

Tomás Villa Córdoba\*

## La cueva y sus reflejos: los *tezcacuitlapilli* de la Pirámide del Sol

Durante más de treinta y cinco años, desde su descubrimiento por un acto fortuito en 1971, los espejos localizados en algún punto dentro de la cueva bajo la pirámide del Sol, fueron multicitados a partir de las escasísimas fuentes sobre su existencia en la bibliografía arqueológica. La cueva y su contenido se cubrían de un halo de misterio con cada referencia, mientras su paradero continuaba en el enigma más absoluto. Otra serie de circunstancias, igual de fortuitas, estarían implicadas en su redescubrimiento, el hecho es, que los análisis y la recopilación de información de la investigación sobre estos particulares materiales corrió a mi cargo, y se convirtió en una tesis de licenciatura con el nombre de “Los *tezcacuitlapilli* de la Pirámide del Sol”, presentada en la ENAH en diciembre de 2009. El presente artículo se nutre de algunas de las ideas y contenidos realizados para la mencionada investigación, pero se estructura con una serie de nuevas propuestas. En él, pretendo particularizar sobre un caso, el del espejo que por sus notables bajo-relieves designé con el nombre de “monstruo del glifo XI”, cuyas características y particularidades lo hacen un caso único entre los espejos conocidos, el motivo de este disco de pizarra tiene frecuentes e insospechadas representaciones en la pintura y el bajorrelieve de Teotihuacán, de tal manera que éstas y otras cualidades permitan entender sus condiciones y hacer una serie de asociaciones con referentes sociales entre los espejos de la colección y sobre todo con la cueva de la pirámide del Sol.

For more than thirty-five years, since its accidental discovery in 1971, the mirrors found in the cave under the Sun Pyramid [at Teotihuacan] were cited in extremely occasional sources in the literature mentioning their existence. The cave and its contents were surrounded by an aura of mystery, while their whereabouts continued to be an absolute enigma. Another series of equally fortuitous circumstances surrounded their rediscovery. The analysis and compilation of information dealing with research on these specific materials became the focus of my undergraduate thesis (“The *Tezcacuitlapilli* from the Sun Pyramid”) at the ENAH in December 2009. This article is based on some of the ideas and contents of this thesis, but restructured with a new series of proposals. Specific attention focuses on the mirror bearing bas-relief designs referred to as the “Xi-glyph monster,” whose characteristics and features make it unique among known mirrors. The motif on this slate disk often and surprisingly appears in painting and relief sculpture at Teotihuacan. These and other qualities make it possible to understand its conditions and to offer a new series of associations of social significance connecting the mirrors in the collection and the cave under the Sun Pyramid.

### Espejos y representaciones

Existen diferentes tipos de espejo prehispánico, y sólo uno de ellos corresponde al denominado *tezcacuitlapilli* en las fuentes nahuas: el que portaban prominentemente grupos de guerreros como parte de su ajuar, y por ello es necesario considerar otras clases de espejos, de diferentes tamaños y formas, con distintos tipos de superficies reflejantes y soportes diversos, todos ellos relacionados con

\* Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH.

numerosos aspectos de la vida social del mundo antiguo.

El que sin duda resulta más conocido es el *tezcacuitlapilli*, del cual en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina (1992) se precisa para la voz *tezcatl*: espejo para mirarse en él, siendo voces asociadas las de *tezcatepito* (espejo pequeño), *tezcatlauitl* (almagre fino), *tezcatontli* o espejo pequeño, asociando a esta palabra *tezca* el color negro, la negrura, como en *tezcauahitli* (bledos o cenizos negros).

Por *cuitlapilli* el mismo nahuatlaco entiende cola o rabo de animal o ave, de donde se viene *cuitlapilayacochoa-ni*, colear de perro u otro animal. El uso deriva en una expresión a manera de difrasismo: *cuitlapilli atlapalli*, gente menuda, vasallos o macehuales. Así, *cuitlapilli* es cola de animal y *atlapalli* es ala de ave, hoja de árbol o de hierba y, por extensión, lo último y más menudo de la población.

De esta manera los *tezcacuitlapilli* son los espejos que se usan en la cola o donde iría una cola; es decir, en la parte baja de la espalda, donde se une con la cadera, y se encuentra asociado a los guerreros, extendiéndose su uso por grandes regiones de Mesoamérica.

Durante el periodo Clásico los *tezcacuitlapilli* tenían dos caras útiles: en una se colocaba la luna del espejo, formada por teselas de un material reflejante (considero que el más común era pirita) en obra de mosaico; la otra, en contadas ocasiones se engalanaba con ricas tallas en bajorrelieve. De acuerdo con sus representaciones, el implemento disponía de un resplandor que ceñía el borde del mismo y estaba compuesto, por lo que parece ser obra de plumaria o piel, y de él podían salir colas de felinos o cánidos.

Las representaciones y análisis de algunas fibras localizadas en los puntos de sujeción (Villa 2009b) dejan ver que éstos se suspenden de la cintura de sus portadores mediante un sistema de cordeles (de algodón) que se unen al cinturón o *maxtle*, que en muchos casos terminaba con flecos almenados y, lo que es más importante, con una banda decorada con el motivo de Chevron asociada a la guerra.

En las representaciones, sus portadores usan el cacle de talonera, bandas de barbillas bajo las ro-

dillas y atributos asociados a la guerra y el sacerdote (Villa, 2009a), entre ellos el escudo flexible, el *atlatl* y la bolsa para copal, que se encuentran de manera diferente en la representación de dentro y fuera de Teotihuacán. Variantes más tardías (los *tezcacuitlapilli* toltequizados) involucrarían la presencia de un resplandor de madera trabajado con mosaico de piedras finas, y la notable reducción del tamaño del espejo.

En Teotihuacán existe una multitud de elementos identificados como *tezcacuitlapilli* en los siguientes espacios: en Atetelco el Patio blanco, Conjunto del Sol, el Gran Conjunto (fig. 1), las plataformas 14-15-15a, Teopanxco en cuarto 1, Tetitla, Tepantitla, Tlacuilapaxco, un mural de la Colección Christensen y Zacuala.

En el grupo se halla una serie de personajes que portan el distintivo como parte de sus atributos del vestido; estos personajes generalmente aparecen en secuencias de posturas que marcan su movimiento dentro de los espacios pictóricos, de tal suerte que se les han definido como personajes en procesión. El segundo grupo, aunque



Fig. 1 Personaje de un mural del gran conjunto, porta un *tezcacuitlapilli* con motivo de tapón o boquilla.

minoritario, se encuentra compuesto por imágenes en otros contextos. En ellas se ocupa al *tezcacuitlapilli* como un índice o marcador y generalmente son utilizadas para la expresión de cualidades o de ideas complejas en los conjuntos o escenas.

Taube (1992) anota la existencia de espejos de muchas formas que aparecen como parte de la indumentaria de personajes en Teotihuacán, a lo que se debe agregar que también existen otros tipos de espejos; yo les llamo “de dos manos”, y son grandes obras de mosaico montadas en soportes especiales y mostrados en figurillas mayas de estilo teotihuacano, así como en buena cantidad de vasos mayas pintados.

Muchas de las escenas donde aparecen espejos en los vasos pintados y fotografiados por Kerr se asocian a acontecimientos palaciegos o habitaciones donde aparece una plataforma o un trono, y sus personajes asemejan funcionarios de muy alto rango, con una serie de ayudantes o criados que hablan o le presentan el espejo con ceremonia.

Los personajes principales aparecen con pintura corporal o colocándose ungüentos con grandes adornos, y frecuentemente con ropajes que incluyen pieles de felino, en actitud de fumar y recibiendo u otorgando cuencos con sustancias difíciles de identificar, y son prácticamente los únicos que observan el espejo. Los espejos también forman parte de las escenas como un símbolo bajo el trono junto con bultos y atados, grandes recipientes o cajetes y de manera recurrente, vasos de paredes rectas y con tapa de influencia teotihuacana.

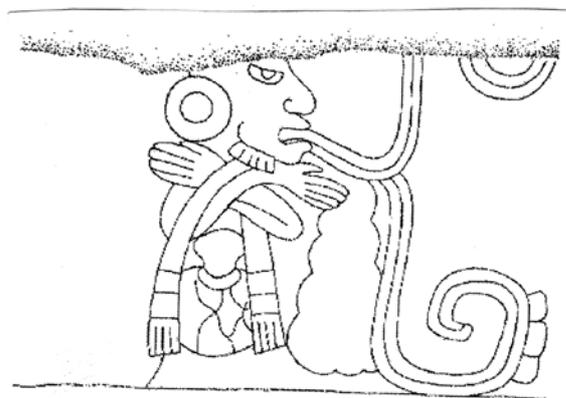
Entre algunos grupos mayas “el dios Kauil está relacionado con el inframundo y puede ser el equivalente maya del Tezcatlipoca del altiplano mexicano. La antorcha ardiente de madera de ocote que sobresale de su frente convertida en el jeroglífico T617 quizá sea un complemento fonético del mismo espejo que indique que ese objeto está hecho del negro vidrio volcánico llamado obsidiana; porque en la mayoría de las lenguas mayas los términos para antorcha y obsidiana son homófonos “ (Rivera Dorado, 1999: 69).

De acuerdo con el mismo autor, la asociación de los espejos y los gobernantes entre los mayas se establece en dos niveles: el primero de ellos se

refiere a que incluso después de la Conquista el gobernante era llamado *espejo del pueblo* (*ibidem*: 73); el segundo es epigráfico y se da entre la imagen del padre en el hijo por medio del espejo, para asociar a ambos con la entronización de los señores mayas. “Por eso las ceremonias a las que aluden las inscripciones jeroglíficas de Palenque y otros lugares pueden hacer mención del nombramiento ritual en calidad de sucesores, hijos herederos, de los descendientes del monarca; es decir, con la expresión que el espejo describe se indica la transmisión del poder” (*ibidem*: 81). Esta asociación entre los antepasados y el espejo, también se encuentra en los murales teotihuacanos de Tetitla, conocidos como “Los ancianos” (murales 1-5, del cuarto 7 de Tetitla) (fig. 2)

Aunque los murales mencionados presentan faltantes en las partes altas de todas las figuras, se encuentran en bastante buen estado y en ellos se representa una serie de nueve personajes, por cuyos rasgos han sido asociados con ancianos. Cuatro de ellos ven a la derecha, cuatro a la izquierda, y el del centro mira de frente hacia el cuarto 7, por el vano de la puerta principal.

Los rasgos faciales sobresalientes son los ojos amarillos, las bocas delgadas y entreabiertas con escasos dientes y sin labios; tienen la tez verde, y en el personaje central se aprecian tres manchas rojas en cada mejilla. Los brazos delgados están cruzados sobre lo que sería el pecho, con las manos abiertas y los pulgares hacia arriba; se aprecia también un misterioso elemento amarillo y polilobulado, que surge de la mano y en la figura cen-



● Fig. 2 Mural de los ancianos (fragmento).

tral se encuentra a la izquierda. Carecen de otros rasgos corporales, como si flotaran sobre el fondo rojo de la escena general. Cada uno porta un largo lienzo de bordes ribeteados que caen a los lados de uno de los brazos, y se engalanan con grandes orejeras circulares o muestran algunos restos de peinado crespo. El personaje central porta un elaborado tocado del que caen dos bandas de tela de ribetes decorados con triángulos alternados en amarillo y rojo (Chevron) (Cabrera, 2002) y también collares de grandes cuentas globulares.

Otro elemento importante es que de las bocas desdentadas de los personajes emergen grandes vírgulas dobles con bastones, y en el personaje central aparecen en ambos lados de la cara. Asociadas a los personajes, y a espaldas de cada uno de ellos, se encuentran grandes figuras amarillas y blancas identificadas como conchas, más numerosas en el personaje central.

Mención aparte merecen los discos amarillos y de superficie segmentada que muestran un dibujo en forma de “T” en la parte superior, identificados como carapachos de tortuga o vasijas globulares (De la Fuente, 1995, I: 28) y ubicados justo por debajo de cada uno de los ancianos. Sin embargo, bajo otra óptica bien pueden representar la superficie de los espejos de pirita asociada a dicho elemento en forma de “T” que aparecen en numerosas imágenes de la pintura mural teotihuacana.

