvia en diversos lugares de Teotihuacan durante las fases tardías responde al hecho de que varios grupos que compartían el poder buscaban tener una alianza con esta deidad que justificara su posición como gobernantes.

LIMITANTES

Como todo trabajo de investigación, esta tesis no está exenta de ciertas limitantes, las cuales, de uno u otro modo, también moldearon los resultados descritos. La mayor limitante en esta tesis ha sido el tamaño de muestra con la que se cuenta, ya que solo se usaron vasijas disponibles en literatura publicada y de las cuales sus contextos estuviesen debidamente descritos. Si bien es cierto que a la fecha se han encontrado más ejemplos de estas vasijas, la mención de estas no suele ser tan detallada o sus contextos no suelen ser descritos en nuevas fuentes publicadas. Por esta razón, se optó por no usar muchas de estas fuentes, ya que no se podía encontrar contextos claros para análisis ni fechamientos correspondientes a estas. Otra

de las limitantes tiene que ver con un gran número de vasijas, de las cuales sí se tienen fechamientos pero que carecen de un contexto, ya que en su mayoría provienen de saqueo. Muchas de estas vasijas se encuentran en museos alrededor del mundo, y aun cuando por su estilo se pueden saber las temporalidades a las cuales pudieron haber pertenecido, el contexto al cual estas pertenecieron es inexistente, por lo cual no se pueden incluir en el análisis de esta tesis.

Sobre estos puntos no está de más hacer una observación para futuros investigadores en cuanto al registro debido de los hallazgos in situ de las excavaciones, así como el de la publicación de esos datos en alguna fuente, ya que de esta manera permiten que otras personas puedan retomar en algún futuro aquellos datos para hacer investigaciones pertinentes sobre los materiales encontrados en diversos proyectos. De haberse tenido más fuentes con datos más precisos esta tesis hubiera podido tener un mayor alcance; sin embargo, soy consciente de que, dado el tamaño de la muestra empleada, los resultados finales pueden llegar a no ser tan extensos o indiscutibles, pero considero que son suficientes para darnos una idea sobre cómo es que el Dios de la Lluvia era visualizado por los habitantes de Teotihuacan, así como los cambios que sufrió durante el desarrollo de esta ciudad.

Otra de las limitantes más fuertes en este trabajo es, sin duda, la concepción ontológica de las deidades. Mucho de este trabajo no tiene sentido si no es a través de una subjetividad que en la arqueología es difícil de comprobar materialmente. Sin embargo, creo que a través de los postulados teóricos manejados en esta tesis podemos llegar a comprender de una mejor manera cómo es que nos relacionamos con entidades no materiales que, aun cuando pueden no estar manifiestas físicamente, ejercen agencia en nuestras acciones. Del mismo modo, insto a otros investigadores a abordar estos temas desde la arqueología, sobre todo aquellos concernientes con la religión, pues considero que en el estudio de esta se

pueden encontrar respuestas a grandes cambios y procesos que hemos tenido como humanidad. Sin embargo, debemos hacer esto sin perder de vista en nuestro contexto actual y observar los sesgos que podemos llegar a arrastrar que son propios de nuestros tiempos y cultura. Entre ellos, es importante recordar que la religión formaba parte de la vida cotidiana, una práctica ricamente entrelazada con la manera en la que como humanos percibíamos y organizábamos el mundo a nuestro alrededor, no un asunto separado de nuestras actividades o una cuestión de decisión como lo es hoy en día (Baskin 2020).

El estudiar la religión nos acerca a entender aquello que es humano, por ponerlo en palabras de Baskin (2020:68) “La religión es la manera en que conocemos el mundo, la manera en que nuestra especie extremadamente social mantiene unidos a sus grupos y la manera en que nos hemos adaptado a diez mil años de creciente complejidad social”. Por lo cual, si queremos entender la manera en la que hemos llegado a ser quienes somos en el presente, entonces debemos de estar dispuestos a estudiar el fenómeno de la religión y sus actores pasados. Esto siempre nos va a llevar a la subjetividad y otros planos más allá de lo material, sin embargo, más que evitarlos hay que abrazarlos un poco y tratar de entenderlos a través de esa óptica y no limitarnos solo a lo que los materiales puedan llegarnos a mostrar, ya que “el mundo que deseamos explorar es una entidad en gran medida desconocida. Debemos por lo tanto mantener abiertas nuestras opciones y no restringirlas de antemano” (Feyerabend 2017:4). En este sentido, la teoría antropológica concerniente a las ontologías nativas es de gran ayuda para hacer estas interpretaciones y también para demostrarnos que lo que occidente denomina normal es en realidad la excepción.

“Para comprender el ser humano, tenemos que comprender la religión. Y para comprender la religión, tenemos que analizar en profundidad lo que significa ser humano” (Baskin 2020:68), y en muchas ocasiones ese ser humano significa asociarse con entidades

que no son humanas, con las cuales hacemos alianzas y vemos el poder de regir distintos aspectos de nuestras vidas.

