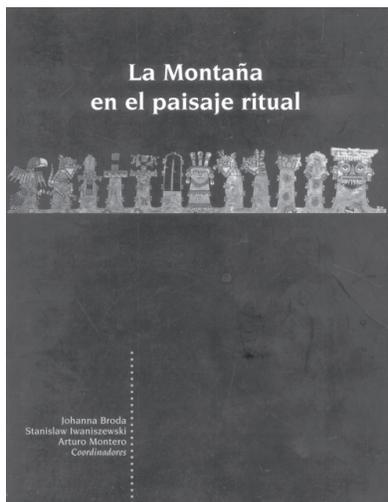


La Montaña en el paisaje ritual

Patricia Fournier*



Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, UP, UNAM, 2001, 488 pp.

Las sociedades mesoamericanas emprendieron la difícil tarea de comprender el orden del cosmos, en contraposición, oposición y pugna con el caos, buscando en su entorno los elementos que les permitieran entender la estructura del universo. Las cimas, como marcadores dados por la naturaleza en los espacios geográficos, sirvieron de referentes para la construcción de paisajes culturales con base en lo sagrado.

Así, diversos grupos en distintas épocas recurrieron a la observación constante del medio físico, de eventos astronómicos y de cuerpos

celestes. Las cimas, que rompen la horizontalidad de las tierras bajas con su eminente verticalidad, constituyeron puntos prominentes ineludibles a la percepción para observar el cielo y se integraron a las construcciones cosmovisionales. Estas, como parte del pensamiento ideológico-religioso, dieron sentido a la disposición de muchos de los asentamientos con arquitectura monumental del urbanismo precolumbino o de edificios específicos con base en calendarios rituales o bien los cambios estacionales marcados por solsticios y equinoccios. Asimismo, las construcciones cosmovisionales también marcaron pautas de comportamiento en función de las necesidades económicas que, por ejemplo, requerían obtener el favor divino en un intento por garantizar la fertilidad mediante las lluvias y asegurar el sustento de los humanos, es decir, la reproducción de los sujetos de los dioses, a través de la celebración de rituales cíclicos.

La montaña es deidad, es el cuerpo, la puerta, el rostro o el ombligo de la divinidad; es hembra o es macho; es la entrada que lleva del ámbito terrenal al inframundo a través de sus oquedades, de sus cuevas, cavernas y abrigos uterinos. Con sus corrientes subterráneas da vida y comunica con los grandes cuerpos de agua primordiales; en sus lagos y lagunas alberga a los espíritus divinos pluviales; para las grandes

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

elevaciones volcánicas con sus puntas nevadas destella en el horizonte, iluminada por el Sol, en los momentos clave para la renovación cíclica, o bien otorga sentido al calendario que crea el hombre para dar coherencia y orden a los ceremoniales y ritos.

La montaña es sagrada y abriga mucho de la cosmovisión de los pueblos del México antiguo; la montaña conserva con recelo aquello que buscamos descubrir de las riquezas de ese mundo que parece distante en tiempo, pero que aún pervive entre indígenas y mestizos, entretejido con la religión católica.

La montaña y cómo se le percibe es el tema del libro que aquí está reseñado. Iniciemos, pues, el ascenso, como neófitos interesados en el simbolismo de ese lugar sacro; incorpórenos metafóricamente al grupo de peregrinos; escuchemos los ecos de las voces que se transmiten en el tiempo-espacio con la solemnidad o la algarabía del ritual; busquemos sus significados; adentrémonos en las interpretaciones del simbolismo guiados por los conocedores hacia los marcadores deificados de ayer y de hoy.