Cada uno de estos personajes cuenta con características que los asocian a otro mundo: los rasgos faciales de ancianos podrían asociarlos con personajes vivos; sin embargo, la tez verde con puntos rojos los relaciona con la putrefacción, mientras el pelo crespo —y sobre todo el amarillo en los ojos entreabiertos— recuerda al de la pirita empleada en muchas máscaras de braseros ceremoniales. A todo ello se pueden asociar las grandes conchas como imágenes de la inmortalidad.

Los utensilios representados bajo cada uno de los personajes flotantes pueden ser interpretados como espejos, por la presencia del elemento en forma de T y la superficie craquelada y amarilla de componente, condiciones que los relacionan con otras representaciones de los *tezcacuitlapilli*.

La asociación ancianos-muertos que podemos definir como antepasado, así como el espejo de

pirita y los ojos amarillos, permiten establecer la propuesta de que estos objetos permitían establecer un vínculo con los antepasados o con deidades específicas que toman la forma de los nueve ancianos —número asociado a deidades nocturnas—. Es así como los personajes parecen representar a los antepasados, a quienes puede consultarse mediante el prodigio de la pulida y segmentada luna del espejo. Queda claro que estos implementos juegan un papel importantísimo entre las representaciones del poder para las cúpulas políticas y militares, y por ello fue un atributo compartido por muchos pueblos mesoamericanos.

## Espejos de agua

La práctica de diagnosticar y pronosticar mediante el uso de espejos de agua representó una constante durante el pasado colonial en cuanto al procedimiento: se recurría entonces a recipientes con agua para observar fenómenos de reflexión y/o de inmersión, actividades donde el uso de conjuros hacía posible y complementaba el quehacer del médico o zahorí (Aguirre Beltrán, 1987: 190). Estas fórmulas mágicas solían incluir el uso de la voz directa de espejo, tal vez como elementos simbólicos o como referencias a este tipo de implementos usados en el pasado, en lugar de —o junto con— recipientes con agua.

El uso de espejos de agua para la identificación y diagnóstico de enfermedades, así como el hecho de que fueran utilizados como instrumento contra las artes mágicas, permiten considerarlo como una herramienta que hace las veces de portal orientado a entender las relaciones con el mundo de la salud, observando ya sea el pasado y/o el estado actual del paciente.

Ruiz de Alarcón establece una continuidad en el uso de importantes prácticas como la adivinación por el uso de maíz lanzado en recipientes con agua (Ruiz de Alarcón, 1988: 170), al igual que sortilegios y conjuros como el de las manos, en el cual se menciona reiteradamente este tipo de objetos: “Socorre que ya es tiempo, tú el espiritado, nueve veces golpeado y nueve veces estregado entre las manos, verde espiritado, madre y

padre mío, hijo de la vía láctea, mi madre conejo boca arriba, que eres resplandeciente, espejo que está humeando: advierto que ninguno falte a su obligación, ninguno rezongando resista” (*ibidem*: 156). O al invocar al fuego en el conjuro para echar suertes, se utilizan metáforas referentes a las manos, y cuando parece que ya se está preparado para empezar el sortilegio se incluye la palabra *tonahualtezcauh*, la cual se traduce como espejo de encantos, como si éste fuera el depositario de la acción de conjuro y medio por el cual se obtendrá la solución al enigma presentado (*ibidem*: 164). El mismo autor añade:

[...] A las tales curanderas llaman tetonaltique, que quiere decir: las que toman el hado o la fortuna a su juzgar.

[...] Luego que son llamadas para el dicho efecto, haciendo grandes demostraciones por la enfermedad del niño, para el conocimiento de la enfermedad y su causa, usan de uno de dos remedios, el uno es común, que es el sortilegio de las manos o del maíz en seco o en agua [...]

El segundo modo es otro mayor embuste, porque para lo dicho conocimiento ponen un vaso hondo con agua en el suelo y sobre él ponen el niño para juzgar según lo que pareciere en el agua, a las que usan de este segundo modo las llaman atlantlachixque, que quiere decir zahoríes que conocen el secreto por mirar o mirándolo en el agua, y para el dicho efecto conjuran el agua diciendo: “Ea ya, ven, mi madre piedra preciosa, o la de las naguas y huipil de piedras preciosas, la de las naguas y huipil verde, la blanca mujer. Veamosle a este cuitado niño si padece por haberle desamparado su estrella, su hado o su fortuna”.

Con esto ponen al niño sobre el agua, y si en ella ven el rostro del niño oscuro, como cubierto con alguna sombra, juzgan por cierta la contrariedad y ausencia de su hado y fortuna; y si en el agua aparece el rostro del niño claro, dicen que el niño no está malo o que el achaque es muy ligero, que sanará sin cura, o sólo lo sahúma (*ibidem*: 176).

La relación de los espejos y la práctica adivinatoria es amplia y documentada, y mediante ella se puede revelar pasados ocultos o descubrir acontecimientos venideros con la plena libertad que plan-

tea la voluntad de quien realiza los actos rituales y dispone de los implementos necesarios y la capacidad para utilizarlos. El propio Cortés, a sabiendas de tan persistente actitud de los mexicanos, al descubrir un supuesto complot en su viaje a Honduras — y que terminaría por costarle la vida a Cuauhtémoc —, utilizó a su favor tal debilidad:

[...] Ellos quedan de tal manera espantados, porque nunca han sabido de quién lo supe, que no creo se tornaran a resolver, porque creen que lo supe por algún arte, y así piensan que ninguna cosa me puede esconder. Porque como han visto que para acertar aquel camino muchas veces sacaba una carta de marear y una aguja, han dicho a muchos españoles que por allí lo saqué, y aun a mí me han dicho algunos de ellos para que conozca sus buenas intenciones, que me rogaban mucho mirase el espejo y la carta, y que allí vería como ellos me tenían buena voluntad, pues por allí sabía todas las cosas [...] (Cortés, 1963: 263)

Es importante definir aquí las prácticas de adivinación como mecanismo utilizado para conocer claves sobre el futuro y la profecía que involucra la intención divina de revelar a personajes específicos parte del porvenir. Puedo decir entonces que la profecía y la adivinación, estrategias diferentes por el fin y los interesados en ellas, son prácticas asociadas al espejo como ente comunicante y límite de mundos.

El uso de estos poderes de reflexión del agua — mediante el empleo de escudillas con el líquido — ha sido mencionado en fuentes escritas de la época colonial, en las que se evidencian sus hondas raíces prehispánicas: “4.- Hay otros que se llaman Atlan teitaque (los que ven a la gente en el agua); que echan agua en una jícara ancha que está de dentro teñida de verde oscuro y miran allí en el agua y luego dicen al enfermo si morirá o sanará: dando a entender que allí lo ven y para maravilla y muy acaso aciertan” (Sahagún, 1996: 151).

El arte de la adivinación mediante los granos del maíz incluso tenía una variante que incluía el uso del fuego y una jícara con agua, al grado de que sus especialistas eran designados mediante un nombre especial: “Los que llaman atlautlachixque (los que miran las corrientes de agua).

67.- Toman una jícara de agua y puesta al fuego, echan dentro siete maíces y se ponen como en oración por algún espacio, lo cual acabado, dicen lo que se quiere saber de ellos” (Ponce, 1996: 132).

Es necesario decir que existía una gran fascinación por estas superficies pulidas que permitían la reproducción de realidades paralelas o virtuales; por eso mismo su uso se encontraba restringido, como parece mostrar el hecho de que los ejemplos de tal práctica estén relacionados con las elites y actividades relacionadas con el ritual, mismos que eran consultados en ocasiones importantes como una base para la toma de decisiones, y así conocer acerca de eventos futuros o distantes:

[...] cuando los españoles y sus aliados estaban a punto de invadir el recinto sagrado de México Tenochtitlán. En ese momento, Cuauhtémoc, último tlatoani de Tenochtitlán y Tetzpanquetzatl, rey de Tlacopan, se encontraban arriba del templo mayor en compañía de otros dignatarios. Tetzpanquetzatl observó en un espejo para conocer el destino de la batalla. El espejo se oscureció y de repente aparecieron unos cuantos macehualtin, hombres del pueblo. Llorando, Tetzpanquetzatl exclamó: “Digamos al señor —que era Cuathemotzi (Cuauhtémoc)— que nos bajemos porque a México hemos de perder”. Pero Cuauhtémoc ya se había desmayado antes de conocer el terrible mensaje del espejo. (González, 1912: 177-184)

El espejo ocupado para este sortilegio es llamado *naualtezcatl* o espejo de adivinaciones, término que también es empleado por los informantes de Ruiz de Alarcón. Los espejos se encuentran vinculados a los recintos más importantes dentro de los templos, e incluso fueron guardados como reliquias divinas y envueltos en fardos sagrados.

Así, en el templo mayor de Tezcoco encontramos un envoltorio que guarda reliquias importantes, entre ellas un espejo de Alinde (“ALINDE: superficie bruñida y pulida; cosa que puede servir de espejo” (Pomar, 1993: 221). Es sabido además que en el mismísimo templo de Quetzalcóatl en Tula se atesora otro de estos espejos divinos (Garibay K., 1996: 114).

En ambos casos los espejos fueron vehículos entre los pueblos y sus dioses patronos, siendo depositados en su respectivo templo y custodiados por los sacerdotes, responsables de mantener el vínculo último y palpable entre lo divino y lo humano. De esta manera el espejo se convierte en espacio liminar que permitirá una hierofanía. Límite claro y vínculo, cuenta entonces con propiedades que le imprimen un delicado balance entre adivinación y presagio, del que únicamente los especialistas conocían sus complicados mecanismos.

Así, los *tonalpouhque* se permitían el uso de espejos en el intrincado proceso de descifrar una señal dada por los dioses; por ejemplo, en el “agüero que toman cuando alguno oía de noche aullar a alguna bestia fiera, o llorar como vieja”, descrito por Sahagún, se refiere claramente al uso de espejos como parte de la parafernalia propia de la adivinación:

Habiendo oído este mal agüero, luego iban a buscar a aquellos que sabían declarar estos agüeros, a los cuales llamaban tonalpouhque. Y este agurero o adivino consolaba y esforzaba a este tal, diciéndole de esta manera: “Hijo mío, pobrecito, pues que has venido a ver el espejo donde está la declaración de lo que viste. Sábeta que es cosa adversa y trabajosa lo que significa éste agüero. Y esto no es porque yo lo digo, sino porque así lo dejaron dicho y escrito nuestros viejos y antepasados. Así que la significación de este agüero es que te has de ver pobreza y en trabajos, o morirás. Por ventura está ya enojado contra ti aquel por quien vivimos, y no quiere que vivas más tiempo. Espera con ánimo lo que vendrá, porque así está escrito en nuestros libros de que usamos para declarar estas cosas a los cuales acontece, y esto no soy yo el que te pongo espanto o miedo, que el mismo señor Dios quiso que esto te aconteciese y viniese sobre ti. Y no hay que culpar al animal, porque él no sabe lo que hace, por que el carece de entendimiento, de razón. Y tu pobrecito, no debes de culpar a nadie [...] (Sahagún, 2002: 439).

El espejo tenía un aura de misterio y magia, pues en ocasiones se recurre a él como elemento nefasto, que obliga advertir un futuro oscuro al

grado que se convierte en uno de los símbolos de la perdición del mundo:

El séptimo agüero fue que los pescadores o cazadores del agua tomaron en sus redes un ave de gran tamaño y color de una grulla, la cual tenía en medio de la cabeza un espejo. Esta ave fue nunca vista y así lo tuvieron por milagro. Y luego la llevaron a Moctezuma, que estaba en su palacio, en una sala que llaman tllan Calmécac. Esto era después de medio día. Y Moctezuma miró al ave y miró el espejo que tenía en la cabeza, el cual era redondo y muy pulido. Y mirando en él, vio las estrellas del cielo, los mastalejos que ellos llaman Mamalhuaztli. Y Moctezuma espantóse desto, y apartó la vista, haciendo semblante de espantado. Tornando a mirar al espejo que tenía en la cabeza el ave, vio en él gente de a caballo, que venían todos juntos en gran tropel, todos armados. Y viendo esto se espantó más. Y luego mandó a llamar a los adivinos y astrólogos y a los sabios en cosa de agüeros, y preguntóles: ¿que es esto que aquí me ha aparecido? Y estando así todos espantados, desapareció el ave y todos quedaron espantados y no supieron decir nada” (Sahagún, 2002: 735).