ANEXOS

Deposito	No.de indi	Sexo	Edad	Estado	Ceramica	Lítica	Obsidiana	Huellas de quemado	Temporalidad	Observaciones
					Si	Sin datos	Sin datos	Sin datos	Xolalpan	Acompañada de #6, #7 y #16
Primario	1	Sin identi	Adulto, m	Completo	Si	Si	Si	Si	Xolalpan	
No especifi	1	Sin identi	Adulto	Completo	si	Si	Si	Si	Xolalpan	acompañada de #46
No especifi	1	Sin identi	Adulto	Completo	Si	Si	No	Si	Xolalpan	
No especifi	1	Sin identi	Adulto	Completo	Si	No	No	No	Xolalpan	
					Si	Sin datos	Sin datos	Sin datos	Xolalpan	Vasija miniatura
					Si	Sin datos	Sin datos	Sin datos	Xolalpan	Vasija miniatura
No especifi	1	Sin identi	Adulto	Completo	Si	No	No	Si	Metepec	
No especifi	1	Sin identi	Adulto	Completo	Sin datos	Sin datos	Sin datos	Sin datos	Tlamimilolpa	Fosa al pie de escalera de altar
					No	No	No	No	Tzacualli	
No especifi	1	Sin identi	Sin identif	Completo	Si	Si	Si	No	Tlamimilolpa	
No especifi	1	Sin identi	Sin identif	Completo	Si	Si	Si	No	Tlamimilolpa	Fosa reutilizada, contiene otro individuo no asociado a la vasija.
No especifi	1	Femeninc	Adulto	Completo	Si	No	Si	No	Metepec	
Secundari	Sin datos	Sin identi	Sin identif	Restos	Si	No	No	Si	Xolalpan	Saqueado parcialmente y removido por habitación posterior
No especifi	Sin datos	Sin identi	Sin identif	Restos	Si	Si	No	No	Xolalpan	Entierro parcial
					Si	Sin datos	Sin datos	Sin datos	Xolalpan	Vasija miniatura
No especifi	1	Femeninc	Adulto	Completo	Si	Si	Si	Si	Xolalpan	
					Si	Si	Si	Si	Xolalpan	Vasija altamente fragmentada
No especifi	2	Femeninc	Adulto y j	Completo	Si	No	No	No	Xolalpan	Entierro saqueado
No especifi	2	Masculin	Sin identif	Restos	Si	Si	No	No	Tzacualli	Craneo y huesos largos
No especifi	1	Sin identi	Sin identif	Completo	No	No	Si	No	Tzacualli	
No especifi	1	Sin identi	Sin identif	Completo	Si	No	Si	No	Tzacualli	
Primario	1	Sin identi	Adulto	Completo	No	No	Si	No	Tzacualli	
Primario	1	Sin identi	Adulto	Completo	No	Si	No	No	Tzacualli	
No especifi	1	Sin identi	Sin identif	Restos	Si	Si	Si	Si	Xolalpan	
2 primario	10	Sin identi	Sin identif	Completo	Si	Si	Si	Si	Tlamimilolpa	
					Si				Metepec	Contexto de abandono sobre ultimo piso habitacional
Primario					Si	Si	Si	No	Miccaotli	Individuo sacrificado
Primario					Si	Si	Si	No	Miccaotli	Individuo sacrificado
Primario					Si	Si	Si	No	Miccaotli	Individuo sacrificado
Primario	1	Masculin	Adulto	Completo	Si	Si	Si	No	Miccaotli	Individuo sacrificado
Primario					Si	Si	Si	No	Miccaotli	Individuo sacrificado
Primario					Si	Si	Si	No	Miccaotli	Individuo sacrificado
Primario					Si	Si	Si	No	Miccaotli	Individuo sacrificado
Secundari					Si	Si	Si	No	Tlamimilolpa	
Secundari					Si	Si	Si	No	Tlamimilolpa	Acompañada de #38, #39 y #40
Secundari	2	Sin identi	Sin identif	Restos	Si	Si	Si	No	Tlamimilolpa	
Secundari					Si	Si	Si	No	Tlamimilolpa	
Secundari					Si	Si	Si	No	Tlamimilolpa	
Secundari	2	Sin identi	Sin identif	Restos	Si	Si	Si	No	Tlamimilolpa	
Secundari					Si	Si	Si	No	Tlamimilolpa	
Secundari	1	Sin identi	Sin identif	Completo	Si	Si	Si	Si	Tlamimilolpa	
No especifi	No especifica	Sin identi	Sin identif	Sin restos	Si	Si	No	Si	Metepec	Entierro se infiere a partir de evidencias de cremación
Primario	4	Sin identi	Sin identif	Completo	Si	Si	No	No	Tlamimilolpa	
No especifi	1	Sin identi	Adulto	Completo	si	Si	Si	Si	Xolalpan	
					Si	Si	Si	No	Tlamimilolpa	
Primario	20		Adulto	Completo					Tlamimilolpa	

Anexo 1. Hoja de cálculo con datos.

