

# Las huellas de los hombres y los dioses: algunas notas sobre arte rupestre mesoamericano en las fuentes coloniales

Roberto Martínez González

Instituto de Investigaciones  
Históricas, UNAM

**Resumen:** El objetivo central del presente artículo es dar a conocer las breves informaciones que los documentos coloniales aportan sobre el significado y función del arte rupestre de tradición mesoamericana. Colateralmente, aprovechamos la ocasión para poner a prueba la hipótesis de que los sitios con manifestaciones parietales se hubieran considerado en la época prehispánica como entidades dotadas de agencia. La revisión de los escasos datos obtenidos sugiere una respuesta positiva, pues además de que las rocas llegaron a ser concebidas como contenedores de ciertas formas de vida, se atestiguan eventuales prácticas ofrendarias y sacrificiales en espacios ornados.

**Palabras clave:** arte rupestre, fuentes coloniales, ritualidad, agencia, Mesoamérica.

**Abstract:** The aim of this article is to review the cursory references available in colonial documents related to the meaning and function of rock art of the Mesoamerican tradition. The discussion also serves as an opportunity to test the hypothesis that in pre-Hispanic times, rock art sites might have been considered entities with agency. A review of the sparse data suggests a positive response. In addition to the fact that rocky formations came to be regarded as containers of certain forms of life, evidence of later offertory and sacrificial practices has been found at such sites.

**Keywords:** rock art, colonial sources, ritual, agency, Mesoamerica.

Lejos de considerarse como una entidad territorial rígidamente delimitada por una serie de rasgos compartidos, como planteaba Kirchhoff (1960), hoy en día suele verse a Mesoamérica como un ámbito en el que, sin cerrarse a la interacción con otras regiones, llegó a desarrollarse, por el constante contacto entre los pueblos, una particular manera de ser en el mundo. Son numerosos los estudios que demuestran la existencia de cierta continuidad entre sus sistemas de pensamiento, y los enfoques regionales —con comparaciones tanto al interior como al exterior de la macroregión— han sido un fértil campo para la construcción de modelos analíticos (López Austin, 1994; Martínez González, 2011; Olivier y Martínez, 2015).

Tales investigaciones recurren habitualmente a muy variadas clases de materiales —documentos antiguos, códices, piezas arqueológicas, etc.—, pero, a no ser que se trate de investigaciones sobre el tema, todavía es raro que los especialistas tomen en consideración la enorme cantidad de datos que al día de hoy ha producido el estudio de las manifestaciones gráfico-rupestres.<sup>1</sup> Pareciera, incluso, que, frente a

las sofisticadas imágenes que se presentan en los sitios monumentales, los motivos que se observan en el arte parietal simplemente corresponden a un orden diferente.

cerca de cien tesis dedicadas al tema en las bibliotecas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Constantemente, publicaciones como *Arqueología*, *Rupestreweb* e *International Newsletter on Rock Art*, suelen presentar investigaciones en torno a las pinturas y grabados de nuestro país. Vale decir, además, que cerca de un tercio de los expedientes del archivo de la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) contienen información relativa a manifestaciones rupestres. Nótese, sin embargo, la escasa presencia de esta clase de estudios en publicaciones de mayor amplitud disciplinaria. En sus más de cien años de existencia, el *Journal de la Société des Américanistes* ha ofrecido un solo trabajo sobre arte rupestre mesoamericano; 12 en los 50 años en *Anales de Antropología* y dos en la última década en *Cuicuilco*. Lo que a nuestro parecer sucede es que, como en la mayoría de los casos sólo se publican monografías sobre pinturas y grabados de yacimientos o zonas específicos, tiende a prevalecer un desconocimiento de obras previas.

Esta situación se hace particularmente evidente en *Arte rupestre en México*, de Casado y Mirambell (2006), pues, aun tratándose de presentar un panorama general, no se logró compilar más que una variopinta antología en la que diversos autores esbozaron las cualidades más destacadas de regiones sumamente específicas. Más recientemente, *Arqueología Mexicana* consagró un número especial a *El arte rupestre en México* (Casado, 2015) con resultados similares. Otros esfuerzos no muy fructíferos por establecer un panorama general pueden verse en *Peintures Rupestres Préhispaniques au Mexique* de Cera (1977) y *El arte rupestre en México: guía para su estudio, conservación e interpretación* de Rodríguez Mota (2016).

<sup>1</sup> Aparentemente, el tiempo en que el arte rupestre mesoamericano era universalmente ignorado ya ha quedado atrás, pues, si a mediados del siglo xx, Pedro Bosch-Gimpera (1964: 29-45) apenas podía escribir una treintena de páginas sobre las plásticas parietales del Nuevo Mundo, hoy se encuentran

Y es que, aunque el arte rupestre ha demostrado ser un muy fértil campo para la generación y discusión de nuevas corrientes interpretativas, aún es poco lo que hemos podido averiguar sobre la manera en que las poblaciones de nuestra zona de estudio lo pudieron concebir.<sup>2</sup> Así, con la intención de paliar este importante hueco de información, en el presente trabajo recurriremos a los muy escasos datos contenidos en las fuentes coloniales para proporcionar algunos indicios de lo que la plástica parietal pudo haber significado para las poblaciones de Mesoamérica y sus inmediaciones.

Haciendo eco a lo planteado en un par de investigaciones recientes (Vigliani, 2016; Lozada, 2017), comenzaremos por mostrar que, más que ser vistos como simples objetos inanimados, los afloramientos pétreos eran, al menos ocasionalmente, tratados como entes pasados o vigentes, con los que era posible interactuar por medios rituales.<sup>3</sup> Al respecto, mediante la “contrastación” de las evidencias disponibles proponemos, a continuación, que la creación rupestre tenía la intención de introducir identidades individuales o colectivas en los espacios ocupados, y que, gracias a la práctica ofrendaria-sacrificial, se solía recurrir a tales clases de lugares para comunicarse con entidades habitualmente inaccesibles. Cerraremos, para concluir, discutiendo algunas de las interrogantes que se desprenden de la lectura del presente artículo.