Pero como contraparte de esta relación nefasta entre el espejo y el agorero que se convierte en víctima de la profecía, el espejo también era una forma de contrarrestar las acciones de magos que planeaban entrar a las casas para hacer algún tipo de daño: “Tenían otra superstición: decían que para que no entrasen los brujos en la casa a hacer daño, era bueno una navaja de piedra negra en una escudilla de agua puesta tras la puerta o en el patio de la casa, de noche. Decían que se vían allí los brujos y en viéndose en el agua con la navaja dentro, luego daban a huir, ni osaban más volver aquella casa” (Sahagún, 2002: 467).

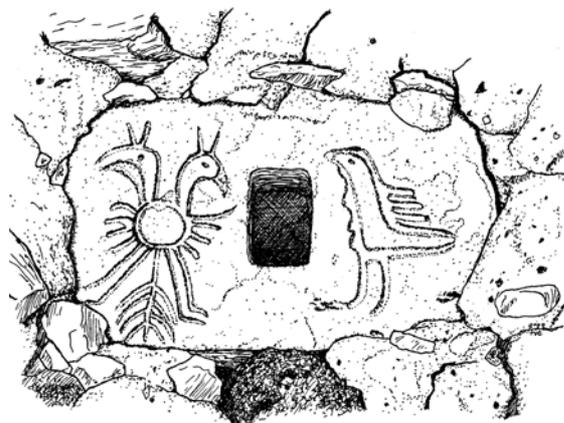
Otra serie de asociaciones se establecen entre la etnografía y el material arqueológico; así, el etnógrafo y viajero noruego Carl Lumholtz describió un objeto llamado *tsikúri* o *tsikiri* por los huicholes y que nosotros conocemos con el equivocado nombre de “ojo de dios”, y no es otra cosa que una cruz de varillas de madera entretejidas con estambre de colores, utilizada —entre otras ocasiones— en la fiesta de las calabazas

tiernas. Este delicado objeto, a decir de este investigador, fue ocupado como una especie de espejo mágico para ver a las madres” o deidades femeninas (Anguiano y Furst, 1978: 4-5)

A su vez, estos ojos de Dios se encuentran asociados con el término *nierika*, de acuerdo con el moderno estudio etnográfico de Olivia Kindl, quien presenta el caso de “una mujer que le habían dolido los ojos y tuvo que confeccionar un *tsikiri* para curarse. Explicó que ese ojo de dios era un ‘espejo a imagen del Sol’. Tenía que lucir con muchos colores, ya que el Sol es quien da los colores, los cuales sólo se pueden ver con ojos sanos. Al elaborar este objeto, le agradeció a la deidad solar por haber recobrado la vista” (Kindl, 2003: 219).

La misma investigadora define *nierika* de la siguiente manera: “Nierika (plural: *nierikate*): ojo de dios, escudo de malla redondo, parte central y sagrada del *coamil*, retrato, rostro o espejo. Este término expresa la concepción huichola de imagen o representación” (*ibidem*: 270). En consecuencia, el uso de ese término se asocia con elementos y objetos que de una u otra manera se utilizan para representar o permiten la representación (fig. 3).

Entre los atributos declarados por los informantes de Sahagún como parte de los atavíos de Tezcatlipoca (fig. 4), también se incluye un *tlachialoni* o mirador perforado, que porta “en una mano, con el que mira a la gente” (León Portilla, 1992: 107). El *tlachialoni* también era portado por otras deidades; Xiutecutli, por ejemplo, con-



● Fig. 3 Un *nierika* colocado en un templo huichol.



○ Fig. 4 La imagen de Tezcatlipoca en el Códice Magliabechi, con un instrumento para ver en la mano llamado *tlachialoni*.

taba con una rodela y “en la mano derecha tenía una manera de cetro, que era una chapa de oro redonda, agujerada por el medio, y sobre ella un remate de dos globos, otro mayor y otro menor, con una punta sobre el menor. Llamaban a este cetro *tlachialoni*, que quiere decir ‘miradero’ o ‘mirador’, porque con él ocultaba la cara y miraba por el agujero de en medio de la chapa de oro” (Sahagún, 2002: 89).

El *tlachialoni* y los escudos usados por los guerreros muertos en guerra o cautivos del enemigo plantean una relación apoyada por la idea del *nierika* actual como instrumentos con agujeros que permite ver y no ser visto: “todos éstos (los guerreros muertos) dizque están en un llano, y que a la hora que sale el Sol alzan voces y daban grita, golpeando las rodelas. Y el que tiene rodela horadada de saetas, por los agujeros de la rodela mira al Sol. Y el que no tiene rodela horadada de saetas no puede mirar al sol [...]” (Sahagún, 2002: 331).

Se puede establecer una serie de relaciones entre los usos actuales, sobre todo entre los huicholes, y algunas de las formas de espejos del

Altiplano durante la etapa previa al contacto con los españoles, y que arrojaría los elementos siguientes:

- Existe una asociación entre los espejos (y otros objetos para ver) con los templos; tal relación es uno de los puntos medulares para que los templos se consideren espacios sagrados.
- Los artefactos para ver permiten estructurar una relación entre el mundo terrenal y el otro mundo cuando menos en dos niveles: el de las deidades y el de los antepasados.
- Esos instrumentos permiten una relación doble al conformarse como ventanas entre ambos mundos, y en tal virtud pueden ser usadas por individuos en ambos lados del punto limítrofe: “el espejo”
- El espejo se constituye en elemento hierofánico al establecer el contacto entre ambos mundos.
- La relación puede ser explotada para resolver conflictos de carácter médico u obtener información que afectará la toma de decisiones.
- Mediante el espejo se resuelven o entienden señales proféticas.
- El espejo establece una continuidad entre este y el otro mundo, lo cual permite tocar la continuidad generacional.

### El monstruo del glifo Xi

Entre las piezas más importantes recuperadas en el curso de esta investigación destaca la numero 3, “Monstruo con signo Xi” (fig. 5) compuesta por cinco fragmentos de pizarra, dos de los cuales se hallan unidos por una restauración parcial (con número de catálogo 10604210 1/5, 10604210 5/5, 10604211 5/6 y 10604210 4/5). El área que conforman estos fragmentos representa la mitad de la pieza, cuyo diámetro sería de 28.4 cm. El diseño está magistralmente realizado y en él se despliega un complejo proyecto que juega con los niveles de los planos concéntricos creados para generar una idea de tridimensionalidad.

Como en otros casos de la misma colección, el disco cuenta con una doble moldura que funciona como marco. En particular, la moldura externa es



◉ Fig. 5 *Tezcacuitlapilli* del monstruo del glifo Xi. En la parte superior se aprecia el glifo, mientras en la parte baja se identifica el hocico del felino y una de sus garras con filos triangulares en el canto de la extremidad.

un redondel de imágenes de plumas y la interna es una cenefa de volutas con forma de C, que denominaré “acuáticas”. Un anillo excavado en la superficie del disco separa el área de las molduras de la zona central del diseño. En el fondo de este canalillo se aprecian restos de una goma o resina, lo cual evidencia que debía estar incrustado de algún tipo de mosaico de otro material (piedra).

En el disco central se halla la figura principal, que es la representación de un ser extraño, entre animal y hombre colocado boca abajo, del que se aprecia una sección del costado izquierdo, parte de la cabeza representada de costado, con las fauces abiertas y grandes colmillo; una de las extremidades superiores muestra largas garras, así como la rodilla y la pierna flexionadas. El ser está recostado sobre su vientre, las extremidades flexionadas apuntan a rumbos diferentes y mantiene la cabeza de lado, mostrando la faz izquierda.

De sus fauces se desprende una especie de torrente, difícil de definir por el estado de conservación de la superficie grabada del *tezcacuitlapilli*, y en lo que sería la cola aparece un glifo grande compuesto por una serie de trapecios su-

perpuestos, con un canal en el centro y un moño sobre el que se apoyan.

Tres interesantes similitudes se hallan entre esta representación del *tezcacuitlapilli* y el remate de una estrella de cinco picos en el bajorrelieve elaborado en alabastro y localizado en la habitación 33 del Conjunto Plaza Oeste, excavado por Noel Morelos a principios de la década de 1980. En ambas representaciones aparece la cenefa doble del *Tezcacuitlapilli*, que en la estela circular tiene el borde de plumas que parece salir de una cenefa de volutas con forma de C.

La similitud también se refiere al uso de planos superpuestos que sugiere tridimensionalidad, condición constante para este tipo de representaciones. Otro punto de encuentro es que el personaje central aparece exhalando un torrente, por lo que podría considerarse como un dador de obsequios.

El glifo Xi, compuesto por los trapecios superpuestos, cuenta con un elemento excavado al centro, de forma rectangular o alargada que no sobresale de la línea límite del trapecio superior.

Ambos trapecios están acompañados por un moño, el cual en ocasiones se presenta como un grupo de cintas atadas por el centro, y mediante puntos puede conformar series que denoten numerales específicos. Por ello, si el mencionado símbolo ha sido considerado un elemento calendárico, como parece demostrar su uso en el vaso teotihuacano recuperado de la ofrenda V de la Casa de las Águilas, en el Templo Mayor de Tenochtitlán, al mostrarnos una imagen del signo como numeral (9 en este caso).

En lo que respecta al glifo Xi, Caso (1967a: 174-175; 167b: 268) propuso que podría equivaler al 10° día del *tonalpohualli* (perro) debido a que Xiuh-tecuhtli tenía por nombre calendárico la fecha 1 perro. En cambio, Edmonson (1988: fig. 15a) asocia el glifo Xi con el 18° día (pedernal), mientras Urcid (1992, I: 168-169; 197, II: 250) sugiere que quizás se trata del 4° día (lagartija) y lo designa Xicani, nombre zapoteco de la Xiucóatl (López, 2002: 750).

Lo que es claro es que el glifo aparece con cierta frecuencia en almenas (Morelos, 1993: F.1.3) y se encuentra en el bajorrelieve de la cola y el esgrafiado del jaguar verde del palacio de

Quetzalpapalotl (Acosta, 1964: fig. 54); y mas tardíamente, en las estelas de Xochicalco (Caso, 1967b: fig. 11a), como tocado en estelas de estilo teotihuacano (Berlo, 1992: fig. 17 y en el caso del vaso 9Xi ya aludido), con dos apliques idénticos y parte de la ofrenda V, localizada al pie de la Casa de las Águilas (López, 2002: 731-760).

El bajorrelieve del *tezcacuitlapilli* se encuentra directamente asociado a una serie de esculturas de felinos, con una o todas las cualidades que manifiesta esta representación. El 27 de febrero de 1962 fue localizado en el cuarto norte del templo de Quetzalpapalotl una escultura de Tecali de color verde claro (fig. 6), que representa a un felino postrado sobre sus patas traseras. El animal, resuelto mediante líneas incisas, se talló de bulto sobre un bloque, y sus rasgos más importantes se muestran en la faz, las patas delanteras y la cola. El hocico romo muestra los dientes y deja que emerja lo que parece la lengua, dibujando las mandíbulas, labios y nariz del animal. Los ojos, a decir de Jorge R. Acosta, tenían huellas de haber contado con incrustaciones, y las orejas o “penacho” se muestran como dos bandas o abultamientos cuadrangulares que parten de la base de la cabeza para separarse en la porción más alta de ella. Las patas delanteras cuentan con grandes garras:

[...] sobre las piernas delanteras, hay un adorno formado por tres ángulos, terminando en una espiral que algunas personas creen que simboliza el pelo del animal, pero que para nosotros bien pudiera representar el corte transversal de un caracol. Y además en vez de cola hay un adorno formado por dos trapecios amarrados y un nudo. Se asemeja mucho a un glifo que el Dr. Alfonso Caso ha identificado como la cola de la Xiucoatl [...] Sobre el lomo del animal se ven unas líneas raspadas, apenas visibles, formando símbolos que no hemos podido descifrar todavía con seguridad. Sin embargo hay uno que parece representar el glifo Acatl y enseguida y abajo se encuentra lo que parece ser un punto Acosta (1964: 34-35).

Otro felino fue recuperado durante los trabajos realizados en Teotihuacán en el periodo 1980-1982, la pieza está realizada en tepetate estucado y pintado, y procede del Conjunto Plaza Oeste



● Fig. 6 Jaguar de tecali del templo de Quetzalpapalotl.