Gracias a Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero —coordinadores de *La Montaña en el paisaje ritual*—, tenemos la oportunidad de convertirnos en descubridores de lo que ocultan las cimas al realizar un recorrido por tierras mesoamericanas, familiarizándonos con la cosmovisión de diferentes pueblos a través de los 22 artículos que conforman esta obra. El trayecto implica trasportarnos a las alturas terrenales que pueden conducirnos a los lugares sacros, desde los grandes volcanes de los valles centrales de Mesoamérica, pasando al paisaje ritual de la cuenca de México en particular, para culminar en las montañas sagradas de diversos grupos étnicos que, en sí, constituyen los tres ejes temáticos de la obra en cuestión.

La primera contribución es de Arturo Montero, se trata de un recorrido “Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación

ritual”, mediante una estrategia de investigación denominada “Arqueología de alta montaña”. En el texto se combinan datos derivados del análisis de fuentes etnohistóricas, estudios cartográficos y —los más importantes—, datos recopilados durante años de ardua labor a través de reconocimientos de superficie. La búsqueda de materiales arqueológicos que evidencien la presencia de adoratorios precolombinos en cúspides y cimas fue el objetivo de esta etapa de la investigación. La principal aportación de Montero no se limita a documentar los hallazgos y vincularlos con la información histórica, sino que —y esto es lo más relevante— proporciona una guía para continuar con esta clase de investigaciones a futuro, sentando las bases incluso de modelos predictivos para la ubicación de sitios de carácter ritual en puntos prominentes del paisaje mesoamericano.

Pasamos a continuación a tierras veracruzanas con el artículo escrito por Rubén Morante, cuyo título es “El Pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico”. El autor ilustra en detalle la información histórica, orográfica y arqueológica acerca de este volcán, hablándonos de los sitios donde se depositaron ofrendas a divinidades pluviales en cuerpos de agua. Es en particular interesante el análisis arqueoastronómico de los alineamientos entre este edificio volcánico, el Popocatepetl durante los equinoccios, el Monte Tláloc en el mes de febrero y Teotihuacan, durante el solsticio de invierno, aun cuando se requeriría verificar hasta qué punto es visible desde Teotihuacan el Pico de Orizaba para contrastar la hipótesis que presenta el autor.

La investigación en historia oral y los análisis arqueoastronómicos, llevan a Tim Tucker a la elaboración del texto intitulado “El asentamiento prehispánico de ‘Cerro Teoton’: un axis mundi en la región oriental del valle poblano”. Cerro Teoton se ubica entre el volcán Popocatepetl y la ciudad prehispánica de Cholula; por su posición y altura posibilita la observación de amplias áreas del paisaje y de otras cimas además del antiguo asentamiento que, dados sus

alineamientos, pudieron ser puntos de referencia para la salida del Sol al llegar al cenit dos veces al año, por lo que Tucker interpreta que las elevaciones en el espacio geográfico de la región de estudio pudieron formar un calendario solar, con el cerro Teoton como “ombligo del mundo”.

Adicionalmente, Tucker propone que Epsilon Orionis, la estrella central en la constelación de Orión, fue la referencia para el posicionamiento de la gran pirámide de Cholula posiblemente desde el periodo Preclásico. Así, la geografía sagrada del valle poblano-tlaxcalteca pudo tener en su centro al cerro Teoton, como punto de convergencia simbólica del tiempo y el espacio, del orden cósmico entre el día y la noche.

Julio Glockner nos lleva a “Las puertas del Popocatepetl” con base en sus estudios de los Misioneros del Temporal en el estado de Morelos, parcialmente equivalentes a los tiemperos o graniceros. Ellos, mediante revelaciones oníricas —gracias a las que el hombre establece comunicación con los seres celestiales—, pueden disipar maleficios o invocar el descenso de las fuerzas del cielo para beneficiar los cultivos y convocar al desempeño de rituales con tal fin en las cimas de cerros, denominadas calvarios.