Número	Ubicación	Tipo de lugar	Sector	Barrio/Lugar	Tipo de espacio.	Entierro
1	Ofrenda 20	Cuarto		Tetitla	Privado	No
2	Entierro 1	Cuarto	1:N2W2,SW	Tetitla	Privado	Si
3	Entierro 14	Cuarto	1:N2W2	Tetitla	Privado	Si
4	Entierro 9	Templo	1:N2W2	Tetitla	Privado	Si
5	Entierro 32	Patio	1:N2W2	Tetitla	Privado	Si
6	Ofrenda 20	Cuarto		Tetitla	Privado	No
7	Ofrenda 20	Cuarto		Tetitla	Privado	No
8	Entierro 10	Templo	1:N2W2	Tetitla	Privado	Si
9	Entierro del Patio Marcador de Pelota	Patio	5:S1W2	La Ventilla A	Privado	Si
10	Cavidad en relleno	Matriz de Plataforma		Pirámide del Sol	Público	No
11	Entierro 4	Patio	N3W1	ZA Teotihuacan	Privado	Si
12	Entierro 1	Pórtico	N3W1	ZA Teotihuacan	Privado	Si
13	Entierro 11	Templo	1:N2W2	Tetitla	Privado	Si
14	Entierro 3	Cuarto	2:N4E2	Xolalpan	Privado	Si
15	Entierro 4	Plataforma	2:N4E2	Xolalpan	Privado	Si
16	Ofrenda 20	Cuarto		Tetitla	Privado	No
17	Entierro 27	Entrada al Palacio		Palacio Zacuala	Privado	Si
18	Cache 1	Cuarto		Tetitla	Privado	No
19	Entierros 13 a-b	estructura circular 4	3W:N3E4, cuadro W2S9	Barrio de los Comerciantes	Privado	Si
20	Entierro 1-2	Templo	1:N5W2	Oztoyahualco	Público	Si
21	Entierro 4	Plataforma	1:N5W2	Oztoyahualco	Público	Si
22	Entierro 5	Plataforma	1:N5W2	Oztoyahualco	Público	Si
23	Entierro 6	Plataforma	1:N5W2	Oztoyahualco	Público	Si
24	Entierro 10	Plataforma	1:N5W2	Oztoyahualco	Público	Si
25	Entierro 24	Sin datos	2:N2W2	Patios de Zacuala	Privado	Si
26	Entierros 4-5-6-8-10-11-21-22	No especificado	N1E1, esquina NW del Gran rec	La Ciudadela	Público	Si
27	Teopancaxco	Abandono	Sector SW	Teopancaxco	Privado	No
28	Entierro 2	Pirámide		Pirámide de la Luna	Público	Si
29	Entierro 2	Pirámide		Pirámide de la Luna	Público	Si
30	Entierro 2	Pirámide		Pirámide de la Luna	Público	Si
31	Entierro 2	Pirámide		Pirámide de la Luna	Público	Si
32	Entierro 2	Pirámide		Pirámide de la Luna	Público	Si
33	Entierro 2	Pirámide		Pirámide de la Luna	Público	Si
34	Entierro 2	Pirámide		Pirámide de la Luna	Público	Si
35	Entierro 2	Pirámide		Pirámide de la Luna	Público	Si
36	Sepulcro I	Plataforma de Templo	Sector SW	Templo de Quetzalcoatl	Público	Si
37	Sepulcro I	Plataforma de Templo	Sector SW	Templo de Quetzalcoatl	Público	Si
38	Sepulcro I	Plataforma de Templo	Sector SW	Templo de Quetzalcoatl	Público	Si
39	Sepulcro I	Plataforma de Templo	Sector SW	Templo de Quetzalcoatl	Público	Si
40	Sepulcro I	Plataforma de Templo	Sector SW	Templo de Quetzalcoatl	Público	Si
41	Sepulcro II	Plataforma de Templo	Sector NE	Templo de Quetzalcoatl	Público	Si
42	Sepulcro II	Plataforma de Templo	Sector NE	Templo de Quetzalcoatl	Público	Si
43	Sepulcro III	Plataforma de Templo	Sector NW	Templo de Quetzalcoatl	Público	Si
44	Entierro 2	Patio	Complejo del Templo NE	Tetitla	Privado	Si
45	Entierro 7	Altar	N:S1E1	San sebastian Xolalpa	Privado	Si
46	Entierro 14	Cuarto	1:N2W2	Tetitla	Privado	Si
47	Tumba 14	Pirámide		Templo de Quetzalcoatl	Público	Si
48	Tumba 14	Pirámide		Templo de Quetzalcoatl	Público	Si

Anexo 2. Continuación de datos.

REFERENCIAS CITADAS

Aguilar Aceves, Héctor.

2020. Vasijas Efigie y Procesos de Urbanismo en Distintos Sitios de Mesoamérica. tesis de licenciatura sin publicar, Universidad de las Américas Puebla, Puebla.

Albarrán, Arturo.

2004. Ilusiones de Movimiento de “Tláloc, el Dios de la Lluvia de Fuego”, Zacuala-Teotihuacán. *Boletín Informativo La Pintura Mural Prehispánica en México*(20):41–45.