(CPO, habitación 13); se muestra a un felino sedente con características muy parecidas a las descritas, con excepción de los símbolos en las patas delanteras y la cola, sin exponer la lengua. Según Noel Morelos: “[...] Se localizó una pieza que representa un jaguar esculpido sobre un bloque de Tepetate estucado y pintado en posición sedente. Este elemento se cayó de un nicho practicado en la columna norte del muro este [...]” (Morelos, 1991: 193).

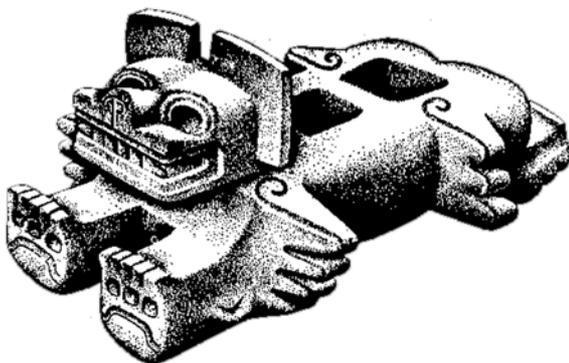
A esta escultura se debe agregar la representación de cabezas de felinos que aparecen en las alfardas de la Estructura 40A del mismo conjunto, que cuentan con la peculiaridad de tener representadas las orejas del animal como pequeños semicírculos. De ese mismo estilo son dos jaguares que se localizaban en el primitivo museo de la zona arqueológica de Teotihuacán, uno en la misma posición sedente (14 × 24 × 16 cm), y otro

recostado sobre el vientre ( $21 \times 18.5 \times 12$ ), ambos encontrados por Manuel Gamio en la década de 1920.

Otro ejemplo es el jaguar de la Hacienda de la Resurrección que se encuentra en las colecciones del Museum für Volkerkunde (museo de etnografía) de Viena (núm. de cat. 59149), una pequeña escultura de piedra volcánica en posición sedente, con la particularidad de tener cejas rodeadas de elementos flamígeros. Esta pieza puede compararse con las anteriores por los elementos de su faz y las características generales de composición. El objeto fue encontrado en la región de Manzanilla, en Puebla, y aparentemente no hay datos sobre su llegada a Europa (Uriarte, 1994: 118).

Un felino de ónix blanco, que pertenece a las colecciones del Museo Británico, reproducido magníficamente por Miguel Covarrubias (1961: 146-147), es una de las representaciones clave para entender nuestro bajorrelieve. Ésta es impactante porque se sale de algunas convenciones de las imágenes ya mencionadas: el felino se encuentra recostado sobre el vientre, con las patas delanteras extendidas y las posteriores flexionadas. Tanto en las patas delanteras como en el espacio que antecede a las traseras sobresalen protuberancias en zigzag, con las puntas redondeadas y una línea finamente tallada que termina en forma de C larga, muy parecidas a las del glifo del felino verde de Quetzalpapalotl (fig. 7).

Un dato interesante es que las huellas de las patas se muestren como un glifo con tres puntos. Si bien los detalles de la cabeza y del resto del cuerpo son prácticamente como los ya descritos, sobre el lomo se hallan dos oquedades cuadrantes



© Fig. 7. Jaguar del Museo Británico.

gulares cuyo propósito es dudoso. Es muy probable que esta pieza sea también la mostrada por Gamio (1922, I: lám. 25), quien a su vez tomó de las láminas de la *Memoria de la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública 1887-1888*, de Leopoldo Batres, donde asegura que la pieza “fue descubierta por un joven jornalero del pueblo de San Francisco y vendida a un viajero inglés”, dato que podría explicar su actual localización.

Otro raro ejemplo de este tipo de estatuaria es la almena localizada en 1962 por Eduardo Contreras S., que tuvo por ayudantes a Luis F. Gala Moguel, Rodolfo Castro H. y Eduardo Contreras G. en la zona 5 de las excavaciones sobre la Calzada de los Muertos, en la sección ubicada entre la plaza del Sol y la parte de la calzada donde se halla el mural del gigantesco felino amarillo.

La mencionada escultura, cuyas dimensiones y localización actual me resulta desconocida, aparece en el reporte de investigación realizado por Ignacio Bernal (1963), con una somera mención y una foto de la misma. Dicha efigie de tecalli cuenta con una espiga, lo que permite pensar en su uso como almena o elemento de mobiliario urbano.

El felino se encuentra postrado sobre el vientre, con las cuatro patas apoyadas sobre el suelo, mostrando las garras mediante la habitual serie de suaves relieves. Causan una impresión importante el uso de líneas suaves en el cuerpo y extremidades del animal, y el uso de fuertes trazos rectilíneos en el tallado de la cabeza. Como en otros casos, el hocico del felino muestra los afilados incisivos enmarcados por líneas que conforman los labios del animal y los belfos, que separan ambas secciones de la nariz. Los ojos se delatan en la oquedad que forma el hocico; en este caso las orejas y el tocado del animal se muestran por separado, formando este último un rectángulo que se prolonga por detrás de las orejuelas. Este rectángulo está marcado por una serie de triángulos cuyos vértices se dirigen al punto donde el tocado se desprende de la cabeza.

Un componente muy importante de la escultura es una serie de tallas que forman por lo menos tres “C” cortas y anchas, a la manera de las cenefas en la pintura mural que porta sobre su lomo. Por desgracia, la cola y el final de esta cenefa se

encuentran desaparecidos. Los elementos que sobresalen de las patas delanteras y de las traseras del felino verde de Quetzalpapalotl y del ejemplar en el Museo Británico parecen ser grecas escalonadas o *xicalcolihqui*, y muestran una vaga asociación con los componentes bicéfalos mostrados en la cenefa que bordea el mural de los sacerdotes del maguey, en Tlacuilapaxco. Estos elementos conforman la unidad de dos seres identificados como una especie de “quimera bicéfala” (Uriarte, 1996: 391) formada por la unión de elementos que se acoplan por medio de un entrelace en forma de C larga y cuentan con una cabeza de animal o ave por cada uno de los lados del símbolo. Han sido asociados con el símbolo del *ollin* por esa misma investigadora, quien los describe como el nacimiento de un polluelo bicéfalo. Es innegable que la representación puede asociarse con el concepto de un fenómeno dual o con el rompimiento de una constante temporal o social, expresada por la dirección de las cabezas de los seres. El borde aserrado en otros elementos teotihuacanos del mismo mural ha sido asociado con la temporada de secas.

El relieve del *tezcacuitlapilli* se asemeja a un felino humanizado de grandes dimensiones, postrado sobre un espacio que se muestra como contrario a los atributos asociado al personaje y conforma un plano que cubre un centro, un espacio con determinaciones claras. El motivo de la cola (el glifo Xi) se muestra como un elemento fuertemente relacionado con el tiempo y los componentes acerrados de las patas, que probablemente lo definan como un ser dual o que representa un aspecto de la dualidad.

Ese dualismo parece recomponerse en la contraposición creada con los elementos que marcan al espacio sobre el que se encuentra postrado. Un sitio definido por la cenefa acuática, identificado como un centro o punto específico del espacio. El elemento que vincula ambos planos de la representación es el torrente que exhala del hocico del animal, y relaciona al ser con la abundancia, el agua y la dádiva.

Este orden de ideas me permite entender la representación del *tezcacuitlapilli* del monstruo del glifo Xi como un juego de planos que pudiera referirse al tiempo como cualidad fundamental.

Momento y espacio en que este felino humanizado permite el acceso a otros planos, a un punto o espacio de abundancia acuática y por cuyo medio puede accederse al límite entre ambas series de cualidades.

## Ritual y hierofanía

De acuerdo con Renfrew y Bahn (1998: 375), “el ritual religioso implica la ejecución de actos expresivos de adoración a la divinidad o al ser trascendente. En él hay por lo menos cuatro componentes principales [...]”: captación de la atención, existencia de una zona fronteriza entre este mundo y el otro, la presencia de la divinidad, y la participación de ofrendas. Varias de las características anteriores pueden asociarse con el concepto de hierofanía y se encuentran íntimamente vinculadas entre sí.

La hierofanía representa el foco de lo hierático, el eje de lo relativo a las cosas sagradas o al sacerdocio y, por tanto, representa el punto espacial donde se desgarran y permite el tránsito entre lo sagrado y lo profano; constituye así el corazón o núcleo mismo de lo sagrado, pues por tal mediación lo sacro se manifiesta ante los hombres y permite la creación de un centro. “Toda hierofanía es venerada porque en un determinado objeto material, que antes pertenecía por entero al ámbito de la profanidad, del mundo natural, se ha producido una ruptura a nivel ontológico. Todas ellas, en tanto que realidades sacras, son como lo señala Tillich, realidades “extáticas”, ya que tienen una trascendencia interna más allá de su carácter formal y de su pertenencia a los objetos culturales” (Agís, 1991: 84-85)

Los espejos juegan en este marco un papel central, pues constituyen el centro o corazón de la hierofanía dentro del espacio sagrado constituido por la cueva de la Pirámide del Sol. Los *tezcacuitlapilli* conforman una tradición mesoamericana, e integran el núcleo duro de ésta por su larga permanencia en el bagaje cultural, desde la parte final del Preclásico hasta el siglo XVII; por su extensión, que abarca del occidente mesoamericano hasta Panamá; por el lugar central que ocupan, con base en fuentes históricas y arqueológicas; y

como indicadores o puntos, los espejos mesoamericanos son espacios de encuentro con lo sobrenatural y los antepasados, permitiendo la hierofanía y, por tanto, la creación de un centro; además, tienen un carácter único como elementos de identidad histórica y cultural, dado que integra un complejo grupo de ideas sobre la cosmogonía y la forma de manejar la sobre-realidad.

Están indisolublemente ligados a elementos solares, y se estructura como implemento con capacidades para ver más allá de lo normal. Las características físicas que permiten el reflejo son explicadas mediante la mediación de la cosmogonía y la magia simpática, asociándolas con el brillo del sol y lo referente a él. De esta manera el espejo se vincula con otros elementos solares, entre ellos el jaguar por su visión nocturna; sin embargo, más allá de ellos el espejo se vincula con la visión y la capacidad de ver.

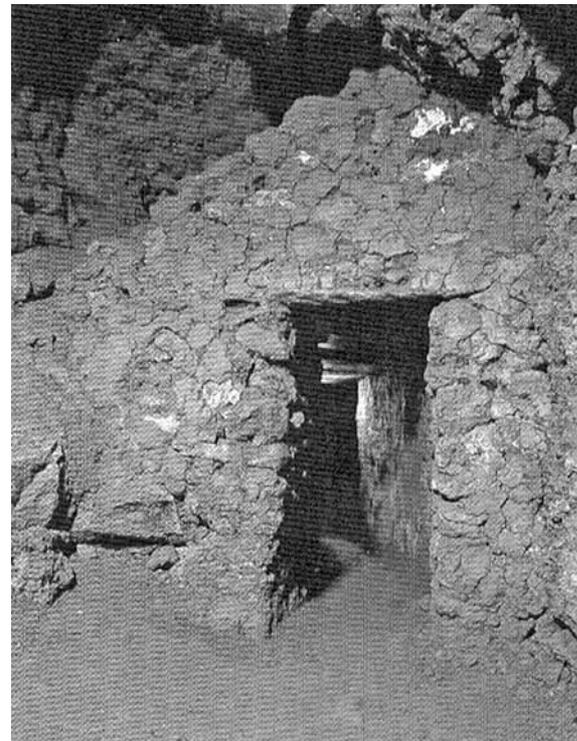
La forma de captar la atención en los rituales religiosos se realiza mediante un acto de intensificación de la conciencia, lo cual tiene lugar a partir de cuando menos tres tipos específicos de mecanismos: los elementos mediáticos: luz y sonido, o su ausencia y dosificación; la arquitectura específica, y la modificación de las funciones sensoriales, misma que puede intensificarse con el uso de psicotrópicos. La cueva resulta el espacio ideal para modificar y manipular estos aspectos del espacio y la existencia.