## Las huellas de los dioses

Varios testimonios muestran, para empezar, que desde la perspectiva mesoamericana, las formaciones pétreas no siempre eran tratadas como simples objetos inanimados. Cuenta De la Serna (2003: 102) que, en opinión de los indígenas del siglo xvii, habían tenido lugar dos diferentes creaciones: una primera, en la que “los hombres se transmutaron en animales, Sol, Luna y estrellas, atribuyéndoles almas racionales, lo mismo que las piedras; y una segunda, en la que los hombres, que habían sido animales y piedras, serían convertidos en hombres por los dioses”. La idea de que los seres de

épocas anteriores hubieran terminado convertidos en rocas también se encuentra presente en los mitos de otros pueblos y regiones. Esto es lo que supuestamente sucedió tanto al dios Sipakna como a los primeros animales en el *Popol Vuh* (Craveri, 2013: 47, ff. 10v; 166, f. 40v), a los toltecas tras la caída de Tula según distintas fuentes del centro de México (Sahagún: 1950-1982, III: 23; 1999, III: 200; *Leyenda de los soles*, 1945: 120; Kingsborough, 1964-1967: lám. XII), a Itzpapálotl luego de ser flechada y cremada (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945: 123-124), y a algunos nobles tlaxcaltecas después de la muerte (Mendieta, 1945: 105). Aun entre los otomíes contemporáneos de Querétaro e Hidalgo, así como entre los mixes de Oaxaca, subsiste la identificación de piedras específicas con ancestros y deidades de otros tiempos (Viramontes, 2001; Sánchez, 2001: 449; Miller, 1956: 34).<sup>4</sup>

Las piedras, sin embargo, no necesariamente parecen haber sido vistas como simples testigos del pasado pues, sabemos que, al menos, cuando se trataba de minerales valiosos, solía decirse que tenían aliento —*ihiyotl*, en náhuatl, una de las entidades anímicas identificadas por López Austin (1996: I, 212, 258; Martínez, 2006)— y que éste hacía que, a su alrededor, brotara hierba fresca (Sahagún, 1950-1982, XI: 221, 222). En la “Relación de Tilantongo” se decía de Ya ji Mañe, la esposa del mítico gobernante mixteco Ya co Cuuñi, que “nacío de una piedra que se abrió” (Acuña, 1984, II: 244).<sup>5</sup> Más aun, conocemos la historia de un macizo que, habiendo sido seleccionado para la confección de un monumento, se niega a ser desplazado; las cuerdas con las que se le arrastra se rompen, le trasladan y vuelve a aparecer en su sitio original (Durán, 1995, I: 553-558; Alvarado, 1997: 433). Al final, la piedra se explica: “—¿Que me pensais lleuar? Pues no me e de rrodar para yr a donde me queréis lleuar” (Alvarado, 1997: 433; Batalla, 2009: fol. 84r, 106), y el gobernante ordena que se le aplaque con cantos, danzas y ofrendas varias: “Mandó Monteçuma que fuesen todos los sacerdotes del templo y llevasen sus encensarios y cantidad de papel y copal y muchas pelotillas de ulle y muchas codornices, y juntamente mandó fuesen los cantores de los templos para que baylasen y cantasen delante de la piedra” (Durán, 1995, I: 553).<sup>6</sup> Tanto los guatemaltecos del siglo xvii como los nahuas contemporáneos de Puebla y Milpa Alta contemplan la posibilidad de que algunas formaciones rocosas funjan como doble *nahualli* de ciertas personas y que,

2 En la actualidad son bien conocidos los escritos con propuestas arqueoastronómicas (Hers y Flores, 2013; Rétiz, 2014), que se apoyan en la arqueología del paisaje (Berrojalbiz, 2012; Fournier y Vigliani, 2007; Lozada, 2009), la analogía etnográfica o etnohistórica (Martínez, Morett y Viñas, 2008; Mateos, 2011), la semiótica (Dominguez, 2009; Olmos, 2010), la estética (Mendiola, 2008) y la neuropsicología (Viramontes, 2005: 87-88; Faugère, 2012; Bech, 2018: 270-371).

3 Los trabajos mencionados en este párrafo se inspiran en la hoy conocida como “antropología ontologista”, una corriente franco-brasileña que, *grosso modo*, plantea el abandono de la búsqueda de significados en favor del entendimiento de las relaciones que los diferentes “existentes” mantienen entre sí (para mayores precisiones véanse Wagner, 1981; Viveiros, 2002; Descola, 2005). La incursión en esta clase de perspectivas no es exclusiva de nuestra zona de estudio, consúltese a Jones (2017) para una discusión más amplia sobre el ontologismo en el arte rupestre.

4 Conocemos también un mito huave en el que un *especialista ritual* persigue y combate al Sap Lüm, un monstruo antropófago que termina por convertirse en piedra (Mestres, 2000: 76-77).

5 Coincidentemente, un mito purépecha contemporáneo cuenta sobre una imagen de Cristo que apareció al momento en que se abrió una gran roca (Villar, 2000: 28-29).

6 En la versión de Durán (1995, I: 555-556), la piedra habla y da aviso de la futura llegada de los españoles.

por consiguiente, estén dotadas de la misma esencia vital que los humanos a quienes corresponden (Fuentes y Guzmán, 1882, II: 44-45; Chamoux, 1989: 305; Madsen, 1960: 199-200).<sup>7</sup>

Fueran vistas como entes o vestigios, nuestros documentos dan cuenta del recurrente interés por reconocer la presencia divina en ciertas piedras que no necesariamente hubieron de ser modificadas por el ser humano. Así, cuando se relata el establecimiento de la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, se nos dice que los uacúsecha hicieron el siguiente hallazgo:

Yendo siguiendo el agua, no había camino, que estaba todo cerrado con árboles y con encinas muy grandes, y estaba todo oscuro y hecho monte [...] hallaron allí los dichos peñascos llamados *petázequa* que quiere decir asiento de *cu* [templo]. Y está allí un alto, y subieron allí y llegaron a aquel lugar y estaban allí encima unas piedras alzadas como ídolos por labrar, y dijeron: —Ciertamente, aquí es, aquí dicen los dioses, que éstos son los dioses de los chichimecas, y aquí se llama Pazquaro donde está este asiento. Mirad que esta piedra es la que se debe llamar Zirita cheregue y ésta Vacúsecha, que su hermano mayor, y ésta Tingárata y ésta Mivequa ajeva. Pues mirad que son cuatro estos dioses (Alcalá citado en Espejel y Villalpando, 2008: fol. 72v).

La “Relación de las minas de Tasco” señala que los indios “adoraban [a] una piedra que ponían, o hallaban bien puesta” (Acuña, 1985-1986, II: 126). Sobre la misma zona, Ruiz de Alarcón (1987: 134) reportó que “suele auer en estos montones de piedra, y en los portillos y encrucijadas de los caminos algunos ydolos o piedras que tienen semejança de rostros, y a estos va enderezado el intento del que ofrenda pretendiendo que les sea favorable la deidad que creen reside allí”. En Actopan, Veracruz, se registró el culto a unas formaciones pétreas conocidas como “los *mamandis*, que quiere decir ‘los queridos’ [...] Dichos ídolos son unas piedras que están dentro de dicha cueva que tiene forma de gente”.<sup>8</sup> En la “Relación de Santiago Lapaguía, Miahuatlan” se menciona una cueva, de nombre Yego Chibilaa, en la que “había una pila que hicieron los antiguos; el dijecillo o ídolo era un chorro de agua [...] en un lugar que le dicen el Potrero hay una cueva donde tenían ocultos unas piedras redondas en las que adoraban” (Esparza, 1994: 194). El reconocimiento de figuras divinas en las superficies pétreas también se

observa en la documentación del siglo XIX pues, hablando de las manchas calcáreas que se observan en las cuevas de Guatemala, Morelet (1857: 135) advirtió que “la imaginación de los indígenas les transforma de buena gana en santos y madones”. También entre los mayas peninsulares, los nahuas de Morelos, los purépechas de la cuenca de Pátzcuaro y los rarámuri se ha registrado e identificado formaciones rocosas con huellas dejadas en tiempos míticos (Dubernard, 1982: 216; Boccara, 1983: 29; Roth y Roskamp, 2004; Fujigaki, 2015: 292).