Glockner nos brinda las palabras de sus informantes y el registro de sus actividades rituales en el Rostro del Popocatepetl, puerta de acceso a lo sagrado, una cueva ubicada en la zona meridional del volcán a donde se llevan ofrendas. Se registra, en particular, las revelaciones que hacen los seres espirituales en sueños para que los trabajadores del temporal propicien o conjuren los buenos y malos temporales. Las voces de los temporaleros son recurrentes en esta contribución, aunque hubiera sido de relevancia ascender mediante vías científicas a la escala interpretativa para, además, escuchar la voz y opinión del autor en el ámbito de los estudios de simbolismo.

Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero se centran en “La sagrada cumbre de la Iztaccihuatl”,

donde recientemente tuvieron la oportunidad —gracias al deshielo provocado por una ola cálida—, de recuperar materiales arqueológicos en la parte más alta de la montaña. Los hallazgos evidencian actividades de índole ritual en una planicie a más de 5 000 msnm. La presencia de vasijas efigie Tláloc y sahumadores diagnósticos del Posclásico tardío, cetros rayo-serpiente de madera, navajas de obsidiana y púas de maguey, lleva a los autores a interpretar el ascenso de los peregrinos al edificio volcánico. Estos personajes depositaron ofrendas a Tláloc y realizaron autosacrificios en este espacio ritual, donde por la colocación de los rayos de Tláloc evocaban además la llegada de relámpagos asociados con la lluvia.

Continúa el artículo de Stanislaw Iwaniszewski intitulado “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl”. Es interés del autor referir a las formas de pensamiento cognitivo para esclarecer la manera en que las sociedades precolombinas de la cuenca de México conceptualizaron, en sus construcciones cosmovisionales, a los principales marcadores del horizonte en su paisaje geográfico y sagrado, en particular los dos volcanes nevados que se localizan al sur del valle.

En un análisis estructural en función de oposiciones binarias macho/hembra —aplicable en el sistema religioso para las deidades del panteón mexica con dioses y diosas—, el autor documenta cómo se ha registrado en distintas épocas odio/amor entre cerros/montañas antropomorfizados como hombre/mujer, masculino/femenino e incluso los pares opuestos también propios de la cosmovisión mesoamericana de caliente (volcán que arroja fuego)/frío (“volcán” inactiva), además de seco/húmedo.

En este análisis se enfatiza que cerros/montañas fueron de importancia, dado su carácter de macho/hembra, para la celebración de rituales a las deidades pluviales donde la parafernalia y los sacrificios se vinculaban con el género de la elevación, ejemplificando con el Popocatepetl

y la Iztaccihuatl, su somatización y los cultos asociados en partes altas donde se ubican adoratorios o cuerpos de agua en estos volcanes, según las evidencias arqueológicas.

Alejandro Robles nos conduce ahora a “El Nevado de Toluca: ombligo de mar y de todo el mundo”, con sus peculiares lagunas dentro del cráter. Según los informantes del autor, las aguas de la Laguna Grande contienen el poder de la lluvia a la cual atraen: los habitantes de las faldas y valles vecinos al volcán recolectaban el líquido en recipientes que se enterraban en las milpas para propiciar el beneficio de la lluvia en los cultivos. Por otra parte, al agua de la Laguna Chica se le atribuía que daba copal.

Parte de las concepciones acerca de estas lagunas, es que son veneros que inclusive se comunican con el mar y que, en una visión apocalíptica, si algún día llegara a reventar la sierra sería el fin del mundo.

El cráter se concibe como un ombligo, por esto el autor propone que se trata del centro de un microcosmos, y más aún del mundo o del mar; dentro de esta caldera se ubica un cerro a la mitad de las lagunas, espacio ritual y sacro. Restaría fundamentar ampliamente esta propuesta y proceder a interpretaciones simbólicas con el fin de lograr una apreciación más adecuada del significado de esta cima nevada que alberga cuerpos de agua.

“Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl”, contribución de Johanna Broda, se basa en distintas líneas de evidencia con un enfoque interdisciplinario para estudiar los lugares de culto y el paisaje ritual de la Cuenca de México y zonas circunvecinas. El ejemplo que trata la autora es el del recinto ceremonial mexica que se edificó en la cima del cerro Zacatepetl, donde se celebraban ritos dedicados a Mixcoatl, dios de la caza, y a Coatlicue, diosa madre.

Los análisis arqueoastronómicos de los alineamientos que se relacionan con la posición del

Sol en distintas cimas —marcadores naturales en el horizonte—, llevan a interpretar sus nexos con fiestas del calendario ritual mexica. Éste bien pudo iniciar su desarrollo desde el Preclásico al realizarse observaciones astronómicas desde la pirámide de Cuicuilco, con base en un calendario de horizonte de 260 días.

En el estudio de los astrónomos Jesús Galindo y César Esteban López acerca de “El Cerro San Miguel como posible marcador calendárico astronómico del sitio Preclásico de Cuicuilco”, se abunda en datos científicos acerca de los marcadores de horizonte que sirvieron de referencia para la observación de los astros en el surponiente de la Cuenca de México, nuevamente ejemplificado con el asentamiento precolombino de Cuicuilco.

En esta contribución, los autores se centran en los registros recabados en el Cerro San Miguel ubicado en el parque del Desierto de los Leones, donde se localiza un basamento precolombino sobre el cual se construyó una ermita en el siglo XVIII. Los análisis arqueoastronómicos acerca del calendario de horizonte poniente en Cuicuilco en función de marcadores como el cerro San Miguel, son las principales bases para que los autores interpreten que la orientación de la pirámide de Cuicuilco se relaciona con el calendario ritual que se registra en las fuentes etnohistóricas del siglo XVI para los mexica. Consideran que desde el Preclásico existía un sistema práctico de seguimiento del tiempo entre los grupos de la Cuenca de México, de manera tal que se contara con un referente para realizar los ritos que daban coherencia organizativa a la sociedad.

Ivan Šprajc analiza los “Alineamientos astronómicos en Tenayuca, México”, con la finalidad de definir las bases de la distribución y planeación de los edificios cívico-ceremoniales de ese asentamiento prehispánico en función de la posición del Sol en el horizonte en ciertas fechas del año. Según las hipótesis de Šprajc, las fechas clave estaban separadas en intervalos que son múltiplos de 13 y 20 días, significativos en

el calendario mesoamericano y que posiblemente marcaban periodos de gran relevancia en los ciclos agrícolas.

El autor utiliza a Tenayuca como ejemplo para contrastar y evaluar propuestas previas, interpretando que las orientaciones de la pirámide del sitio hacia prominencias en el horizonte natural —en particular el Cerro Tláloc y el Chiquihuite—, responden a la observación de las posiciones del Sol en ciertas fechas relevantes en términos de actividades agrícolas y los rituales asociados.

“Entre el lago y el cielo: la presencia de la montaña en la región de Chalco-Amecameca”, es el tema que trata Raúl Aranda con base en evidencias arqueológicas incluyendo petrograbados que muestran la presencia de lugares de culto en las faldas del volcán Popocatepetl. En este trabajo el autor nos brinda amplia información descriptiva; esperamos que en el futuro, con la investigación que viene realizando al respecto, incluya en la etapa final los aspectos interpretativos requeridos para lograr una mejor comprensión de los espacios sagrados y los paisajes rituales.

Guizzela Castillo continúa con “La montaña terraceda de Tenanco Tepopolla, Estado de México”. Se refiere a la región de Chalco-Amecameca y al profuso sistema de terracedo construido con fines habitacionales, agrícolas y para albergar estructuras cívico-ceremoniales del periodo Posclásico. La presencia de petrograbados con representaciones de ranas, lleva a la autora a proponer la relación de las terrazas con el agua y la fertilidad.