La existencia de una zona fronteriza entre dos mundos se manifiesta en un ritual donde el propio bien mueble es introducido en un espacio límite como la cueva. Como espejos, los *tezcacuitlapilli* de la cueva de la Pirámide del Sol funcionan como portal que se maximiza en las entrañas de la cueva, que *per se* constituye el otro límite. Los trabajos sobre el uso de las cuevas en Teotihuacán muestran aspectos diferentes, como se muestra en las excavaciones en la cueva de la Pirámide de la Luna (Linné, 1934); los trabajos en Oztoyalco (Millon, 1957), el descubrimiento de la cueva en la Pirámide del Sol en 1971 y los artículos de Heyden (1973, 1975); la cueva descubierta en 1982 y estudiada en diversos trabajos (Basanté, 1982, 1986; Morante, 1996; Soruco, 1985); las cuevas excavadas en 1992 por Natalia Moragas, y las excavaciones del equipo de Linda Manzanilla en las cuevas localizadas atrás de la Pirámide del Sol en Teotihuacán. Dichos trabajos han evidenciado cuevas que funcionan como observatorios astronómicos y pasaje al Mictlán (Morante, 1996), o funcionan como reservorios de riquezas, que albergan cuexcomates (Manzanilla, 1999: 68) asociadas a la idea del Tonacatepetl.

Una cueva en la Pirámide del Sol

## Una cueva en la Pirámide del Sol

El descubrimiento de la cueva de la Pirámide del Sol (fig. 8) tiene un velo de misterio; así, Heyden (1973) asume que en el otoño de 1971 el señor Ernesto Taboada, entonces responsable de la zona arqueológica, examinó y limpió la escalinata que da acceso a la cueva, cuya consolidación quedó a cargo del arqueólogo Jorge Acosta. En un artículo posterior, la misma autora explica que un “deslizamiento de tierra” deja al descubierto el túnel de la mencionada cueva (Heyden, 1998). La cueva es descrita como un túnel de 103 m de largo, con una dirección general de poniente a oriente y



● Fig. 8 Detalle del interior de la cueva de la Pirámide del Sol.

con seis cámaras, cuatro de ellas ubicadas al final del túnel para formar un recinto polilobulado, que ha sido asociado a la imagen de una flor de cuatro pétalos y el chicomostoc, además de dos “cuevas transversales” en la primera mitad del recorrido, y que en el plano más moderno (1998) parecen cámaras de sección cuadrangular.

El acceso es posible mediante un pozo al pie de la escalinata principal de la Pirámide del Sol. El fuste de la cueva cambia de dirección por momentos, y fue modificado mediante muros que adelgazan el corredor para crear accesos definidos que permiten dividir el recorrido en 25 cuartos más pequeños.

La construcción incluye paredes rocosas con aplanados de lodo, techos simulados con lozas, pisos de estuco y accesos, y logran mostrar un proceso dual y contradictorio: no sólo crean una subdivisión interna, sino también se manifiesta la intención de conservar el aspecto de un ambiente lo más parecido a la misma cueva.

Las subdivisiones parecen producto de un cierre paulatino, al grado de que “los muros divisorios que se encontraron *in situ* cuando los arqueólogos penetraron en la cueva, tenían en la parte superior una abertura, hecha tal vez por saqueadores” (Heyden, 1973: 4), identificándose en la sección polilobulada “algunas vasijas burdas que Acosta sitúa en la fase Teotihuacán II (150-250 d. C.)” (*idem*). Es en esta sección de la cueva donde se ubica el hallazgo de los fragmentos de discos de pizarra. Existe una fecha de radiocarbono para este túnel (M-1283) que marcan una fecha hacia el primer siglo de nuestra era (Millón, Drewitt y Bennyhoff, 1965: 33, citados en Manzanilla, 1996: 40).

## Cueva, espejo y sol

Únicamente en Belice se han reportado “dorsos de espejos de pirita” localizados en cuevas (Awe, 1994: 193), y aun cuando los espejos, como materiales arqueológicos son pocas veces reportados e identificados, existen referencias a placas de acerina que pudieron utilizarse como espejos en La cueva de Chimalacatepec, en el estado de Morelos (De Vega y Pelz, 1994: 99).

Estos escasos elementos pueden dar fuerza a la idea de que la cueva es el recipiente idóneo para los espejos, ya que ahí el sol nocturno penetra al mundo otro, y por sus intrincados callejones se dirige al otro lado del orbe para emerger de sus fauces como sol nuevo y renovado. Las asociaciones entre cuevas y el camino solar son importantes, tanto en los descubrimientos arqueológicos como en la imagen del inframundo de los pueblos indígenas actuales y en algunas fuentes. Por ejemplo, Bonor menciona un elemento que comparte la cueva de la Pirámide del Sol con las concepciones nahuas de ese astro: “[...] esta caverna, gracias a las transformaciones artificiales que sufrió, posee aspecto de flor y el día náhuatl xochitl, flor y sol, es el símbolo del dios solar Tonatiuh. De igual forma, mencionar que el signo tetralobulado se muestra unido frecuentemente, también como manifestación solar, a las representaciones de los monarcas mayas” (Bonor, 1992: 128).

Para Heyden (1998: 24), “la flor es un motivo omnipresente en Teotihuacán y está lleno de significado religioso. En el México antiguo, la flor simbolizaba la creación, la vida, el lenguaje, el canto, la nobleza, el gobierno, algunos dioses, y además era un signo calendárico. En nuestra cueva es posible que sus pétalos, en tanto que apuntan a las cuatro direcciones del universo, hayan tenido un sentido astronómico”. Como esto no la excluye de ser una representación de las regiones del mundo, y del centro, ambas imágenes de este espacio lobulado pueden asociarse con la idea del centro y, por tanto, del cenit solar.

Bonor establece además una serie de asociaciones con animales y el Sol, donde los jaguares y venados se encuentran asociados al culto solar, y las imágenes de seres descarnados que vagan en el periodo nocturno tienen que ver con rituales como el de la danza del tigre, prohibida en Tabasco durante el siglo XVII (Navarrete, 1971) o los cilindros con imágenes del dios jaguar localizados en las cuevas de Zopo y Sacalchich, en Chiapas (Bonor, 1992: 131); o bien la ceremonia Kuch y su relación con el venado solar, como solución al enigma de por qué son de venado los principales restos animales localizados en cuevas, de acuerdo con Mary Pohl (1981).

En la geografía del inframundo de los “migueleños” de Tzinacapan se definen las cuatro entradas al inframundo: “los lugares de occidente y del oriente son las entradas y salidas del sol que pasa por el inframundo de noche [...]” (Knab, 1991: 39). El oriente, conocido como Apan, es descrito como un lago que se une con el inframundo, lugar donde habita Tagat (señor de las aguas y su señora Acihuah, asociación directa con el Tlalocan prehispánico, considerado un lugar difícil donde se recuperan las almas de los enfermos por agua (*ibidem*: 43-44). El punto en el poniente es llamado Tonalan, y se describe como el lugar

[...] en el cual hay una montaña donde se para el Sol en su viaje cotidiano. En el Tlalocan tepel está la casa (en una cueva según uno de los curanderos) donde viven las mujeres peligrosas, cihuawchan donde se encuentran las miquicihuaw, mujer de la muerte, las ejecacihuaw, la mujer de los vientos y a veces, la acihuaw, a quien algunos identifican con La Llorona [...] El portal del inframundo en Occidente se encuentra encima de la montaña que captura al Sol y solamente se puede pasar después de media noche; antes de esa hora es demasiado caliente (*ibidem*: 44).

Existe una cierta afinidad con la concepción chamula de que “el Sol vivía en el centro de la tierra antes de subir al cielo” (Heyden, 1976: 18)

En el nicho que contenía una importante ofrenda asociada se localizó una gran urna ceremonial de 94 cm de alto (incluyendo la tapa), con una figura central que muestra al Sol de abajo como figura central entre símbolos de la tierra, el agua y la vegetación. Fechada como parte de un complejo cerámico del Clásico tardío (700-900 d. C.), la urna cilíndrica con tapa de la Cueva de los Andasolos (Navarrete y Martínez, 1993: 48-49.) representa “inscripciones personajes y elementos simbólicos del inframundo maya. En la parte de abajo se observa el sol de abajo, con su rostro orlado por la boca abierta de una serpiente”.

Con base en todos estos elementos, al parecer la cueva de la Pirámide del Sol entre otros usos representa el espacio como paso del astro diurno por el inframundo, y en ella se representa también el espacio donde el Sol puede detenerse en el ce-

nit, de ahí que su cámara pentalobulada se encuentra asociada con el eje de la Pirámide del Sol.

En poblaciones de la sierra de Puebla la cueva tiene un carácter particular: “los puntos de comunicación con ese reino sobrenatural (Tlalocan), considerado fuente del origen del hombre y de todos sus bienes terrenales, son lugares de tierra y agua, tratados como sitios tabú en la dimensión cotidiana de la existencia; son los puntos del paisaje por los que los elegidos transitan para penetrar en el inframundo (los espíritus de los asustados, de los curanderos y nahuales); pero también por los que los seres sobrenaturales llegan a la tierra y causan daño a los hombres” (Aramoni, 1990: 126).

La relación entre el curandero y su paciente obliga al primero a reconocer la (o las) forma(s) de la enfermedad, y esto se logra mediante el “sueño de diagnóstico”, donde el tonal del curandero busca la causa del padecimiento. De esta manera: “El curandero viaja en el inframundo para buscar el alma perdida o preguntar a los habitantes del inframundo, si el cliente cometió un delito a causa del cual le enviaron la enfermedad, o si han visto a su alma en manos de algún brujo, o si han oído de un brujo rezar por la enfermedad” (Knab, 1991: 34-35). La cueva, por ende, se convierte en un espacio de tránsito y el espejo en un portal.

Johanna Broda (1997: 191) identifica a las cuevas como “[...] lugares de origen o entradas a las entrañas de la tierra. Existen pictografías (refiriéndose a la presentada por la Historia tolteca chichimeca, 1989: F.5-r Ms54-58 p11) que establecen un paralelismo entre ciertas cuevas en forma de trébol (nuestra cueva de la Pirámide del Sol) y el útero. Así las cuevas se vinculan también con los ancestros, el origen y la legitimación de los grupos étnicos”.

Rubén Morante, en su estudio de la cueva en Teotihuacán, considera que “los materiales usados en la construcción de la escalera, al igual que la cueva misma, indican un sitio de nacimiento y muerte. La cuerda se asemeja al cordón umbilical y el hueso se remonta al otro extremo de la vida. El hueso también está en el origen cuando Quetzalcoatl, en el conocido mito de la leyenda de los soles, baja al Mictlán” (Morante, 1996: 106-107).

Este tránsito también se logra bajo los auspicios del recorrido hacia el inframundo.

Así, la cueva es entonces un espacio de tránsito, que puede ser convenientemente usado mediante la adición de los espejos y otros elementos como los enteógenos, que permiten establecer contacto con el otro mundo

## Cueva, oscuridad y tiempo

Un elemento obvio y poco relacionado con las concepciones sobre las simas es la oscuridad o penumbra en el interior de las cuevas, y que puede asociarse con la idea de la ausencia de luz primigenia y, por tanto, con el regreso al tiempo del origen.

Para entender esta relación entre tiempo y espacio mítico en el interior de la tierra debo referirme a Mircea Eliade, quien señala:

Por medio de cualquier ritual y por consiguiente por medio de cualquier gesto significativo, el primitivo se inserta en el tiempo mítico. Pues la época mítica, *duzugur*, no debe pensarse únicamente como un tiempo pasado, sino como presente también y futuro: como un estado a la vez que como un periodo. Este periodo es creador en el sentido de que es entonces, *in illo tempore*, cuando tuvo lugar la creación y la organización del cosmos, así como la revelación por los dioses o por los antepasados, o por los héroes civilizadores de todas las actividades arquetípicas (Eliade, 2001: 352).

Entre los mexicas, los espacios donde imperaba la oscuridad constituían zonas sagradas y la oscuridad era recreada en muchos de los recintos del Templo Mayor de Tenochtitlán, el principal era conocido como el Tlillancalmecac, de acuerdo con Sahagún, y simplemente como Tlillan por fray Diego Durán. El edificio es descrito por Sahagún de esta manera: “El duodécimo edificio se llamaba Tlillancalmecac. Era un oratorio hecho a honra de la diosa Cihuacóatl. En este edificio habitaban sátrapas que servían a esta diosa, la cual visiblemente les aparecía y residía en aquel lugar [...]” (Sahagún, 2002: 274). Una más amplia descripción del espacio se encuentra en Durán:

El Tlillan parece ser un edificio que recrea el interior de una cueva o el mundo de abajo, donde realmente pertenecen los dioses que en él son guardados, por lo que su estructura, permite resguardar y manipular las fuerzas que éstos contienen a favor del ser humano.