Anzures y Bolaños, María del Carmen.

1983. *La medicina tradicional en México: proceso histórico, sincretismos y conflictos*. 1a ed. Serie antropológica ; Etnología 57. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Barba de Piña Chan, Beatriz.

1956. *Tlapacoya: Un Sitio Preclásico de Transición*. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Barber, Sarah B.

2018. Unsettled Gods: Religion and Politics in the Early Formative Soconusco. En *Religion and politics in the ancient Americas*, editado por Sarah B. Barber y Arthur A. Joyce, pp. 98–118. Routledge archaeology of the ancient Americas. Routledge, Abingdon, Oxon ; New York, NY.

Baskin, Ken.

2020. Religion as the Process Driving Social Evolution. *Social Evolution & History* 19(1):43–72.

Batres, Leopoldo.

1906. *Teotihuacan*. Fidencio S. Soria, Mexico, D.F.

Beekman, Christopher Stockard.

2005. Agency, Collectivities, and Emergence: Social Theory and Agent Based Simulations. En *Nonlinear Models for Archaeology and Anthrcpology: Continuing the Revolution*, editado por Christopher Stockard Beekman y William W. Baden, pp. 51–78. Ashgate, Aldershot, England.

Blanton, Richard E., Gary M. Feinman, Stephen A. Kowalewski, y Peter N. Peregrine.

1996. A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization. *Current Anthrcpology* 37(1):1–14.

Bracamontes, Sonia.

2002. Las Vasijas Tláloc de Teotihuacán. Tesis de licenciatura sin publicar, Universidad de las Américas Puebla, Cholula, Puebla.

Broda, Johanna.

2001. Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: Los Sacrificios de Niños. En *La montaña en el paisaje ritual*, editado por Johanna Broda, Stanisław Iwaniszewski, y Arturo Montero,

pp. 295–317. 1. ed. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades : Universidad Nacional Autónoma de México : CONACULTA : INAH, México.

Cabrera, Rubén.

2020a. La Cronología de los Murales de Atetelco. En *La Pintura Mural Prehispánica en México.*, editado por Beatriz de la Fuente y María Teresa Uriarte, Volumen I:pp. 38–42. Teotihuacán Tomo I. Catálogo. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2020b. Teopancaxco. Casa Barrios o del Alfarero. En *La Pintura Mural Prehispánica en México.*, editado por Beatriz de la Fuente y María Teresa Uriarte, Volumen I:pp. 251–258. Teotihuacán Tomo I. Catálogo. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Cabrera, Rubén, María Elena Ruiz, y Miguel A. Trinidad.

2020. Adenda 3 Murales en la Zona Arqueológica de Teotihuacan. En *La Pintura Mural Prehispánica en México.*, editado por Beatriz de la Fuente y María Teresa Uriarte, Volumen I:pp. 606–621. Teotihuacán Tomo I. Catálogo. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Cabrera, Rubén, y Carlos Serrano.

1999. Los Entierros de la Pirámide del Sol y del Templo de Quetzalcóatl, Teotihuacan. En *Prácticas funerarias en la ciudad de los dioses: los enterramientos humanos de la antigua Teotihuacan*, editado por Linda Manzanilla y Carlos Serrano Sánchez, pp. 345–397. 1. ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México, D.F.

Carballo, David M.

2016. *Urbanization and Religion in Ancient Central Mexico*. Oxford University Press, Nueva York.

Carreón, Emile.

2004. El olli en la pintura mural de Teotihuacán. *Boletín Informativo La Pintura Mural Prehispánica en México*(20):25–40.

Caso, Alfonso.

1945. *La Religión de los Aztecas*. SEP, Mexico.

Caso, Alfonso, y Ignacio Bernal.

1952. *Urnas de Oaxaca*, Vol. num. 2. Memorias del Instituto Nacional de Antropología, México.

Códice Borgia.

1976. Códice Borgia. Akadem. Druck-u. Verlagsanstalt.

Coggins, Clemency

. 1996. Creation, Religion and the Numbers at Teotihuacan and Izapa. *RES: Anthropology and Aesthetics*(29/30):17–38.

Colas, Pierre R.

2011. Writting in Space: Glottographic and Semasiographic Notation at Teotihuacan. *Ancient Mesoamerica* 22(1):13–25.

Contel, José.

2009. Los dioses de la lluvia en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana* XVI(96):20–25.

Cowgill, George L.

1997. State and Society at Teotihuacan, Mexico. *Annual Review cf Anthrcpology* 26(1):129–161. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.26.1.129>.

2003. Teotihuacán Ciudad de Misterios. *Arqueología Mexicana* XI(64):20–27.

2015. *Ancient Teotihuacan: early urbanism in Central Mexico*. Cambridge University Press, Nueva York.

Descola, Philippe.

2003. *Antrcpología de la naturaleza*. Colección Biblioteca andina de bolsillo - IFEA no 19. IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos : Lluvia Editores, Lima, Perú.