De sobra conocida es aquella historia en la que, al momento de su partida de Tula, Quetzalcóatl dejó su impronta sobre la roca como testimonio de su futuro retorno (Sahagún, 1950-1982, III: 34-35; 1999, III: 202; Alva, 1952, I: 21; II: 24). Lo llamativo en la versión de la “Relación de Citlaltomahua y Anenecuilco” es que las huellas no sólo evocan un evento pasado, al mismo tiempo parecen abrir la posibilidad de que la entidad se manifieste en aquello que le representa:

Este demonio [Quetzalcóatl] se les aparecía en figura de sierpe con plumas verdes cubierta [...] Dicen los viejos que, por unas lozas y peñas donde subió, se ven y parecen hoy día las pisadas y señales que hizo con los pies, y la concavidad donde [la sierpe] estuvo echada. Y que, por tiempos, lo v[e]ían estar en figura de persona, y se mudaba de una sierra en otra. Y subió por otras peñas a lo alto de rodillas y, por donde subió, se dice q[ue] hoy día se parecen las señales en el d[ic]ho peñasco, y, en donde estuvo asentado, está hecha una concavidad. Y, por donde subió arrastrando un bordón, se parece una canaleja en la dicha peña. Y, en todo este tiempo q[ue] en las d[ic]has sierras se aparecía en una forma y otra, daba grandes silbos y aullidos q[ue] ponían grande espanto. Y que, desde ha cierto tiempo, se transformó en piedra, y el día de hoy está allí un ídolo de piedra del altor de medio estado a manera de persona, sentado con un bordón en la mano, todo de piedra [...] Dicen ansimismo los indios viejos q[ue] al presente hay que, antes q[ue] los españoles viniesen, el Demonio que se revestía en este ídolo de piedra daba muy grandes voces y aullidos de día y de noche [...]. Y, con la llegada de los españoles, cesaron luego y no lo oyeron más (Acuña, 1985, I: 136).

Algo parecido se reporta sobre una peña de Tuzamapa, hoy Puebla: “Las adoraciones y ritos que tenían éstos eran ir a un peñasco grande que está apegado con el puf[e]ljo, llamado Tlalocp[e]tl, que quiere decir en la lengua castellana ‘sierra y peñasco grande de los dioses’ [en realidad, ‘cerro Tlaloc’], y allí se les aparecía el Demonio y les hablaba, y le ofrecían en sacrificio, matando indios” (Acuña, 1985: 391). Ideas semejantes parecen asimismo pervivir entre los actuales pobladores de la zona de Texcoco, pues ahí se suele

<sup>7</sup> En el ámbito mesoamericano, el término *nahualli* remite a la idea de que la existencia personal, al menos en algunos casos, se encuentra desdoblada en más de un cuerpo: uno humano y diurno, que ocupa las zonas urbanas, y otro preferentemente animal y nocturno, que se ubica en zonas silvestres y espacios míticos. El vínculo entre ambos es tan estrecho que, a menudo, suele considerarse la codependencia de sus caracteres y destinos (Martínez, 2011).

<sup>8</sup> AGN, Inquisición, 674.27, El Señor fiscal de este Santo Oficio contra José Lozano, de casta loba, por idolatría, Actopan, 1710.

decir que Nezahualcóyotl, la deidad local del agua, existe simultáneamente en un agujero y una piedra (Lorente, 2012: 68, 69). Lo mismo sucede con la llamada Piedra del Toro, de Caránguirio, Michoacán. Es una formación rocosa, aparentemente inanimada, a la que se atribuyen tanto la capacidad de llamar al ganado como la de propiciar su reproducción (Martínez *et al.*, 2010: 151) (figura 1).

Lo que se advierte, en síntesis, es que más que tratarse de simples materias inertes, las formaciones pétreas en la época de contacto fueron descritas como algo parecido a cuerpos pues no sólo se dice que éstas se encontraban dotadas de un “alma” semejante a la humana, también se menciona a personas que devinieron en piedras como las piedras de las que emanaron personas. Entre las rocas, sin embargo, algunas, por sus formas caprichosas, se destacan por revelar la presencia divina que, aunque se mantiene latente por lo regular, llega a activarse en circunstancias particulares. Diríamos así que la piedra, según nuestros datos, hubo de ser pensada como una modalidad de la existencia de ciertas clases de seres, ya sea porque se transforman en ella, porque comparten con ella su esencia —como en el caso de los nahuales-pétreos— o simplemente porque entraron en contacto con ellas al dejar su impronta.

## Las huellas de los hombres

Así como los dioses en el tiempo mítico dejan sus huellas sobre las formaciones naturales, los grupos humanos, según nuestras fuentes, producen motivos gráfico-rupestres para dejar constancia de su paso por un nuevo territorio. Al respecto, Chimalpahin (1998, memorial 149, fols. 46v-47v) cuenta que “había allá [arriba] una roca, sobre la cual [los chichimecas migrantes] dibujaron una vestimenta de papel, labrando la roca con pedernales; de allí [tomaron] el nombre

que dieron a su ciudad, la cual hasta el día de hoy se llama Amaquemecan Chalco”. En el mismo sentido, se habla de un *teomama* —sacerdote y cargador de la deidad— llamado Totlilteuctli, que “llegó acá preguntando: —¿Dónde queda la cañada de agua? Fue a ver el sitio [llamado] Amáxac; allí dibujó un cuchillo de pedernal y dijo: —No he venido aquí [para quedarme]. Después fue a ver el sitio [llamado] Tlaxicuauhtla; allí dibujó un bezote como los bezotes de caracol” (Chimalpahin, 1998, quinta relación, 355, fols. 135r-136r). Lo mismo pudo haber sucedido con la tortuga grabada en Teoyoc, “Lugar de la deidad-tortuga” (Sahagún, 1950-1982, XII: 65), y el águila, el jaguar y el lobo de Quauhquiyauc, “Puerta del águila” (Sahagún, 1950-1982, XII: 65).

Incluso, en otras ocasiones, el arte rupestre parece haber estado directamente relacionado con actos fundacionales. Esto sucede con aquellos chichimecas que reconocieron el lugar en que habrían de morar por la presencia de una serpiente blanca enroscada en un monte, según la “Relación de Coatepec”: “Y los dichos tres caciques y su gente, para su conmemoración, hicieron y labraron una culebra de piedra semejante a la que habían hallado [...] La cual parece hoy en día a un lado del d[ic]ho cerro” (Acuña, 1985: I, 133). Lo mismo ocurre en la “Relación de Meztitlan”: “Dicen q[ue] el nombre de Meztitlan tuvo su origen en una luna pintada q[ue] está en un cerro altísimo y agudo, y, por la parte del norte, está de peña tajada. Y en la misma peña, está pintada una luna, y un escudo con cinco pintas a manera de dados, q[ue] parece cosa imposible q[ue] hombre humano, ni con ningún artificio, pudiese hacer aq[ue]lla pintura (Acuña, 1985: II, 61).