Y por la otra el uso temporal de los idolillos, puede describirse como la intención de manipular estas fuerzas manteniéndolas en un espacio que representa el limbo temporal, sólo permitiendo su salida al exterior en los momentos clave de su uso y devolviéndolos a este espacio tiempo que probablemente refleja el momento mítico de los comienzos. Las cuevas pueden considerarse espacios que permiten establecer la relación no sólo con el otro mundo, sino también con el otro tiempo, en el cual es posible tocar a la deidad y confluir con el antepasado.

## Cueva y sol nocturno

Existe un concepto de Freidel y Suhler (1998: 28) que puede impactar al concepto de la conformación de la cueva de la Pirámide del Sol. Ahí se indica que la boca descarnada aparece frecuentemente en representaciones mayas como la base de árboles sostenedores del mundo, como en el caso del sarcófago de Pakal o en el templo de la cruz en bajorrelieves Palencanos y el trono del Templo 11 de Copan, por citar sólo algunos ejemplos, son representaciones de una “serpiente de hueso blanco” Sak Bak Nakan, denominada por Schele y Freidel (1990: 412) como la “mandíbula del inframundo” (*maw of the underworld*), erigida arquitectónicamente mediante el uso de corredores serpentinos en sitios del clásico como Yaxuná, al Sur de las tierras bajas mayas (actual Yucatán).

Según dichos autores, los corredores recuperan el carácter del cuerpo de ofidio, y

En el caso de las plataformas del Preclásico tardío los corredores también forman una figura cuadrifoliada un símbolo llamado *ol*, “umbral del corazón”, por los mayas, también representado en la vasija que albergaba a Pakal resucitado de la tapa del sar-

cófago. Las almas resucitaban a través de los umbrales *ol*, tras cruzar el río blanco o camino de la vía láctea. Tal cúmulo ideológico o combinación simbólica fue común en la arquitectura, vida y arte mayas. Además, estos edificios están asociados también con la realeza: eran los lugares de los reyes y sus ascensiones.

El símbolo *ol* maya aparece en relación con el inframundo mediante esta boca (o cueva), y numerosas representaciones de bandas celestes lo portan (tal vez por su asociación con la vía láctea), y también aparece en el vientre de un jaguar mostrado por Schele y Freidel (1990: 413, figura G-III) que es manejado como una representación solar (del inframundo probablemente). Como se aprecia, muchos de estos símbolos se encuentran asociados al mundo de abajo y a los ancestros.

La base de algunas representaciones de los árboles sostén del mundo está conformada por un monstruo cuadripartita que, de acuerdo con Schele y Freidel (1990: 415) es una imagen del Sol en su diaria jornada por el cosmos, aunque me inclino a pensar (por los rasgos descarnados del cráneo) que es más bien la imagen del Sol vagando por el inframundo. Este cráneo descarnado en la lápida de Pakal lleva como tocado el símbolo *ol* en lo que parece una vasija, donde están situados una caracola (agua del inframundo), una espina (sacrificio y sangre) y el símbolo *cimi*. La interpretación de estos dos últimos autores del símbolo *ol* es la representación del camino del Sol.

A este respecto se encuentran una serie elementos (que conforman unidades binarias que se contraponen y se encuentran en colores contrarios con el glifo *ol* al centro asociado a la unión de ambas secciones) que aparecen en el Códice Dresde (1983) en los almanaques de las páginas 52, 54, 56 y 57, entre otros. Algunos de ellos están asociados a bandas celestes y a serpientes que los sostienen, exhalan o tragan por sus fauces abiertas.

En particular, la figura 56a se encuentra relacionada con la efigie de una deidad solar. Esta imagen consta de dos elementos en forma de C y conforman una especie de cuadrángulo. Asociado a la abertura superior del mencionado cuadrángulo

lo aparece el glifo *ol* en su cartucho, e inmediatamente abajo aparece la imagen de Kinh. Los dos elementos en C cuentan con cuatro puntos cada uno, y en las esquinas del cuadrángulo y emergen cuatro flores que emergen de los puntos.

De acuerdo con León Portilla (1994: 88) el símbolo es la representación de un “eclipse” y también plantea una “connotación de la alternancia del día y de la noche”; dicha imagen me parece más clara y el glifo se puede interpretar como el camino solar, camino de flores de acuerdo con Muñoz Camargo, el historiador tlaxcalteca. Los dos elementos en C del cuadrángulo son entonces dos caminos que se tocan y que conforman la antípoda de uno en el otro, uno en los cielos y otro por el mundo de abajo y mediante el cual Kinh transita por el cosmos, usando para ello estos centros o portales marcados por el glifo *ol*.

La asociación de la flor de cuatro pétalos con el símbolo *ol* maya puede vincular la idea de la muerte y los antepasados a un espacio específico, lo que explicaría su uso en los braseros tipo teatro teotihuacanos, no sólo como una alocución del centro y el espacio, sino como portal con los antepasados. De esta manera, la organización de la estructura de la cueva bajo la mayor pirámide en Teotihuacán, probablemente asociada con uno de los pilares del mundo, puede circunscribirse a la combinación de un cuerpo serpentino que brinda acceso a un recinto de carácter sagrado, punto importante en el recorrido divino del Sol y del que emergen los antepasados, espacio donde realidad y tiempo pueden ser manipulados.

## Cueva, gobierno y riqueza

La cueva también puede entenderse como espacio de donde dimanar la riqueza y poder, por lo que la utilidad de un elemento de interacción es no sólo útil, sino imprescindible. Awe (1994: 196) sostiene que las cuevas eran “lugares particularmente sagrados para los antiguos mayas y que eran usados sobre todo para rituales y ceremonias asociados con la fertilidad, el renacimiento y el culto a los ancestros [...]”, y más adelante el mismo autor considera que:

Una de las funciones más importantes de las cuevas en la cultura maya puede estar asociado con los rituales de ascendencia y el culto o veneración a los ancestros. Es posible que durante el tiempo de su ascendencia un cacique nuevo pudiera haber tenido que entrar en una cueva, hacer ceremonias, exclusivas a sus antepasados y para bienestar de su comunidad. La salida de la cueva también podría significar su triunfo sobre los dioses malos del inframundo y como los gemelos divinos, que salieron de Xibalba para convertirse en el dios del sol y de la luna, esta victoria simbólica se podía utilizar para legitimar su derecho de ser venerado como Ahau [...] La presencia de instrumentos usados para el autosacrificio, la distribución limitada de estelas y de inscripciones jeroglíficas en cuevas, y la concentración de cerámica policroma, espejos de pirita y artefactos de jade en ciertas cavernas, se sugieren que unas cuevas podían haber sido usadas exclusivamente por las elites para rituales asociados con las ceremonias de ascenso al poder (*ibidem*: 199)

Existe la idea de que las estructuras de gobierno sobrenatural radican en el interior de las cuevas, según se indica en un estudio etnográfico sobre un grupo indígena de la población de Píno-la, Chiapas, en el cual se recupera una concepción muy interesante:

[...] estos primeros me'iltatiles hace mucho que están muertos, pero sus espíritus han regresado a Muk'Nah, a la cueva en el monte de Sohktik, desde donde cuidan al pueblo y se ocupan de que los pinoltecos sigan la voluntad de los viejos del pueblo. Los espíritus de los hombres vivos importantes como los que saben curar y los muy ancianos, de todos los que son rayos, meteoros o torbellinos, también habitan en Muk'Nah [...] Muk'Nah es donde está el gobierno, están los me'iltatiles que tiene secretario, policías y un juez para decidir sobre el destino de sus súbditos y espantar al mal que viene de fuera. En Muk'Nahno vive ningún tigre, ni gallinas, ni monos, sólo los espíritus elegidos, los Chúlel me'tik tatik (espíritus de los madres-padres) (Hermitte, 1970: 35).

Las concepciones anteriores parecen reforzar la idea de que algunas cuevas constituyen el es-

pacio simbólico de la sede del poder de los antepasados, en particular de los que contaron con oficios ligados al gobierno y por lo tanto tiene poder para mandar aún después de muertos, lo que liga las ideas de poder y guerra con una tercera, la riqueza.

Pohl afirma que el rito “cuch se llevaba a cabo por los gobernantes mayas al ascender al trono y para renovar la energía de su linaje. La parte más sagrada de dicho rito se hacía en una cueva, a la cual el gobernante descendía para recibir las profecías de los dioses” (Pohl, citado en Manzanilla, 1996: 31).

El concepto de la cueva como entrada al Tlalocan es otro indicio de su asociación con el poder. En su estudio sobre curanderos en la Sierra Norte de Puebla, Aramoni declara que es del “Tlalocan” de donde “surge también todo poder, dinero y riqueza la cual se encuentra concentrada en el corazón del cerro, el tepeyolotl o tesoro del cerro, cuyo dueño es el tepeyolo o tepeyolotli, corazón o espíritu de la montaña; también llamado Juan del monte; legendario ser desprovisto de cabeza que tiene la reputación de abatir los árboles de los bosque. Asimismo conocido como San Juan Teperrico; o si no como Martín Tesoro [...]” (Aramoni, 1990: 146). La misma autora identifica conceptos similares entre los mixtecos con el Tsinyuikyoy, paraíso oriental o cerro encantado y gruta habitada por los rayos, que dirige al que se adentra en ella al infierno o a un área con muchos tesoros (*ibidem*: 147).

En su “geografía sagrada” Knab plantea que el verdadero Tlalocan es el centro del inframundo y residencia de “los señores del Tlalocan y de los oficiales del inframundo [...] la estructura de este espacio es tripartita: la presidencia es un edificio con tres puertas y tres cuartos. El de en medio para los señores del Tlalocan, el del Oeste para el presidente, los jueces y otros oficiales del Tlalocan y el del Este para los mayordomos, los fiscales y los demás oficiales religiosos del Tlalocan” (Knab, 1991: 45). La relación de la estructura política del eje central del inframundo y las simas como centro parece una tentadora relación con la cueva bajo la Pirámide del Sol.

Las unidades políticas y de gobierno de los antepasados que se corresponden con la integra-

ción de poder y riqueza parecen concentrarse en el interior del inframundo, y por tanto en la cueva, en la concepción de muchos grupos.

En este sentido, una interesante hipótesis de Manzanilla asegura que los materiales provenientes de las cuevas asociadas a los grandes edificios públicos en Teotihuacán se encuentran inscritos en un proceso de consagración (Manzanilla, 1996: 40), con ello se propicia la conclusión correcta para el proyecto urbano. Su propuesta de que la Pirámide del Sol es la representación del Tonacatepetl o cerro de los mantenimientos (*ibidem*: 42) refuerza este concepto de espacio dador de poder y riqueza, compartido por Brady y Bonor para las cuevas en el área maya. El propio Manuel Gamio reporta la creencia en una cueva que “va hasta una de las pirámides, a donde van a pedir trabajo o dinero o el talento necesario para ser buenos jugadores o buenos peleoneros” (Gamio, 1922, II: 315).

La cueva es, entonces, hogar de múltiples espacios específicos, en particular de aquellos que evidencian la fortaleza de la tierra; es donde se guardan los impulsos más puros de la misma, incluso en las concepciones actuales de algunos pueblos de Mesoamérica.

La riqueza y el poder, por tanto, dimanen de las fuerzas resguardadas en estos espacios, y las formas para acceder a ellos son manipuladas mediante intermediarios; es donde el sueño profético o terapéutico, las sustancias como la mezcalina, el betún divino aplicado sobre la piel, los enemas de alcohol o de sustancias alucinógenas, y en particular los espejos, pueden ser los vínculos que permitan el acercamiento entre ambos espacios.

Un vaso maya del Clásico tardío, fotografiado por Justin Kerr (fig. 9) muestra una serie de personajes (Pawahtunes) con sus asistentes femeninas sentados ante dioses de la lluvia y del rayo. Cada uno de ellos muestra ollas con bebidas fermentadas y en algunas aparecen enemas, pero en la cuarta pareja los personajes aparecen sentados frente a frente. El personaje femenino porta un espejo negro a la altura del rostro de un individuo que coloca sobre su cara un unguento negro que sale de un calabazo que porta en su mano izquierda; los rasgos de la cara, en particular el ojo desorbitado le confieren una apariencia diferente a



● Fig. 9 Detalle de una pareja en un vaso pintado maya, fotografiado por Justin Kerr (K530) donde aparece un *pawahutun* y su asistente usando un espejo y unguentos.

los otros. La imagen general parece indicar formas de establecer contacto con las deidades mediante diferentes métodos que usan psicotrópicos, bebidas y unguentos asociados a enemas y espejos.