En la medida en que avance esta investigación, sería de esperarse que se procediera a interpretaciones en las que se considere la orientación de las terrazas no sólo en función de la topografía, sino sobre todo de acuerdo con los marcadores del horizonte visibles desde la zona de estudio. Asimismo sería deseable hacer un análisis más detallado del significado y simbolismo de los relieves en las formaciones rocosas.

“El culto a las deidades del agua en el cerro y cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan, Estado de México”, de Francisco Rivas Castro, hace formulaciones teórico-metodológicas acerca del paisaje cultural y sagrado de esa zona que pueden proyectarse a otros estudios de caso. El estudio nos maravilla ante la belleza y majestuosidad de las pocitas, relieves, maquetas y esculturas de Tláloc. Los detallados análisis iconográficos de estas manifestaciones materiales permiten que el autor interprete la naturaleza ritual y el culto a las deidades del agua incluso desde el siglo VII de nuestra era, en relación con ceremoniales cíclicos parte del calendario ritual.

Al proceder con bases científicas aparecen los significados plasmados en los materiales pétreos en el pasado de las deidades del agua, del maíz y del fuego, entre otras, además del culto a los antepasados. Esta contribución, junto con la ya reseñada de Arturo Montero, deja sentadas las bases para futuras investigaciones al proporcionar heurísticas de amplia aplicabilidad.

Johanna Broda, en su artículo intitulado “Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños”, se fundamenta tanto en información etnohistórica como arqueológica para hablar de los rituales que implicaban ofrendar infantes y variada parafernalia al dios de la lluvia en las cimas. Éstas, en la cosmovisión mexicana se conceptualizan como generadoras de vida y puertas de entrada al Tlalocan.

Por su talla, los niños eran símil de los pequeños compañeros de Tláloc, los tlaloque, y su sacrificio en ceremonias efectuadas en función del calendario ritual, se justificaba para la petición de lluvias y propiciar el crecimiento del maíz, actividad vinculada con los nobles y gobernantes cuyo significado expresaba la conceptualización ritual del espacio en las cumbres y en los cuerpos de agua.

La autora ilustra ejemplos análogos en el área andina, donde son más abundantes las evidencias arqueológicas en los lugares sagrados incas

respecto a la cosmovisión y conceptualización de la naturaleza, así como a las funciones sociales y políticas de los ritos. La autora concluye que estos ritos de fertilidad tenían connotación política tanto en el imperio mexica como en el inca para legitimar la expansión territorial como parte del culto estatal y de los paisajes rituales.

Ya en el ámbito contemporáneo, Samuel Villela registra “El culto a los cerros en la montaña de Guerrero”, donde se observa la relación entre la cosmovisión precolombina y las prácticas actuales en la región nahua de la montaña guerrerense.

Las cruces se colocan en los cerros —lugares sagrados en muchos casos desde periodos prehispánicos—, y en los ritos agrícolas se hace la petición de lluvias. Los círculos de piedra que conforman altares con cruz en las cimas, constituyen una representación simbólica del paisaje, es decir, de los cerros como una forma de delimitación territorial de la comunidad que acude a esta clase de oratorios, para así renovar el espacio ordenado.

Villela registra en detalle cómo las plegarias para el ritual aluden continuamente a los cerros: en éstos llegan a depositarse ofrendas propiciatorias de la lluvia, que constan de tamales en forma de culebras, cerros como el Popocatepetl, animalillos e idolitos que incluyen representaciones de la pareja primordial. Con base en las contribuciones de Victor Turner, el autor interpreta que los cerros son símbolos instrumentales que median en la consecución de los fines últimos del ritual, así como símbolos dominantes que representan valores axiomáticos sociales.

“La Lucerna y el volcán negro”, de Françoise Neff, presenta un análisis estructuralista de las relaciones entre los mitos y los rituales con los dos cerros que dan título a esta contribución y que se ubican en la Costa chica guerrerense. En el artículo se habla de la persistencia de la cosmovisión precolombina en la región de estudio en función de las ceremonias de petición de lluvia.