2012. Beyond Nature and Culture: Forms of Attachment. *HAU: Journal cf Ethnographic Theory* 2(1):447–471.

Dietler, Michael.

2001. Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts. En *Feasts: archaeological and ethnographic perspectives on food*,

politics, and power, editado por Michael Dietler y Brian Hayden, pp. 65–114. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

2011. Feasting and Fasting. En *The Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*, editado por Timothy Insoll, pp. 179–194. Oxford handbooks. Oxford University Press, Oxford ; New York.

Dornan, Jennifer L.

2002. Agency and Archaeology: Past, Present, and Future Directions. *Journal of Archaeological Method and Theory* 9(4):303–329.
<https://doi.org/10.1023/A:1021318432161>.

Durán, Diego.

1867. *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme.*, Vol. Tomo I. Imprenta de J.M Andrade y F. Escalante, México.

Durkheim, Émile.

1982. *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Akal, Madrid.

Feyerabend, Paul.

2017. *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. 5. Ed. Tecnos, Madrid.

Fogelin, Lars.

2008. Delegitimizing Religion: The Archaeology of Religion as...Archaeology. En *Belief in the Past: Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion*, editado por Kelley Hays-Gilpin y Davis S. Whitley, pp. 129–141. Routledge, London.

de la Fuente, Beatriz.

2020a. Patios de Zacuala. En *La Pintura Mural Prehispánica en México.*, editado por Beatriz de la Fuente y María Teresa Uriarte, Volumen I:pp. 719–737. Teotihuacán Tomo I. Catálogo. Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

2020b. Tetitla. En *La Pintura Mural Prehispánica en México.*, editado por Beatriz de la Fuente y María Teresa Uriarte, Volumen I:pp. 414–508. Teotihuacán Tomo I. Catálogo. Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

2020c. Zacuala. En *La Pintura Mural Prehispánica en México.*, editado por Beatriz de la Fuente y María Teresa Uriarte, Volumen I:pp. 523–546. Teotihuacán Tomo I. Catálogo. Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

Gadamer, Hans-Georg.

2012. *Verdad y método*. 13. Aufl. Hermeneia 7. Ediciones Sígueme, Salamanca.

García Moll, Roberto.

2020. Fundación Amparo/Museo Amparo Puebla. En *La Pintura Mural Prehispánica en México.*, editado por Beatriz de la Fuente y María Teresa Uriarte, Volumen I:pp. 811–816. Teotihuacán Tomo I. Catálogo. Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

Garibay, Ángel M.

1965. *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres Cpusculos del Siglo XVI*. Porrúa, Mexico, D.F.

Gell, Alfred.

1998. *Art and Agency An Anthrcpological Theory*. Clarendon Press, Oxford.

Glockner, Julio.

1996. *Los Volcanes Sagrados: Mitos y Rituales en el Pcpocatépetl y la Iztacíhuatl*. Grijalbo, Mexico, D.F.

Gómez, Sergio, y Julie Gazzola.

2015. Avances de la Exploración del Túne Bajo el templo de la Serpiente Emplumada en Teotihuacán. Escenificaciones Rituales y Políticas en La Ciudadela. En *El juego de pelota mesoamericano: temas eternos, nuevas aproximaciones*, editado por María Teresa Uriarte y Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 117–159. Primera edición. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

Grove, David C., y Susan D. Gillespie.

2002. Middle Formative Domestic Ritual at Chalcatzingo, Morelos. En *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, editado por Patricia Scarborough Plunket, pp. 11–19. Monograph / Cotsen Institute of Archaeology 46. Cotsen Inst. of Archaeology, Univ. of California, Los Angeles, Calif.

Headrick, Annabeth.

2007. *The Teotihuacan Trinity: The Socio-political Structure of an Ancient Mesoamerican City*. University of Texas Press, Austin.

Hirth, Kenneth, David M. Carballo, y Barbara Arroyo.

2020. Teotihuacan and the Classic-Period Mesoamerican World. En *Teotihuacan: The World beyond the City*, editado por David M. Carballo, Kenneth Hirth, y Barbara Arroyo, pp. 1–32. Dumbarton Oaks Pre-Columbian Symposia and Colloquia. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Hodder, Ian.

1985. Postprocessual Archaeology. *Advances in Archaeological Method and Theory* 8:1–29.

2016. *Studies in Human-Thing Entanglement*. Edición de autor.

Houston, Stephen, y David Stuart.

1996. Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership Among the Classic Maya. *Antiquity* 70:289–312.

Johnsen, Harald, y Bjornar Olsen.

1992. Hermeneutics and Archaeology: On the Philosophy of Contextual Archaeology. *American Antiquity* 57(3):419–436.

Joyce, Arthur A.

2009. Theorizing Urbanism in Ancient Mesoamerica. *Ancient Mesoamerica* 20:189–196.

Joyce, Arthur A., y Sarah B. Barber.

2016. Religion and Political Innovation in Ancient Mesoamerica. En *Religion and Innovation Antagonists or Partners?*, editado por Donald A. Yerxa. Bloomsbury.