El acercamiento a los mecanismos y a las instituciones de poder y riqueza del otro mundo sin duda influyen en éste. Así, el conocimiento del futuro y el acercamiento para con los ancestros se convierten en resultados imprescindibles de esta proximidad, ya que son la ferviente prueba de la relación de los hombres con el poder encerrado en estos espacios. La construcción y manejo de la maquinaria considerada necesaria en esta relación es un logro de la ingeniería de lo sagrado por parte de estos pueblos.

## Cuevas e implementos sagrados

La última relación a describir se refiere a los contenidos sagrados de espejos y cuevas, pues al final del ciclo de uso de muchos tipos de materiales asociados al culto, éstos deben ser tratados con un ritual específico para evitar que puedan ser ocupados en formas indebidas.

Las cuevas han servido como receptáculos sagrados tanto para el cuerpo humano como para los objetos de culto, entre ellos algunos utensilios

de cerámica. El uso de las cuevas excede el uso como simples espacios para colocar ofrendas, pues también pudieron utilizarse como lugares para evitar el contacto con objetos particularmente peligrosos, ya sea por estar asociados con las potencias divinas o por estar en contacto con los dioses.

No es difícil creer que la presencia de potencias y fuerzas de la otredad pudiera dejar parte de su poder impregnado en objetos, que en este caso podían constituir un problema para quienes los manipulaban. Lo anterior puede estar en relación con las cantidades de cerámica rota tiradas en cuevas no sólo de Belice, como se reporta en Awe (1994: 195), sino de toda Mesoamérica, y eso sin mencionar la localización de incensarios y vasijas policromas (*ibidem*: 198). A lo anterior se debe agregar la constante localización de vasijas como cuencos y ollas, que podrían ser usadas para la recolección del agua divina o Zuhuyha.

La cueva como un depósito especial (a la manera de los actuales vertederos de desechos peligrosos) podría haber involucrado la deposición de espejos como instrumentos con una carga liminar muy importante por su uso en adivinación, en tanto se les podían atribuir fuerzas consideradas dañinas para los seres humanos, por lo que no sería descabellado la colocación de los mismos en el interior de cuevas.

## Oráculo

La condición liminar de cuevas y espejos permitía la actividad oracular, que en apariencia era muy amplia en Mesoamérica; así, por ejemplo, los oráculos eran importantes entre los mayas y los totonacos. Estos últimos rendían culto a Centeotl en lo alto de un cerro (Espinoza, 1963: 99); mientras los mixtecos tenían un importante oráculo en la montaña de Achiutla.

En cuanto a los espejos localizados dentro de la cueva de la Pirámide del Sol, revisten una importante serie de relaciones que acotan su capacidad de cueva oracular, la afirmación de los mismos está en la antigua relación geográfica de 1580 sobre la región de Teotihuacan. En la “Descripción del pueblo de San Juan Teotihuacan enco-

mendado en don Antonio Bazan, alguacil mayor del Santo Oficio de la Inquisición, hecha en dicho pueblo a primero de marzo de mil y quinientos y ochenta años” (Acuña, 1986, II: 232) se menciona este oráculo, una serie de deidades y la existencia de numerosas cuevas en la región: “234~ 9 Llamase el pueblo de San Juan, en lengua de indios Teotihuacán, que quiere decir templo de dioses por que en el dicho pueblo estaba el oráculo donde idolatraban los indios mexicanos, y los demás pueblos de a la redonda”.

## Conclusiones

Como he planteado, la cueva de la Pirámide del Sol constituye un espacio modificado con la intención de realizar ritos específicos; además, tanto la modificación del espacio arquitectónico, y quizá la propia creación de la cueva, constituye uno de los indicadores más importantes de tal hecho. La oscuridad provocada en el interior del espacio arquitectónico permite manipular esta ausencia de luz en el orden de las ideas, por la consideración de que la oscuridad representa el momento primigenio; pero también trastoca el tiempo y permite manipular esas otras realidades. A su vez, en el orden de lo real permite enfocar los sentidos en espacios específicos mediante la manipulación de la luz y de los sonidos.

La recreación del mundo inferior mediante una organización del espacio arquitectónico establece nuevas relaciones con el mismo, generando un lugar que, sin dejar de ser una cueva, es un espacio diferente. El probable uso de psicotrópicos magnificaría el efecto de cualquiera otra manipulación del espacio y guiaría a los involucrados entre los lugares en que radica el poder de los antepasados, entre los límites de la realidad y la ficción, en la frontera de ambos mundos. El uso de espejos como fuente de la hierofanía permite la creación de un eje, de un punto, donde lo sagrado se presenta a los hombres. Espacio nodal del fiel y sitio donde se puede acceder al mundo de los antepasados con todo su poder y su riqueza.

La creación inmediata de mundos virtuales hace que los espejos en el mundo prehispánico conformen entes que permitieron la materializa-

ción de importantes ideas sobre el mundo y su ordenamiento, por ello se convierten en depositarios de grandes expectativas en el mundo del ritual y de la relación entre los hombres, sus antepasados y dioses.

La notable expansión y la solidez de sus relaciones de uso, durante un dilatado tiempo en el área mesoamericana, puede deberse a esta capacidad de los hombres para asignarles todo un cuerpo de importantísimas relaciones para con su manera de observar el universo.

Los *tezcacuitlapilli* y espejos de la Pirámide del Sol, constituyeron implementos que permitían el funcionamiento del espacio. Dentro de la cueva de este importante recinto su utilidad quedó plasmada en las ideas sobre este espacio, que perduraron incluso después de la Conquista.

De esta forma, espejo y cueva, espejo y pirámide, son secciones de una sola obra, componentes que permiten el funcionamiento de una maquina simbólica, de tal manera que al menos pueda solucionar aspectos, recrear realidades (existentes o no) y se constituya en un eje de la actividad social.

La relación entre los espejos y la cueva permitió la creación de un organismo con una fortaleza que pudo impactar las instituciones políticas de Teotihuacán y sus áreas de influencia; sin embargo, aún está pendiente de repuesta la cuestión de cuánto tiempo duró esa institución y cómo impactó en esos pueblos.

Pero al margen de la cuestión anterior, la creación de un espacio que permitía la consagración del poder, la relación directa con los antepasados, el arte de la adivinación o la profecía por métodos oraculares, y la observancia de ritos solares, marca en el espacio un punto o eje central, que sin duda imprimió una impronta esencial en esta cara de las instituciones del Estado teotihuacano, como puede apreciarse en esta parte de la Pirámide del Sol.

Una nueva visión de los espejos y su uso social permite plantear una serie de expectativas sobre el espacio donde fueran localizados, espero que la propuesta aquí presentada sea de utilidad para nuevas investigaciones.

## Bibliografía

- Acosta, Jorge R.  
1964a. “La decimotercera temporada de exploraciones arqueológicas en Tula Hidalgo”, en *Anales del INAH*, t. XVI, núm. 45. pp. 53-58.
- 1964b. *El palacio de Quetzalpapalotl*, México, INAH (Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 10).
- Acuña, René  
1986. *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, IIH-UNAM, t. II.
- Agís Villaverde, Marcelino  
1991. *Mircea Eliade, una filosofía de lo sagrado*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela (Monografías, 169).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo.  
1987. *Medicina y magia*, México, INI (Serie Antropología Social).
- Anguiano Fernández, Marina y Peter L. Furts  
1978. *La endoculturación entre los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Aramoni, Ma. Elena  
1990. *Talokan tata, Talokan nana: nuestras raíces*, México, Conaculta (Regiones).
- Awe, Jaime J.  
1994. “Funciones de las cuevas en la antigua cultura maya”, en *Los Investigadores de la Cultura Maya*, núm. 2, pp. 188-204.
- Basante Gutiérrez, O. R.  
1982. “Algunas cuevas en Teotihuacán”, en R. Cabrera Castro y J. Rodríguez (eds), *Memoria del proyecto Arqueológico Teotihuacán*, México, INAH (Científica, 132. Serie Arqueología), pp. 341-354.  
1986. “Ocupación en cuevas de Teotihuacán”, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH-INAH.
- Baudez, Claude F. y Michael D. Coe  
1966. “Incised Slate Disks from the Atlantic Watershed of Costa Rica: A Commentary”, en *American Antiquity*, vol. 31, núm. 3, pp. 441-443.

- Baus Czitrom, Caroly  
1994. “El significado del *tezcacuitlapilli* en Mesoamérica”, en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México. Primer Simposio*, México, INAH (Científica, 286, Serie Historia), pp. 193-210.
- Berlo, Janet Catherine  
1992. “Icons and Ideologies: The Great Goddess Reconsidered”, en J. C. Berlo (ed.) *Art, and Ideology, and the City of Teotihuacan*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 129-168.
- Bernal Ignacio  
1963. *Teotihuacán: descubrimientos-reconstrucciones*, México, INAH.
- Bonor Villarejo, Juan Luis  
1992. “El culto al Sol en las cuevas mayas”, en *Mayab*, núm. 8, pp. 123-133, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Brady, James E. y Juan Luis Bonor Villarejo  
1993. “Las cavernas en la geografía sagrada de los mayas”, en Francesc Iglesias, Ma. Josefa Ponce de León y Lligored Perramon (coords.), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/ Generalitat de Catalunya/ Ayuntamiento de Girona/ Instituto de Cooperación Iberoamericana, pp. 75-95.
- Broda, Johanna y Druzo Maldonado  
1997. “Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos”, en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, pp. 176-211.
- Cabrera Castro, Rubén  
2002. “La expresión pictórica de Atetelco, Teotihuacán”, en Ma. Elena Ruiz Gallut (ed.), *Ideología política a través de materiales, imágenes y símbolos. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacán*, México, INAH /UNAM, pp. 165-184.
- Cabrera Cortés, Mercedes Oralia  
1995. “La lapidaria del proyecto del Templo de Quetzalcóatl, 1988-1989”, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH-INAH.  
2002. “Ideología y política en Teotihuacán. Ofrendas de rocas semipreciosas de la pirámide de la Serpiente Emplumada”, en Ma. Elena Ruiz Gallut (ed.), *Ideología política a través de materiales, imágenes y símbolos. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacán*, México, INAH / UNAM, pp. 75-99.
- Cabrero G. María Teresa y Carlos López C.  
2002. *Civilización en el norte de México*, México, IIA-UNAM, vol. 2.
- Caso, Alfonso  
1967a. *Los calendarios prehispánicos*, México, SEP.  
1967b. “Dioses y signos teotihuacanos”, en *Onceava Mesa Redonda de Teotihuacán*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 249-279.
- Códice Dresde  
1984. *Códice Dresde* (presentación y comentario de J. Eric Thompson), 2 tt., México, FCE.
- Cortés, Hernán  
1963. *Cartas y documentos* (edición de Mario Hernández Sánchez Barba), México, Porrúa.
- Covarrubias, Miguel.  
1961. *Arte indígena de México y Centroamérica*, México, UNAM.
- De la Fuente, Beatriz  
1995. “Tepantitla”, en *La pintura mural prehispánica en México*. Teotihuacán, México, IIE- UNAM, pp. 138-155, t. 1.
- De Vega Nova, Hortensia y Ana María Pelz Marín  
1994. “Informe parcial de los hallazgos arqueológicos de la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, municipio de Tepozotlán, Morelos”, en *Memoria del Tercer Congreso Interno del Centro INAH Morelos*, Cuernavaca, Centro INAH Morelos, pp. 95-100.
- Di Peso, Charles C.  
1974. *Casas Grandes: A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca*, 8 vols, Dagoon, The Amerind Foundation.
- Durán, fray Diego  
1984. *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 tt., México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 36).