El vínculo entre arte rupestre y territorio parece haberse preservado mucho después de la época de contacto. En 1869, un pleito de tierras en zona triqui reveló el uso como lindero de rocas con motivos gráficos. El testimonio reza así:

La piedra que sus testigos han señalado por lindero en el centro de Pueblo Nuevo en la identificación que se hizo por el juzgado, tiene ya constituido el nombre de Piedra de Letras, las cuales no se pueden traducir ni pintar porque sólo consisten en unas figuras cuadradas sin perfección, y como el juzgado se ha propuesto, pertenecen a jeroglíficos de la antigüedad (García, 1973: 287; López Bárcenas, 2010: 85).

En pleno siglo **xxi**, encontramos que los habitantes de Uricho y Arócutin, Michoacán, continúan reconociendo dos macizos rocosos con grabados, conocidos como Piedra Corona y Piedra Bonete, como marcadores de límites territoriales (Martínez *et al.*, 2010: 148). Algo semejante sucede con el glifo de guajolote que se ubica en las inmediaciones del cementerio del pueblo

Cualidades	Regiones en las que se atestiguan				
	Centro	Área maya	Oaxaca	Occidente	Pueblos contemporáneos
Producto de la presencia sobre la tierra de seres antropomorfos de otros tiempos	x	x			x
Poseen cualidades vitales y/o de ellas se generan entes de forma humana	x		x		x
Manifiesta volición e intencionalidad	x	x			x
En ellas se reconoce la presencia divina y son objeto de culto	x		x	x	x

**Fig. 1** Cualidades de las rocas descritas en las fuentes coloniales.

mixteco de Tototepec, Guerrero. La diferencia, en este caso, es que, en lugar de marcar la frontera entre dos comunidades humanas, el arte rupestre aquí se usa para distinguir entre el espacio de los vivos y el de los muertos (Villela, 1997: 228).

Lo que se plasma en otros casos parece estar más bien ligado a la presencia de personajes específicos en un espacio determinado. Esto es, al menos, lo que se deduce de una descripción temprana del arte rupestre de la sierra de Amoltepeque, Oaxaca, en la “Relación de Tezacualco y Amoltepeque”: “Hay una concavidad del tamaño de una gran portada y, en lo alto de ella, están tres manos esculpidas, coloradas, y ansimismo cuatro o cinco letras que parecen griegas. Dicen los naturales que, antiguamente, pasó por allí un hombre, y les predicó y dejó allí aquellas señales” (Acuña, 1985: 149). Es esta misma lógica la que parece haberse seguido en los retratos que los gobernantes mexica y texcocanos mandaron hacer en los cerros de Chapultepec y Oaxtepec, e Iztancamac y Tetzcotzincó, pues se dice explícitamente que el objetivo era “dexar su memoria y figura para siempre [...] para que sus descendientes viesan su retrato y hubiese eterna memoria de él” (Durán, 1995, I: 70, 174, 299, 351, 449, 558; Alvarado, 1997: 191-192, 239; Batalla, 2009: f. 84r 106; Alva, 1952, I: 418, 497; II: 211). Al menos, para el caso de Nezahualcōyōtl se nos explica que junto a su retrato también se encontraban “esculpidas las cosas más memorables que hizo” (Alva, 1952, II: 210-211). Se describen así, en sus baños, tanto sus escudos como los de las poblaciones que antecedieron su linaje:

[Estaban] esculpidas sus armas que eran una casa que estaba ardiendo en llamas y deshaciéndose; otra que estaba muy ennoblecida de edificios, y en medio de las dos un pie de venado, estaba en él una piedra preciosa, y salían del pie unos penachos de plumas preciosas; y asimismo una cueva, y en ella un brazo asido de un arco con unas flechas, y como un hombre armado con su morrión y orejeras, cozelete, y dos tigres á los lados de cuya boca salían agua y fuego, y por la orla doce cabezas de reyes y señores, y otras cosas [...] Y de allí se repartía esta agua en dos partes, que la una iba cercando y rodeando el bosque por la parte del Norte, y la otra por la del Sur [También en Tetzcotzincó estaba] en una peña esculpido el nombre y escudo de armas de la ciudad de Tolan, que fué cabecera del imperio de los tultecas; y por el lado izquierdo que caía hacia la parte del Sur estaba la otra alberca, y en la peña esculpido el escudo de armas y nombre de la ciudad de Tenayocan que fué la cabecera del imperio de los chichimecas (Alva, 1952, II: 210-211).<sup>9</sup>

Una de nuestras fuentes sugiere que, como sucedía con las huellas divinas en las formaciones naturales, los motivos rupestres eran vistos algunas veces como algo más que una grafía inanimada. Al menos esto es lo que se deduce de lo dicho en la “Relación de Poncitlan y Cuiseo del Río” sobre un poblado llamado Mazatlan: “Sus antepasados hallaron una piedra labrada como figura y hechura de venado, y gritaba como venado pequeño” (Acuña, 1988: 221). El carácter animado de los macisos con grafías se hace mucho más evidente, sin embargo, en aquel episodio, narrado por Pérez de Ribas (1985, I: 119), sobre un indígena cahíta del siglo xvii que se niega a tocar una roca por temor a fallecer en el acto.

El padre que había comenzado a doctrinar a los Guasaves volvía en compañía de algunos españoles para la villa y reparó que un indio que caminaba delante, dejando el camino, se entró por una senda del monte; siguiólo el padre y vio que iba a parar a una piedra a modo de pirámide, con ciertas figuras, aunque toscas, esculpidas en ella, y les estaba haciendo algunas demostraciones de reverencia. Mandó el padre que derribase aquella piedra, que ni tenía sentido ni le podía ayudar en nada, declarándole el engaño de aquella idolatría o superstición. El indio respondió que no se atrevía por no morir al punto. El padre con los españoles que le acompañaban echaron mano de la piedra y, aunque pesada, era de más de vara de largo, la llevaron a la plaza de la villa, donde ultrajándola la arrastraron y pisaron para desengañar al indio [...]. Algunos de los naturales que se hallaban presentes hicieron grandes extremos de su despecho por el caso, pronosticando enfermedades y muertes en castigo de este desacato a su piedra, y en particular, que aquella noche verían una tempestad y huracán de vientos que derribaría las casas e iglesia, pues habían arruinado al que a ellos les daba los buenos temporales y prósperos sucesos en la guerra. Y añadieron después que el demonio les daba algunas respuestas en aquella piedra.