Klein, Cecelia F.

1980. Who Was Tlaloc? *Journal of Latin American Lore* 6(2):155–204.

Kus, Susan.

2011. Matters of Belief: Middle-Range Theory, Religion, and the “State”. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 21(1):11–22.
<https://doi.org/10.1111/j.1551-8248.2012.01034.x>.

Laneri, Nicola.

2015. Introduction: Investigating Archaeological approaches to the Study of Religious Practices and Beliefs. En *Defining the sacred: approaches to the archaeology of religion in the Near East*, editado por Nicola Laneri, pp. 1–10. 1. ed. Oxbow Books, Oxford.

López Austin, Alfredo.

1984. *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. 2a ed. Serie antropológica / Instituto de Investigaciones Antropológicas; Etnología/historia 39. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. 1. ed. Sección de Obras de Antropología. Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México.

1998. *Los mitos del Tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*. 4. ed. Univ. Nacional Autónoma de México, Inst. de Investigaciones Antropológicas, México.

1999. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. 1. ed., 1. reimpresión. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, D.F.

2013. Ofrenda y Comunicación en la Tradición Religiosa Mesoamericana. En *De hombres y dioses*, editado por Xavier Noguez y Alfredo López Austin, pp. 187–202. 2. ed. Colección Identidad, historia. Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

Malville, J. McKim.

2016. Animism, Reciprocity and Entanglement. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 16(4):51–58.

Manzanilla, Linda.

1996. Corporate Groups and Domestic Activities at Teotihuacan. *Latin American Antiquity* 7(3):228–246.

Manzanilla, Linda.

2002a. Chapter 3. Houses and Ancestors, Altars and Relics: Mortuary Patterns at Teotihuacan, Central Mexico. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 11(1):55–65.

2002b. Living with the Ancestors and Offering to the Gods: Domestic Ritual at Teotihuacan. En *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, editado por Patricia Scarborough Plunket, pp. 43–52. Monograph / Cotsen Institute of Archaeology 46. Cotsen Inst. of Archaeology, Univ. of California, Los Angeles, Calif.

2008. La Iconografía del Poder en Teotihuacan. En *Símbolos del Poder en Mesoamérica*, editado por Guilhem Olivier, pp. 111–131. Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico.

2009. Los Túneles Bajo Teotihuacan. Construcción de un Inframundo, Justificación de un Cosmograma. Presentado en Simposio “Paisaje y Diseño Urbano: Interdependencias Conceptuales En La Ciudad Mesoamericana, Precolonial y Colonial”, pp. 297–321, Ciudad de México.

2018. Corporate Societies With Exclusionary Social Components: The Teotihuacan Metropolis. En *Rethinking Urbanization and Its Living Landscapes from the Inspiring Perspective of a Great “MAESTRO”: In Memory of Robert McC. Adams*, editado por Marcella Frangipane, Linda Manzanilla, y Robert McC Adams, pp. 211–225. Origini 12.2018–2. Gangemi editore international, Roma.

Marcus, Joyce.

2008. *Monte Albán*. 1. ed. Fideicomiso Historia de las Américas. Serie Ciudades. El Colegio de México : Fideicomiso Historia de las Américas : Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

Marcus, Joyce. 2019. Studying Figurines. *Journal of Archaeological Research* 27(1):1–47.
<https://doi.org/10.1007/s10814-018-9117-7>.

Matos Moctezma, Eduardo.

1990. *Teotihuacán, the city of the gods*. Rizzoli, New York.

2003. La arqueología de Teotihuacan. *Arqueología Mexicana* XI(64):28–35.

2009. *Teotihuacan*. Colección Historia-Fideicomiso Historia de las Américas. Serie Ciudades. Colegio de México Fideicomiso historia de las Américas Fondo de cultura económica, México.

Millon, René.

1960. The Beginnings of Teotihuacan. *American Antiquity* 26(1).

1973. *The Teotihuacán Map*. Urbanization at Teotihuacán, Mexico 1. Univ. of Texas Pr, Austin, Tex.

Millon, René, y James A. Bennyhoff.

1961. A Long Architectural Sequence at Teotihuacan. *American Antiquity* 26:516–523.

Mills, Barbara J., y T.J. Ferguson.

2008. Animate Objects: Shell trumpets and Ritual Networks in the Greater Southwest. *Journal of Archaeological Method and Theory*(15):338–361.

Montero, Arturo.

2001. Buscando a los Dioses de la Montaña: Una propuesta de Clasificación Ritual. En *La montaña en el paisaje ritual*, editado por Johanna Broda, Stanisław Iwaniszewski, y Arturo Montero, pp. 23–47. 1. ed. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades : Universidad Nacional Autónoma de México : CONACULTA : INAH, México.

Montero, Arturo.

2011. Advocaciones y Recintos Sagrados en la Montaña. En *Moradas de Tláloc: Arqueología, historia y etnografía sobre la montaña*, editado por Margarita Loera y Ch. de Esteinou, Ricardo Cabrera Aguirre, y Escuela Nacional de Antropología e Historia (México), pp. 19–44. Primera edición. Investigación/Proa. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F.