- Edmonson, Munro S.  
1988. *The Book of the Year. Middle American Calendarical Systems*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- Ekholm, Gordon F.  
1945. "A Pirite Mirror from Queretaro, México", en *Notes on Middle American Archeology and Ethnology*, núm. 53, Washington D.C., Carnegie Institution, pp. 178-181.
- Eliade, Mircea  
2001. *Tratado de historia de las religiones*, México, Era.
- Espinoza Ramos, Jaime  
1963. "Las montañas y las cuevas en el pensamiento prehispánico", tesis de maestría en ciencias antropológicas, México, ENAH-INAH.
- Freidel, David y Charles Suhler  
1998. "Visiones serpentina y laberintos mayas", en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 34, noviembre-diciembre, pp. 28-37.
- Furst, P. Meter L. y Salomón Nahmad  
1972. *Mitos y arte huicholes*, México, SEP (SepSetentas, 50).
- Gamio, Manuel  
1922. *La población del valle de Teotihuacán* (ed. facs.), 2 tt., México, INI, 1979.
- Garibay K., Ángel M. (ed.)  
1964. "Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco 1582", en *Poesía náhuatl*, México, IIH-UNAM (Serie Cultura náhuatl, Fuentes 4).  
  
(ed.)  
1996. "Historia de México", en *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa (Sepan cuantos..., 37).
- González Obregón, Luis  
1912. "Información en contra de don Baltasar indio de Culhuacán por ocultar ídolos", en *Procesos de indios idolatras y hechiceros*, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación/Tipográfica Guerrero Hnos./ Secretaría de Relaciones Exteriores, vol. 3, pp. 177-184.
- Guilhem Olivier  
2006. "Indios y españoles frente a las prácticas adivinatorias y presagios durante la conquista de México", en *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 37, pp. 169-191.
- Gumerman, George J. y Haury, Emil W.  
1979. "Prehistory: Hohokam", en *Handbook of North American Indians*, vol. 9: Southwest, Washington, D.C., Smithsonian Institution, pp. 75-99.
- Healy, Paul F., Jaime J. Awe, Gyles Iannone y Cassandra Bill  
1995. "Pacbitun (Belize) and Ancient Maya Use of Slate", en *Antiquity*, núm. 69, pp. 337-348.
- Heizer, Robert F. y Jonas E. Gullberg  
1981. "Concave Mirrors from the Site of La Venta, Tabasco: Their Occurrence, Mineralogy, Optical Description, and Function", en *The Olmec and Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks.
- Hermitte, M. Esther  
1970. *Poder sobrenatural y control social*, México, Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones especiales, 57).
- Heyden, Doris  
1973. "¿Un Chicomostoc en Teotihuacán? La cueva bajo la Pirámide del Sol", en *Boletín del INAH*, Época II, núm. 6, julio-septiembre, pp. 3-18.  
  
1975. "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, México", en *American Antiquity*, vol. 40, núm. 2, abril, pp. 131-147.  
  
1976. "Los ritos de paso en las cuevas", en *Boletín del INAH*, Época II, núm. 19, octubre-diciembre, pp. 17-25.  
  
1988. "Tezcatlipoca en el mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 19, pp. 83-89.  
  
1989. "Aspectos mágico religiosos de las cuevas", en Ernesto Vargas (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México, IIA-UNAM (Serie Antropológica, Arqueología de México), pp. 91-96.

1995. “Los guerreros y la muerte”, en Lina Odena e Isabel Lagarriaga (coords.), *Anuario de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH*, México, INAH, pp. 51-58.
1998. “Las cuevas de Teotihuacán”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 33, noviembre-diciembre, pp. 18-27.
- Knab, Tim J.  
1991. “Geografía del inframundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, pp. 31-57.
  - Kerr, Justin  
1989-1994. *The Maya Vase Book. Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, 4 vols, Nueva York, Kerr Associates.
  - Kidder, Alfred V., Jesse D. Jennings y Edwin M. Shook  
1946. *Excavations at Kaminaljuyú, Guatemala*, Washington, D.C., Carnegie Institution (Publication 561).
  - Kindl, Olivia  
2003. *La jícara huichola*, México, Universidad de Guadalajara/INAH (Etnografía de los pueblos indígenas de México).
  - 2008. “El arte como construcción de la visión: Nierika huichol, interacciones visibles y dinámicas creativas”, en *Diario de Campo, Suplemento*, núm. 48, mayo-junio, pp. 33-57.
  - León Portilla, Miguel  
1959. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Instituto de Historia-UNAM (Seminario de Cultura Náhuatl, 52).
  - (ed.)  
1992. *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, IHH-UNAM (Cultura Náhuatl, Fuentes 1).
  - 1994. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, IHH-UNAM (Serie Culturas Mesoamericanas, 2).
  - Linné, S.  
1934. *Archeological Researches at Teotihuacan, México*, Estocolmo, The Ethnographical Museum of Sweden (New series, 1).
  - 1942. *Mexican Highland Cultures*, Estocolmo, The Ethnographical Museum of Sweden (New Series, 7).
  - López Luján, Leonardo *et al.*  
2000. *La casa de las águilas: reconstrucción de un pasado* (catálogo), México, Museo de Templo Mayor-INAH.
  - López Luján, Leonardo; Héctor Neff y Saburo Sugiyama  
2002. “El vaso 9Xi: un recipiente anaranjado delgado encontrado en Tenochtitlán”, en María Elena Ruiz Gallut (ed.), *Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacán*, México, Conaculta-INAH/IIA/IIIE-UNAM, pp. 731-760.
  - López Juárez, Julieta Margarita  
2006. “La pizarra de la antigua ciudad de Teotihuacán”, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH-INAH.
  - Lumholtz, Carl  
1945. *El México desconocido*, México, Ediciones Culturales de Publicaciones Herrerías.
  - Manzanilla Naim, Linda  
1994. “Geografía sagrada e inframundo en Teotihuacán”, en *Antropológicas*, núm. 11, julio-septiembre.
  - 1996. “El concepto del inframundo en Teotihuacán”, en *Cuicuilco*, nueva época, vol. 2. núm. 6, enero-abril, pp. 29-50.
  - 1997. “Urban Archetype, Cosmic Model”, en *Emergence and Change in Early Urban Societies*, Nueva York, Plenum Press.
  - 1999. *El inframundo en Teotihuacán*, México, INAH (Científica, 387), pp. 61-90.
  - Miller, Mary y Karl Taube  
1993. *The Gods Symbols of Ancient México and the Maya: An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, Londres, Thames and Hudson.
  - Millon, Rene  
1957. “Teotihuacan”, en *Scientific American*, vol. 216, núm. 6, junio, pp. 38-48.

1973. *The Teotihuacan Map: Urbanization at Teotihuacan*, 2 vols., Austin, The University of Texas Press.

• Molina, fray Alonso de

1992. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* (ed. facs.), México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 44).

• Muñoz Camargo, Diego

1981. *Descripción de la provincia de Tlaxcala* (ed. facs. de René Acuña), México, IIF-UNAM.

• Moragas Segura, Natalia

1998. "Cuevas ceremoniales en Teotihuacán durante el periodo Clásico", en *Boletín Americanista*, año XXXVIII, pp. 179-195.

• Morante López, Rubén B.

1996. "El descenso al inframundo en Teotihuacán", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 26, pp. 99-115.

• Morelos García, Noel

1982. "El sistema urbano en el área central de Teotihuacán", en *Proyecto arqueológico Teotihuacan*, México, INAH, pp. 59-72.

1991. "Multiplicidad en la representación de felinos y a propósito de los análisis de pintura mural y escultura, la crítica", en *Teotihuacán, 1980-1982, Nuevas interpretaciones*, México, INAH (Científica, 227), pp. 193-202.

1993. *El proceso de producción de espacios y estructuras en Teotihuacán. Conjunto Plaza Oeste y Complejo Calle de los Muertos*, México, Conaculta-INAH (Científica, 274, Serie Arqueología).

• Navarrete, Carlos y Eduardo Martínez E.

1993. "Exploraciones arqueológicas en la cueva de los Andasolos", en *Ce Acatl: Revista de la cultura del Anáhuac*, núm. 48, julio-agosto, pp. 20-25.

• Navarrete, Carlos.

1971. "Prohibición de la danza del tigre en Tamulté, Tabasco, en 1631", en *Tlalocan*, núm. 6 México, pp. 374-376.

1976. "Chincultic (Chiapas): trabajos realizados en 1976", en *Boletín del INAH*, núm. 19, pp. 43-58.

• Pereira, Grégory

1999. *Potrero de Guadalupe: Anthropologie funéraire d'une communauté pré-tarasque du nord du Michoacán, México*, Oxford, BAR International (Series Archaeopress).

2008. "La materia de las visiones: consideraciones acerca de los espejos de pirita prehispánicos", en *Diario de Campo*, Suplemento núm. 48, pp. 123-135.

• Pohl, Mary

1981. "Ritual Continuity and Transformation in Mesoamerica: Reconstructing the Ancient Maya Cuch Ritual", en *American Antiquity*, vol. 46, núm. 3, pp. 513-529.

• Pomar, Juan Bautista de

1993. "Manuscrito de Juan Bautista de Pomar Tezcoco, 1582", en *Poesía náhuatl*, 3 tt., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM (Seminario de cultura náhuatl, Fuentes, 4), t. 1.

• Ponce, Pedro

1996. "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa (Sepan cuantos..., 37).

• Renfrew, Colin y Paul Bahn

1998. *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*, Madrid, Akal.

• Rivera Dorado, Miguel

2004. *Espejos de poder. Un aspecto de la civilización maya*, Madrid, Miraguano.

1999. "Espejos mágicos en la cerámica maya", en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 29, pp. 65-100.

• Ruiz de Alarcón, Hernando

1988. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, SEP.

• Sahagún, Fray Bernardino de

1989. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuantos..., 300).

1996. "Algunas abusiones antiguas que estos naturales tuvieron en su gentilidad, según que

escribe el p. fray Bernardino de Sahagún, en el libro II de su vocabulario trilingüe”, en *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI* (Apéndice), México, Porrúa (Sepan cuantos, 37).

2002. *Historia general de las cosas de la Nueva España* (versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino), México, Conaculta (Cien de México).

• Saunders, Nicholas J.

1990. “Tezcatlipoca: Jaguar Metaphors and the Aztec Mirror of Nature”, en R. G. Willis (ed.), *Signifying Animals Human Meaning in the Natural World*, Edimburgo, University of Edimburgh, pp. 159-177.

• Schele, Linda y David Freidel

1990. *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, William Morrow.

• Siméon, Rémi

2004. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI (Nuestra América, 1).

• Smith, A. Ledyard y Alfred V. Kidder

1951. *Excavations at Nevaj, Guatemala*, Washington, D.C., Carnegie Institution.

• Soruco Sáenz, E.

1985. “Una cueva ceremonial en Teotihuacán”, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH-INAH.

1991. “Una Cueva ceremonial en Teotihuacán y sus implicaciones astronómicas y religiosas”, en J. Broda, S. Iwaniszewski, y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIE-UNAM, pp. 291-296.

• Stone, Doris y Carlos Balsler

1965. “Incised slate Disks from the Atlantic Watershed of Costa Rica”, en *American Antiquity*, vol. 30, núm. 3, pp. 310-329.

• Taube, Karl A.

1983. “The Teotihuacan Spider Woman”, en *Journal of Latin American Lore*, vol. 9, núm. 2, pp. 107-189.

1992. “The Iconography of Mirrors at Teotihuacan”, en J.C. Berlo (ed.), *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks, pp. 196-204.

1998. “Enemas rituales en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 34 noviembre-diciembre, pp. 38-45.

• Thompson, J. Eric S.

1959. “The Role of Caves in Maya Culture”, en *Mitteilungen aus dem Museum für Volkerkunde in Hamburg*, vol. XXV, pp. 122-129.

• Uriarte, Teresa

1994. “Teotihuacán: el legado de la ciudad de los dioses”, en *México en el mundo de las colecciones de arte*, México, Azabache, pp. 71-130.

1996. “De teotihuacanos, mexicas, sacrificios y estrellas”, en Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. I Teotihuacán, t. II. Estudios*, México, IIE-UNAM, pp. 391-399.

• Urcid, Javier

1992. “Zapotec Hieroglyphic Writing”, tesis de doctorado, New Haven, Yale University.

• Villa Cordova, Tomás

2009a. “Espejos de la guerra. Algunos elementos de la parafernalia de los guerreros teotihuacanos”, ponencia presentada en la XVI Jornada Académica del Seminario Permanente de Iconografía, INAH, México.

2009b. “Los *tezcacuitlapilli* de la Pirámide del Sol”, tesis de licenciatura en arqueología, ENAH-INAH, México.

• Winning, Hasso von

1986. “The Iconography of a Teotihuacanoid Slate Mirror Back”, mecanoscrito, Biblioteca del IIA-UNAM.