Es posible que también los huicholes contemporáneos concedan agencia a ciertos motivos rupestres, pues en un mito de origen, el tigre, al ser derrotado, se vuelve fuego y su memoria queda en un grabado: “Primero lo flechó Paritsika, pero no pudo, el tigre se comió las flechas y brincó a Haixuripa; estando ahí Xurawe Temai lo flechó y cayó con todo y peñasco. Ellos grabaron en ese peñasco, cómo hacía y cómo decía, y ahí se convirtió y ya no fue *tuwe*, tigre, ya apareció el fuego” (Fresán, 2016: 161).

Los testimonios acerca de las actividades desarrolladas en los espacios con arte parietal también sugieren la evocación o presencia de entidades sobrenaturales. Así, refiriéndose a una cueva de Ixcatlan, se dice en la “Relación de Ixcatlan, Quiotepec y Tecomahuaca” que “en la bóveda della, [hay] pintados

<sup>9</sup> Otro documento se limita a señalar que el gobernador indígena de Tezcoco “fué a la sierra que se dice Tezcucingo, en la cual había muchas figuras de ídolos esculpidas en las peñas” (González Obregón, 2009: 54).

muchos despojos: macanas, dardos, flechas, arcos y capacetes como los usaban, a manera de cabezas de patos, y huesos y calavernas. Y dicen que, yendo allí a hacer sus areitos, ofrecían allí algodón” (Acuña, 1984: 228). Igual finalidad debió haber tenido la imagen divina de Teloloapan, pues según se narra en la “Relación de Ichcateupan”, ahí los chontales “adoraban al demonio q[ue] le llamaban Huitzilopochtli, q[ue] le tenían pintado en una piedra” (Acuña, 1985-1986, I: 324). Lo mismo sucede con el dios Macuili Achiotl, al “q[ue] le tenían pintado en unas piedras en figura de mujer” (Acuña, 1985-1986, I: 305), y con Nenepiltata-pach Tecuhtli, “que le tenían pintado en piedras [...] en figura de persona” (Acuña, 1985-1986, I: 310).

Ruiz de Alarcón, por su parte, recogió valiosísima información en torno al uso ritual que se daba a aquellas oquedades artificiales que hoy llamamos *cupules* o cazoletas. Se dice que el penitente “se sacrificaua en derramando su sangre, para lo qual llebaua un punçon hecho de vna rajita de caña agudo, y con el se picaua las orejas en las partes donde las mugeres se ponen los sarzillos, hasta derramar mucha sangre, y hechavala en unos vasitos que hazian en las piedras a modo de saleros” (Ruiz de Alarcón, 1987: 140).<sup>10</sup> La asociación entre ofrenda-sacrificio y arte rupestre también fue registrada en la zona mixteca. En un proceso judicial en Malinaltepec se da cuenta del “hallazgo [en una cueva] de un ídolo, dos velas, un poco de copal y una piedra con un diseño cuadrangular parecido al de un tablero de ajedrez” (Tavárez, 2012: 202). Lo mismo se observa en una de las indagaciones que los tribunales eclesiásticos emprendieron entre los otomíes de la Sierra de Puebla en la segunda mitad del siglo XVII:

[Sobre esto, un tal Juan Coatl] había reportado la existencia de una cueva llena de valiosas ofrendas que habían sido colocadas allí “desde tiempos antiguos” [...] El acusado habría participado en la adoración de un ser sobrenatural femenino conocido como Soapile [...] representado por una efigie femenina oculta en una cueva [...] Soapile era una manifestación de la Malinche, el volcán que domina el paisaje del sur de Tlaxcala; de acuerdo a Coatl, los habitantes de ocho pueblos circunvecinos iban a presentar sus respetos a la cueva de Soapile, llevando ofrendas de acuerdo a su edad y estado civil [...] Para

<sup>10</sup> Algo parecido ya había sido registrado en la descripción de Copán que ofrece la carta del licenciado Palacio. Delante de unos “ídolos”, “había una piedra que tenía hecha una piletta con su sumidero, donde degollaban [a] los sacrificados y corría la sangre. También tenían sendas cazoletas do sacrificaban con sus sahumeros” (Acuña, 1982: 286). Lo más interesante es que, en este mismo testimonio, se sugiere que las imágenes descritas no siempre eran vistas como simples representaciones, sino que, al menos eventualmente, éstas podían estar dotadas de agencia: “[hay] una piedra grandísima en figura de águila, y hecho en su pecho un cuadro de largo de una vara, y en él ciertas letras que no se sabe qué sea [...] Está otra piedra en figura de gigante. Dicen los indios que era la guarda de aquel santuario” (Acuña, 1982: 285).

la pascua de Navidad aportaban también piezas para el ropaje de la imagen de Soapile [...] La cueva asimismo albergaba cuatro pinturas: una representaba a Soapile, otra a un indígena con un báculo, otra a cuatro serpientes y una última que mostraba a una serpiente enroscada. Se afirmó que Coatl poseía un texto que usaba para impartir nombres calendáricos a los niños de la localidad (Tavárez, 2012: 291-292).

Más interesante aún resulta la descripción que ofrece Jacinto de la Serna de una figura ligada a la ritualidad de los graniceros del Valle de Toluca:

[Según el autor, la mezcla de elementos ‘paganos’ y cristianos] se verifica con vna pintura de vn Idolo, que se halló en el oratorio de vno destos conjuradores [de la lluvia], cuya pintura original pondré luego, y en relacion es como aqui referiré. Es vn idolo formado de la mitad de vn aguila, y la mitad de un Tigre: la figura del aguila á la mano derecha, y la del Tigre á la izquierda, en medio del pecho de ambos la figura del SSmo. Sacramento, encima vna cruz con su vanderilla á el modo de la de S. Iuan Baptista, en la parte inferior en medio de las piernas del aguila, y del Tigre vn carnero pendiente al modo, que se pinta vn tuson, la pierna, y pie del aguila estribaba sobre vnas piedras, y la del Tigre sobre vn libro, que por la interpretacion de la invocacion, son las horas de Ntra. Sra. La mano del Tigre tenia vna acha, y vnos como cordeles en ella. Era hecha esta figura el año de 1587, con vna invocacion á el pie en lengua mexicana (De la Serna, 2003: 25-26).<sup>11</sup>

El testimonio de una india llamada Mónica Angélica, en el ya citado proceso de Actopan, Veracruz, también da cuenta de la realización de ofrendas ligadas a la manipulación de los recursos pluviales en las mismas oquedades naturales en las que se adivinaba la presencia divina en las rocas:

[La declarante confesó que] habrá como tres años poco más o menos que ella en compañía de otras tres personas fueron a las cuevas de los *mamandis* [...] a ofrecerles sacrificios [...] Y en el suelo hay otra piedra grande enterrada que tocándola con otra piedra suena a modo de *teponaztle* o instrumento músico, y porque decían los indios que aquella cueva con dichos ídolos era de donde salían las nubes para llover e iban a pedir allí el agua y a ofrecer a los ídolos sacrificios de ropa, incienso, comida, chocolate y cera [...] Y que el dicho Lázaro hizo lo mismo, sahumó, dio el chocolate a los ídolos y después la bebió, tocó la piedra, hicieron oraciones de rodillas con mucho silencio

<sup>11</sup> Los informantes de Sahagún (1950-1982: XII, 110) mencionan una insignia militar que recuerda la imagen descrita “mitad águila, mitad jaguar”. Los mismos motivos aparecen también, en un contexto colonial, en el sitio de Ngunxuni, Tezoquipan, Hidalgo (Hers, Vite y Valdovinos, 2015: 55).