Las oposiciones humedad/sequía, frío/calor, hembra/macho, adentro/afuera, vida/muerte, entre otras, figuran en la palabra mítica que recaba Neff, además de seres de profuso simbolismo como las serpientes que se transforman en seres humanos, pasando de un mundo a otro: del de los muertos al de los vivos desde el espacio subterráneo.

Aparecen los nahuales, como el tigre, el lagarto o el rayo que emanan de los cerros en estos relatos; las cruces son mujeres milagrosas y peligrosas que abren y cierran las puertas que llevan a las entrañas del cerro, al lugar donde surge la vida en su húmedo vientre materno pero que, al mismo tiempo, requiere el tributo de muertos, que alberga cuevas y agua con seres sobrenaturales de gran fuerza y virilidad, paridos por mujer pero con simiente de animal. Éstos son algunos de los registros que llevan a la autora a proponer una matriz de significados del cerro en la cosmovisión y las relaciones entre los hombres, los animales y los elementos naturales.

Catherine Good estudia a “Oztotempan: El ombligo del mundo”, cerro nahua de Guerrero que por sus características topográficas resulta ser la inversión de los cerros al tratarse de una profunda falla geológica, escenario de rituales religiosos con connotaciones mesoamericanas respecto a la agricultura vinculada con el culto a los muertos.

En la investigación etnográfica, que implica ahora un descenso en lugar del ascenso de las otras contribuciones incluidas en la obra que reseñamos, la autora se remite en detalle a la ceremonia de la cruz de mayo para la petición de lluvias; ésta se realiza en el lugar, que se considera el centro del mundo abajo del cual existe una realidad paralela fértil y con abundante agua, como un lugar de la abundancia donde radica el señor del mundo en la casa de los vientos, de donde salen los zopilotes —las ánimas—, y a los que se colocan ofrendas para atraer la lluvia y asegurar la producción agrícola.

En la interpretación, este axis mundi resulta ser la conexión entre el mundo y el inframundo, el acceso a otra realidad ideal, donde se relacionan los muertos con la abundancia, fertilidad y éxito de los cultivos, de donde emana la fuerza.

“Cerros y volcanes que se invocan en el ‘culto a los aires’, Coatetelco, Morelos”, es la contribución de Druzo Maldonado. Trata acerca de la cosmovisión de comunidades agrarias morelenses, donde se concibe a la madre tierra como parte medular del ser social, a la cual se dedican rituales que en su carácter de manifestaciones religiosas se centran en las temporadas de secas y de lluvias. En el culto a los aires figuran los pequeños tlaloque, en la geografía ritual los espacios sacros, los parajes que desde tiempos precolombinos albergan ojos de agua y cuevas, moradas de los aires con los que el hombre busca establecer comunicación en los pedimentos de lluvia, ofrendando elementos en miniatura. Al mismo tiempo aparece en las concepciones religiosas San Juan Bautista, cuya fiesta se destina a propiciar además la acción de los aires y de los pequeños visitantes para la unión de nube-aire-lluvia que se concreta en la fertilidad.

Beatriz Albores nos conduce al Matlatzinco con su artículo acerca del “Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas en cruz del valle de Toluca”, en el cual prosigue con sus investigaciones detalladas al respecto al referirse a la estructura de ocho fiestas en particular, en las cuales se conservan elementos significativos de la cosmovisión prehispánica vinculados con los ciclos de temporal del maíz y con el ciclo de vida humano en las prácticas religiosas y los rituales asociados. En estas actividades se hace uso de cruces de San Andrés o de Malta, que evocan los ceremoniales a Tláloc y Otontecuhtli como símbolos de la tierra, el agua, el fuego y el aire, del tiempo meteorológico y astronómico-cronológico.