Montúfar López, Aurora.

2021. *Cfrenda para los dioses del agua: estudio de las cfrendas 102 del Templo Mayor de Tenochtitlan y de petición de lluvias de Temalacatzingo, Guerrero*. Primera edición. Colección Interdisciplinaria. Serie Logos. Secretaría de Cultura. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Morante, Rubén B.

2000. El Universo Mesoamericano. Conceptos integradores. *Desacatos*.(No. 5):31–44.

Motolinía, Toribio de Benavente.

2014. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Editado por Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado. Real Academia Española, Madrid.

Nielsen, Jesper, y Christophe Helmke.

2017. The Storm God: Lord of Rain and Ravage. En *Teotihuacan: city cf water, city cf fire*, editado por Matthew H. Robb. Fine Arts Museums of San Francisco-De Young and University of California Press, San Francisco.

2019. Crowning Rulers and Years: Interpreting the Year Sign Headress at Teotihuacan. *Ancient Mesoamerica* 31(2):1–16.

Olivier, Guilhem.

2009. Tláloc, el Antiguo Dios de la Lluvia y de la Tierra en el Centro de México. *Arqueología Mexicana* XVI(96):40–43.

Ortiz, Ponciano, y María del Carmen Rodríguez.

2006. The Sacred Hill of El Manatí: A Preliminary Discussion of the Site's Ritual Paraphernalia. En *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica*, editado por John E. Clark y Mary E. Pye, pp. 75–94. Studies in the history of art 58. Yale University Press, Washington.

Paso y Troncoso, Francisco del (editor).

1979. Relación Geográfica de Teutihuacan. En *Papeles de Nueva España, Segunda serie, Geografía y estadística: Relaciones geográficas de la Diócesis de México: manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias en Sevilla, años 1579-1582*, pp. 219–226. 1. ed. Editorial Cosmos, México.

Pasztory, Esther.

1974. The Iconography Of The Teotihuacan Tlaloc. *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*(15):1–22.

1997. *Teotihuacan: An Experiment in Living*. University of Oklahoma Press, Norman.

Pauketat, Timothy R.

2020. Introducing New Materialisms, Rethinking Ancient Urbanisms. En *New materialisms ancient urbanisms*, editado por Timothy R. Pauketat y Susan M. Alt, pp. 1–18. Routledge, Abingdon, Oxon ; New York, NY.

Plunket, Patricia, y Gabriela Uruñuela.

1998a. Preclassic Household Patterns Preserved Under Volcanic Ash at Tetimpa, Puebla, Mexico. *Latin American Antiquity* 9(4):287–309.

1998b. Donde se arman las nubes: dos mil años de culto al Popocatepetl. En *El Popocatepetl: donde se arman las nubes*, pp. 12–20. Testimonios, ritos y tradiciones. Univ. de las Américas, Puebla, Pue., México.

2008. Mountain of Sustenance, Mountain of Destruction: The Prehispanic Experience With Popocatepetl Volcano. *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 170:111–120.

2018. *Cholula*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

Rattray, Evelyn Childs.

1989. El Barrio de los Comerciantes y el Conjunto Tlamimilolpa: Un Estudio Comparativo. *Arqueología*(5):105–129.

1997. *Entierros y ofrendas en Teotihuacan: excavaciones, inventario, patrones mortuorios*.
Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Robb, Matthew H.

2007. The Spatial Logic of Zacuala, Teotihuacan. Presentado en 6th International Space
Syntax Symposium, p. 062(1)-062(15), Estambul.

Rodríguez, Luis Angel.

1959. *La Ciencia Médica de los Aztecas*. Hispano Mexicana, Mexico.

Ruíz Gallut, María E.

2003. El lenguaje Visual de Teotihuacán: Un Ejemplo de Pintura Mural en Tetitla.
Universidad Autónoma de México, Mexico.

Sahagún, Bernardino de.

2019. *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Décimoprimera edición. Porrúa,
Mexico.

Sahlins, Marshall.

2017. The Original Political Society. En *On kings*, editado por David Graeber y Marshall
Sahlins, pp. 23–64. Hau Books, Chicago, Illinois.

Sánchez, José I., y Luis A. Gonzáles.

1999. Entierros Infantiles en un Conjunto Habitacional Localizado al Sureste de la Ciudad de Teotihuacan. En *Prácticas funerarias en la ciudad de los dioses: los enterramientos humanos de la antigua Teotihuacan*, editado por Linda Manzanilla y Carlos Serrano Sánchez, pp. 399–414. 1. ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México, D.F.

Schaafsma, Polly, y Karl A. Taube.

2006. Bringing the Rain: An ideology of Rain Making in the Pueblo Southwest and Mesoamerica. En *A pre-Columbian world*, editado por Jeffrey Quilter y Mary Ellen Miller. Dumbarton Oaks Research Library & Collection : Distributed by Harvard University Press, Washington, D.C.

Sellen, Adam T.