[...] Y habiendo salido de la cueva y viendo que llovía se fueron y volvieron clamando e incensando las nubes [...] Creyendo que los ídolos le habían enviado el agua.<sup>12</sup>

La producción de arte rupestre ligado a la ritualidad continuó durante el periodo virreinal, lo cual se atestigua en aquellos sitios prehispánicos en los que posteriormente se introdujeron cruces, así como en los yacimientos con iconografía plenamente cristiana, por ejemplo, los sitios de Ngunxuni y Nimacú, Hidalgo (Hers, Vite y Valdovinos, 2015: 48, 55; Hernández, Lerma y López, 2015: 260); Arroyo Seco, Guanajuato (Viramontes, 2015: 72-73), y la Ba'cuana, Oaxaca (Berrojalbiz, 2015: 339-359). Tenemos igualmente noticia de lugares con grafías parietales en los que se han realizado ceremonias en tiempos modernos. Es el caso de las danzas nocturnas que se llevaban a cabo en El Tecolote, Guanajuato, durante la segunda mitad del siglo xx (Crespo, 1981: 2, citado en Viramontes, 2015: 79-80); las visitas a la Ba'cuana, Oaxaca, durante la ceremonia de la Santa Cruz (Berrojalbiz, 2015: 351), y la visita al sitio Caránguirio, Michoacán, durante la ceremonia del Fuego Nuevo purépecha en 2015 (Consejo de la Ceremonia de Kurhíkuaeri K'uínchekua de Urícho, 2015) (figura 2).

Lo que muestran nuestras fuentes es que la producción de grafías parietales hubo de servir, en primer lugar, para transformar los espacios en territorios pues, al plasmarse motivos sobre la roca, se llegaron a inscribir el nombre de los asentamientos, los eventos fundacionales y los límites de la ocupación de un grupo. Los retratos de gobernantes sobre la roca, en segundo lugar, parecen haber tenido una función semejante ya que, al perpetuarse la memoria de su existencia y sus actos, se dota de profundidad histórica a la geografía. Las evidencias son demasiado débiles como para confirmar el carácter animado de las grafías rupestres, pero nuestros únicos datos al respecto disponibles sugieren que, al menos alguna vez, esto llegó a suceder; las reiteradas menciones de prácticas rituales en sitios de esta índole, por su parte, muestran que dotadas o no de agencia, existieron motivos pictóricos en las rocas que, por medio de ofrendas y sacrificios, hubieron de fungir como vías de comunicación con seres habitualmente inaccesibles.

## A manera de cierre

Aun cuando los argumentos aquí expuestos parezcan apoyar la hipótesis de la existencia de sitios rupestres dotados de agencia, ello no implica que dicha propuesta

<sup>12</sup> AGN, Inquisición, 674.27, El Señor fiscal de este Santo Oficio contra José Lozano, de casta loba, por idolatría, Actopan, 1710. Dicho testimonio, por supuesto, resulta por demás estimulante para los estudios de arqueoaústica en oquedades naturales con ocupación prehispánica.

pueda ser extensible a toda clase de contextos parietales. Ninguno de los redactores de nuestras fuentes tenía un interés particular por el arte en roca: no hubo una colección metódica de datos y las pocas informaciones disponibles sobre el tema fueron recabadas con una intención muy diferente a la simple documentación. Muchos de los escritos consultados fueron redactados en el contexto de la “persecución de idolatrías” y, por lo tanto, resulta comprensible que hoy dispongamos de más detalles sobre el ámbito de las creencias y rituales que sobre cualquier otro tópico. Dicho en breve, lejos de reflejar la realidad prehispánica en toda su complejidad, la información aportada por nuestras fuentes se encuentra sesgada por los objetivos que perseguían sus creadores; nuestros textos reflejan cierta realidad y no la realidad en su totalidad.

Aclarado lo anterior, no nos resta más que plantear algunas de los principales problemas que se desprenden de nuestra exposición. Sabemos por las fuentes que, al menos, algunas piedras eran vistas como depositarias de la agencia de seres de otros tiempos, que a los mesoamericanos les interesaba reconocer estas presencias y que en los espacios donde tales manifestaciones se encontraban se llevaban a cabo ritos ofrendario-sacrificiales. Por desgracia, ignoramos si era justamente sobre estas superficies que se elegía practicar motivos de deidades. Si ése fuera el caso, habríamos de pensar que, más que tratarse de un proceso plenamente creativo, el artista simplemente se hubiera concretado a explicitar plásticamente aquello que se deduce por indicios. Hemos visto que en otros casos, lo que hacen los humanos es inscribir atributos identitarios en los espacios ocupados, pero desconocemos si los sitios con esta clase de manifestaciones también tendían a volverse lugares de culto. El caso de los retratos de gobernantes es aún más interesante pues, ante la posibilidad de que éstos se divinizaran tras la muerte (Durán, 1995, I: 454; Sahagún, 1950-1982, X: 192; Torquemada, 1975-1979, IV: 125-126; Kingsborough, 1964-1967: lám. 5), cabe preguntarse si no pudieran también convertirse en objeto de culto

Cualidades	Regiones en las que se atestiguan				
	Centro	Oaxaca	Occidente	Noroeste	Pueblos contemporáneos
Expresan la memoria de eventos o individuos relevantes	X	X			X
Manifiestan volición e intencionalidad			X	X	X
Son objeto de prácticas ofrendario-sacrificiales	X	X			X

Fig. 2 Cualidades del arte rupestre descritas en las fuentes coloniales.

—recuérdese que hoy se considera a Nezahualcóyotl como deidad de la lluvia en la zona de Texcoco—. Ésas son, a nuestro parecer, las preguntas que deberían guiar una futura investigación.

## Archivos

### Archivo General de la Nación (AGN)

Inquisición, 674.27, El Señor fiscal de este Santo Oficio contra José Lozano, de casta loba, por idolatría, Actopan, 1710.

## Bibliografía

### Acuña, René (ed.)

- 1982 *Relaciones geográficas del siglo xvi: Guatemala*. México, IIA-UNAM.
- 1984 *Relaciones geográficas del siglo xvi: Antequera*, 2 vols. México, IIA-UNAM.
- 1985 *Relaciones geográficas del siglo xvi: Tlaxcala*. México, IIA-UNAM.
- 1985-1986 *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*. México, IIA-UNAM.
- 1988 *Relaciones geográficas del siglo xvi: Nueva Galicia*. México, IIA-UNAM.

### Alva Ixtlilxóchitl, Fernando

1952 *Obras históricas*, 2 vols. México, Editora Nacional.

### Alvarado Tezozómoc, Hernando

1997 *Crónica mexicana*. Madrid, Historia (Crónicas de América, 16).

### Anales de Cuauhtitlan

1945 En *Códice Chimalpopoca* (pp.1-68). México, IIH-UNAM.

### Batalla Rosado, Juan José

2009 El libro escrito europeo del *Códice Tudela* o *Códice del Museo de América*. *Itinerarios*, 9: 83-115.

### Bech, Julio Amador

2018 *Símbolos de la lluvia y la abundancia en el arte rupestre del desierto de Sonora. Lineamientos generales para la interpretación del arte rupestre y estudio de caso*. México, ENAH-INAH.

### Berrojalbiz, Fernando

- 2012 Arte rupestre y paisaje simbólico mesoamericano en el norte de Durango. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 28 (89): 135-181.
- 2015 La Ba'cuana, Istmo de Tehuantepec: el encuentro de dos tradiciones en un lugar

sagrado. En Fernando Berrojalbiz (ed.), *La vitalidad de las voces indígenas. Arte rupestre del contacto y en sociedades coloniales* (pp. 329-362). México, IIE-UNAM.

### Bocara, Michel

1983 Mythe et pratique sociale: le cheval qui sauta le cenote. *Journal de la Société des Américanistes*, 69: 29-43.

### Bosch-Gimpera, Pedro

1964 El arte rupestre de América. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, 1 (1): 29-43.

### Casado López, Pilar (ed.)

2015 El arte rupestre en México. *Arqueología Mexicana*, núm. esp. 61.

### \_\_\_\_\_ (comp.), y Lorena Mirambell Silva (coord.)

2006 *El arte rupestre en México. Ensayos 1990-2004*. México, INAH.

### Cera, Claire

1977 *Peintures Rupestres Préhispaniques au Mexique*. Tesis de maestría. Paris, Université de Paris I, Panthéon-Sorbone.

### Chamoux, Marie Noëlle

1989 La notion nahua d'individu: un aspect du *tonalli* dans la région de Huachinango, Puebla. En Dominique Michelet (eds.), *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan* (pp. 303-310). México, INAH-Conaculta/CEMCA.

### Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin,

### Domingo de San Francisco Antón Muñón

1998 *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. México, Conaculta.

### Códice Chimalpopoca

1945 México, IIH-UNAM.

### Consejo de la Ceremonia de Kurhíkuaeri

### K'uínchekua de Urícho, Michoacán

2015 33 Kurhíkuaeri K'uínchekua. Programa actividades del día principal (1 de febrero de 2015). Recuperado de: <<http://www.purepecha.mx/threads/5948-33-Kurh%C3%ADkuaeri-K-u%C3%ADnchekua-Programa-actividades-d%C3%ADa-principal-Ur%C3%ADcho-Michoac%C3%A1n-01-Febrero-2015?styleid=2>>, consultada el 23 de marzo de 2018.

**Craveri, Michela E. (traducción, notas gramaticales y vocabulario)**

2013 Popol Vuh. *Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*. México, IIF-UNAM.

**Descola, Philippe**

2005 *Par-delà nature et culture*. París, Gallimard.

**Domínguez, Martín Cuitzeo**

2009 "Las Manitas" Rock Art Site in Cañada De Cisneros, Tepetzotlán, Mexico: An Analysis Using Visual Semiotic Tools. *American Indian Rock Art*, 35: 161-170.

**Dubernard, Juan**

1982 ¿Quetzalcóatl en Amatlán (Morelos)? *Estudios de Cultura Náhuatl*, 15: 209-217.

**Durán, Diego**

1995 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*. México, Conaculta.

**Esparza, Manuel (ed.)**

1994 *Relaciones geográficas de Oaxaca, 1777-1778*. México, CIESAS/Instituto Oaxaqueño de Cultura.

**Espejel, Claudia (comp.), y Carlos Alberto**

**Villalpando (desarrollo)**

2008 *Relación de Michoacán. Instrumentos de consulta*. Zamora, El Colegio de Michoacán/ Universidad Indígena Intercultural de Michoacán/Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies. Recuperado de: <<http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/default.asp>>.

**Faugère, Brigitte**

2012 Imágenes de guerreros en el arte rupestre del norte de Michoacán. Una aproximación a los ritos de los cazadores recolectores del Posclásico. En Françoise Fauconnier y Serge Lemaître (eds.), *Rock Art in the Americas: Mythology, Cosmogony and Rituals. Proceedings of the 2nd REEA Conference Ritual Americas: Configurations and recombining of the ritual devices and behaviors in the New World in historical and contemporary societies*. Louvaine-la-Neuve (Belgium) April 2-5, 2008 (pp. 73-88). Oxford, Archaeopress (BAR International Series 2448).

**Fournier, Patricia, y Silvina Vigliani**

2007 Pintura rupestre epiclásica en la región de Tula: una aproximación desde la arqueología del paisaje. En Manuel Alberto Morales

Damián (coord.), *Estudios sobre representaciones rupestres en Hidalgo* (pp. 9-44). Pachuca, UAEH.

**Fresán, Mariana**

2016 *Susurros de la montaña. Antropología de la experiencia*. México, Samsara/Conaculta.

**Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de**

1882 *Historia de Guatemala ó recordación florida*, t. I. Madrid, Luis Navarro Editor.

**Fujigaki Lares, José Alejandro**

2015 La disolución de la muerte y el sacrificio: contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas. Tesis de doctorado en antropología. IIA-FFYL-UNAM, México.

**García Alcaraz, Agustín**

1973 *Tinujuei: los triquis de Copala*. México, Comisión del Río Balsas-SRH.

**González Obregón, Luis (ed.)**

2009 *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzaco*. México, Congreso Internacional de Americanistas/Secretaría de Cultura del Gobierno del Distrito Federal.

**Hernández Ortega, Nicté, Félix Alejandro Lerma**

**Rodríguez, y Raúl Manuel López Bajonero**

2015 Espacios sagrados en el Mezquital: juego de espejos entre arte rupestre y arquitectura en tiempos del contacto. En Fernando Berrojalbiz (ed.), *La vitalidad de las voces indígenas: arte rupestre del contacto y en sociedades coloniales* (pp. 253-274). México, IIE-UNAM.

**Hers, Marie-Areti, y Daniel Flores**

2013 Bajo el signo del astro solar: migración, astronomía y arte rupestre en la Sierra Madre Occidental, México. *Revista Digital Universitaria*, 14 (6): 1-15.

**\_\_\_\_\_, Alfonso Vite, y Vanya Valdovinos**

2015 Arte rupestre: identidad y dominio territorial en tiempos coloniales. En Fernando Berrojalbiz (ed.), *La vitalidad de las voces indígenas: arte rupestre del contacto y en sociedades coloniales* (pp. 37-64). México, IIE-UNAM.