2002. Storm-God Impersonators From Ancient Oaxaca. *Ancient Mesoamerica* 13:3–19.

2005. Catálogo de Vasijas Efigie Zapotecas.

2007. *El cielo compartido: deidades y ancestros en la vasijas efigie zapotecas*. 1. ed. Monografías / Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales 4. Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, Yucatán.

2011. Sowing the Blood With the Maize: Zapotec Effigy Vessels and Agricultural Ritual. *Ancient Mesoamerica* 22:71–89.

Sempowski, Martha Lou.

1994. Mortuary Practices at Teotihuacan. En *Mortuary practices and skeletal remains at Teotihuacan*, pp. 1–275. Urbanization at Teotihuacán, Mexico v. 3. University of Utah Press, Salt Lake City.

Serra Puche, Mari Carmen, Jesús Carlos Lazcano Arce, y Manuel de la Torre Mendoza.

2004. *Cerámica de Xochitécatl*. 1. ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Mexico, D.F.

Siebe, Claus.

2000. Age and Archaeological Implications of Xitle Volcano, Southwestern Basin of Mexico-City. *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 104:45–64.

Sillar, Bill. 2012.

Acts of God and Active Material Culture: Agency and Commitment in the Andes. En *Agency Uncovered: Archaeological Perspectives on Social Agency Power and Being Human*, editado por Andrew Gardner, pp. 154–188. 0 ed. UCL Press.

Soustelle, Jacques.

2014. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. Fondo de Cultura Económica, México.

Sugiyama, Saburo.

1998. Termination Programs and Prehispanic Looting at the Feathered Serpent Pyramid in Teotihuacan, Mexico. En *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and*

Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica, editado por Shirley Boteler-Mock, pp. 147–164. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Sugiyama, Saburo.

2004. Governance and Polity at Classic Teotihuacan. En *Mesoamerican Archaeology Theory and Practice*, editado por Julia A. Hendon y Rosemary A. Joyce, pp. 97–123. Blackwell Publishing, Malden, MA.

Sugiyama, Saburo.

2005. *Human sacrifice, militarism, and rulership: materialization of state ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*. New studies in archaeology. Cambridge University Press, Cambridge, UK ; New York.

Sugiyama, Saburo, y Rubén Cabrera

. 2017. The Ritual Deposits in the Moon Pyramid at Teotihuacan. En *Teotihuacan: city of water, city of fire*, editado por Matthew H. Robb. Fine Arts Museums of San Francisco-De Young and University of California Press, San Francisco.

Sugiyama, Saburo, y Leonardo López Luján.

2007. Dedicatory Burial/Offering Complexes at the moon Pyramid, Teotihuacan. *Ancient Mesoamerica* 18:127–146.

Taube, Karl A.

1996. The Rain Makers: The Olmec and Their Contribution to Mesoamerican Belief and Ritual. En *The Olmec world: ritual and rulership*, editado por Michael D. Coe, Princeton University, y Houston Museum of Fine Arts, pp. 83–104. Art Museum, Princeton University in association with Harry N. Abrams, Princeton, N.J. : New York.

2004. *Olmec Art at Dumbarton Oaks*. Pre-Columbian art at Dumbarton Oaks no. 2. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

2009. El dios de la lluvia olmeca. *Arqueología Mexicana* XVI(96):26–29.

Valdez, Tatiana.

2017. Imaginería, Ritualidad y Poder en la Plástica Teotihuacana: Una nueva Aproximación a los Conjuntos Icónicos. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XXXIX(111):187–241.

Verstraaten, Nienke.

2017. Interpreting Three Zapotec Cocijo Effigy Vessels From Monte Albán in Relation To Zapotec Worldview: An Analysis of Ceramic Cocijo Effigy Vessels From Tomb 104 at Monte Albán, Mexico, in Relation to Directions of the World. *Inter-Section* III:22–27.

Viesca-Treviño, Carlos, Carmen Macuil-García, Abraham Monzón-Barranco, y Jonathan Rosas-Peña.

2009. Tláloc y la Ascitis. *Revista Médica del IMSS* 47(3):251–258.

Von Winning, Hasso.

1987. *La Iconografía de Teotihuacan: los Dioses y los Signos*. 1. ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.

Walker, William H.

2008. Practice and Nonhuman Social Actors. the Afterlife Histories of Witches and Dogs in the American Southwest. En *Memory work: archaeologies of material practices*, editado por Barbara J. Mills y William H. Walker, pp. 137–157. 1st ed. School for Advanced Research advanced seminar series. School for Advanced Research Press, Santa Fe.

Wrem Anderson, Kasper, y Christophe Helmke.

2013. The Personifications of Celestial Water: The Many Guises of the Storm God in the Pantheon and Cosmology of Teotihuacan. *Contributions in New World Archaeology* 5:165–196.

Wylie, Alison.

2002. *Thinking from things: essays in the philosophy of archaeology*. University of California Press, Berkeley.

Zimmerman, Julie.

2009. Rethinking the Ramey State: Was Cahokia the Center of a Theater State? *American Antiquity* 74(2):231–254.