**Jones, Andrew Meirion**

2017 Rock Art and Ontology. *Annual Review of Anthropology*, 46: 167-181.

**Kingsborough, lord.**

1964-1967 *Antigüedades de México, vol. III: Códice Vaticano 3738, Códice Laud, Códice de Bolonia o Códice Cospi, Códice Bindobonensis y Códice Humboldt*. José Corona Núñez (estudio e interpretación). México, SHCP. Recuperado de: <[https://www.vialibri.net/cgi-bin/clip.php?refer=books&book\\_id=13135344&act=add](https://www.vialibri.net/cgi-bin/clip.php?refer=books&book_id=13135344&act=add)>, consultada el 6 de septiembre de 2019.

**Kirchhoff, Paul**

1960 *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, México, suplemento de la revista *Tlatoani*.

**Leyenda de los Soles**

1945 En *Códice Chimalpopoca* (pp. 119-128). México, IIH-UNAM.

**López Austin, Alfredo**

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE.  
1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, IIA-UNAM.

**López Bárcenas, Francisco**

2010 *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*. México, UAM.

**Lorente, David**

2012 Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica. *Revista Española de Antropología Americana*, 42 (1): 63-90.

**Lozada Toledo, Josué**

2009 Paisaje y gráfica rupestre de alto riesgo entre los zoques de Chiapas. En Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo y Héctor Mejía (eds.), *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008* (pp. 1316-1327). Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología (versión digital).  
2017 El arte rupestre y la temporalidad del paisaje en Laguna Mensabak y Laguna Pethá, Chiapas. Tesis de doctorado en arqueología. ENAH, México.

**Madsen, William**

1960 *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*. Westport, Greenwood Press.

**Martínez González, Roberto**

2006 El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. *Cuicuilco*, 13 (38): 177-200.  
2011 *El nahualismo*. México, IIH-IIA-UNAM.

**\_\_\_\_\_ , Luis Morett, y Ramón Viñas**

2008 El Abrigo Tláloc: análisis e interpretación de un conjunto rupestre destinado al dios de la lluvia y la agricultura (Ticumán, México). *Espacio, Tiempo y Forma, I: Prehistoria y Arqueología*: 209-220.

**\_\_\_\_\_ , Aída Castilleja, Carlos Barona,**

**Ileana Cruz, Arturo Oliveros, Jorge Espinosa, Rocío de la Maza, Edgar Moreno, Aarón Romero, y Laura Sanjuan**  
2010 Caránguirio. Primeras aproximaciones a una estación rupestre de la cuenca de Pátzcuaro, Michoacán. *Arqueología*, 44: 136-158.

**Mateos Ortega, Elena**

2011 Arte rupestre en el Popocatepetl. El abrigo de Texcalpintado. Tesis de maestría en historia. FFYL-IIH- UNAM, México.

**Mendieta, fray Gerónimo de**

1945 *Historia eclesiástica indiana*. México, Salvador Chávez Hayhoe.

**Mendiola Galván, Francisco**

2008 Espacio, territorialidad simbólica. Casos y problemática de la arqueología en el norte de México. *Nósis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 17 (33): 13-83.

**Mestres, Albert**

2000 *El conte de la llacuna: mites i llegendes dels indis huave*. Barcelona, Empúries.

**Miller, Walter**

1956 *Cuentos mixes*. México, INI.

**Morelet, Arthur**

1857 *Voyage dans l'Amérique Centrale. L'île de Cuba et le Yucatan*. Paris, Guide et J. Baudry, Libraires-Editeurs.

**Olivier, Guilhem, y Roberto Martínez**

2015 Translating Gods: Tohil and Curicaueri in Mesoamerican Polytheism in the Popol Vuh and the Relación de Michoacán. *Ancient Mesoamérica*, 26: 347-369.

**Olmos Curiel, Alejandro Gregorio**

2010 Los petrograbados de Tzintzuntzan, Michoacán: un sistema de comunicación gráfica. Tesis de maestría en arqueología. El Colegio de Michoacán, La Piedad.

**Pérez de Ribas, Andrés**

1985 *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Provincia de Nueva España*. Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora.

**Rétiz García, Mario**

2014 Avances y perspectivas de la arqueoastronomía en Michoacán. En Claudia Espejel Carbajal (ed.), *La investigación arqueológica en Michoacán. Avances, problemas y perspectivas* (pp. 351-366). Zamora, El Colegio de Michoacán.

**Rodríguez Mota, Francisco Manuel**

2016 *El arte rupestre en México: guía para su estudio, conservación e interpretación*. México, Primer Círculo.

**Roth, Andrew, y Hans Roskamp**

2004 El paisaje prehispánico y la tradición oral en la Meseta Purhépecha. En Efraín Cárdenas (ed.), *Tradiciones arqueológicas* (pp. 35-53). Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

**Ruiz de Alarcón, Hernando**

1987 Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre naturales de esta Nueva España. En Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada* (pp. 121-223). México, INI/FCE.

**Sahagún, fray Bernardino de**

1950-1982 *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*. Santa Fe, School of American Research/The University of Utah.  
1999 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, Porrúa.

**Sánchez Vázquez, Sergio**

2001 La Santa Cruz: culto a los cerros en la región otomí Actopan-Ixmiquilpan. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual* (pp. 441-453), México, UNAM/INAH-Conaculta/BUAP.

**Serna, Jacinto de la**

2003 *Manual de ministros de indios*. Recuperado de: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf>>, consultada el 6 de mayo de 2013.

**Tavárez Bermúdez, David**

2012 *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disci-*

*plina y disidencia en el México colonial*. Oaxaca, UABIO/UAM-Iztapalapa/CIESAS/El Colegio de Michoacán.

**Torquemada, fray Juan de**

1975-1979 *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. México, IIH-UNAM.

**Vigliani, Silvia**

2016 La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, 50 (1): 24-48.

**Villar Morgan, Karla Katihusca**

2000 Ch'anantirakwa: un caso de tradición oral purépecha. Tesis de licenciatura en antropología social. ENAH, México.

**Villela, Samuel L.**

1997 Vientos, nubes, lluvias, arcoíris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de La Montaña de Guerrero. En Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (coords.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México* (vol. II, pp. 225-236). Quito, Abya-Yala.

**Viramontes Anzures, Carlos**

2001 El Pinal del Zamorano en la cosmovisión de los chichimecas y otomíes de Querétaro. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual* (pp. 455-473). México, UNAM/INAH-Conaculta/BUAP.  
2005 *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*. México, INAH.  
2015 La persistencia de una tradición milenaria: el arte rupestre de la época colonial en el semidesierto de Guanajuato y Querétaro. En Fernando Berrojalbiz (ed.), *La vitalidad de las voces indígenas: arte rupestre del contacto y en sociedades coloniales* (pp. 65-82). México, IIE-UNAM.

**Viveiros de Castro, Eduardo**

2002 Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. En Eduardo Viveiros de Castro, *A incostância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 347-399). São Paulo, Cosac & Naify.

**Wagner, Roy**

1981 *The Invention of Culture*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press.