Sergio Sánchez recorre tierras hñähñü con su artículo “La Santa Cruz en los cerros de la región otomí Actopan-Ixmiquilpan”. Descubrimos

cómo en la geografía natural en la que se incorpora el paisaje cultural y ritual, los cultos a la Santa Cruz —indicadora de los rumbos del universo como hembra o macho—, tienen un fuerte nexo con la religión y cosmovisión precolombinas. Se aprecia así la persistencia de mitos genésicos y apocalípticos con la aparición de los gigantes primigenios, los uema o tlaloques que provocan el mal aire, los de las aguas primordiales cuyos cursos subterráneos vienen del mar, además de la conceptualización de la montaña como un ser vivo de donde emanan los buenos y malos temporales según el éxito de los rituales propiciatorios. La cruz en el cerro contenedor de agua es el medio que permite el contacto con las divinidades a través de los ancestros, para que la aridez del semidesierto del Valle del Mezquital se rinda y la tierra florezca.

Carlos Viramontes nos transporta al “Pinal del Zamorano en la cosmovisión de los chichimecas y otomíes de Querétaro”, vinculando según la ubicación de los lugares sagrados en las montañas, con los grupos cazadores-recolectores chichimecas, grupos precolombinos que se asentaron en el semidesierto queretano y con los otomíes que arribaron al área en el periodo colonial. Así, el paisaje ritualizado, la montaña sagrada, fueron ejes en el tiempo-espacio para la generación de lluvia como fuente de vida.

El último capítulo del libro, “El cerro del amanecer y el culto solar huichol”, de Johannes Neurath nos lleva a la Sierra de Nayarit, donde los cerros son objeto de un complejo ritual. Se conciben como lugar de culto, antepasados petrificados, deidad hembra o macho, punto de viajes iniciáticos chamánicos, de la fertilidad, del ritualismo huichol del peyote, eje de un culto fundamentado en el intercambio recíproco de dones, donde los rituales del sacrificio plantean la primacía del Sol, de los guerreros y de los iniciados al proceder a interpretaciones simbólicas.

Proceder a la lectura de esta obra permite que ante nosotros se abran nuevos horizontes diri-

giendo la mirada hacia las alturas donde aguardan —una vez que hemos logrado ascender a las cimas página tras página—, los dioses dados que, al mismo tiempo, esperan que les rindamos pleitesía para otorgarnos el ansiado don del conocimiento solicitado en nuestras peticiones. Los 22 capítulos del libro constituyen

un conjunto coherente que nos permite aprender mucho del significado de la montaña sagrada y del paisaje ritual mesoamericano. Se trata de textos de consulta obligada y ansiada por los interesados en la cosmovisión de los grupos de México que nunca dejarán de maravillarnos por su riqueza cultural.

Fe de erratas del núm. 26 de la revista *Arqueología*

Artículo “Primer observatorio astronómico y meteorológico nacional de la Ciudad de México. Historia y arqueología”, de María de la Luz Moreno Cabrera, Manuel Alberto Torres García y Susana Lam García: la ficha de ubicación del plano mencionado en la **pág. 119**, es la siguiente: Catálogo colección general Distrito Federal, varilla 12, No. 72. Plano: Proyecto observatorio astronómico nacional en Chapultepec. México 27 enero de 1877. Proyectó y Dibujó: Ángel Anguiano, Escala de 0m. Se encuentra en la Mapoteca Manuel Orozco y Berra (Edificio del Ex arzobispado en Av. Observatorio No. 192 Tacubaya, D.F.).

Artículo “Un temazcal terapéutico en el barrio de talladores de obsidiana de Huapalcalco, Hidalgo”, de Margarita Gaxiola González, **pág. 49**: la primera oración debe sustituirse por: En el área mesoamericana se han documentado y estudiado numerosas estructuras arquitectónicas conocidas como temazcales, que fueron construidas para permitir baños de vapor individuales o colectivos. **Pág 59**, primera oración del apartado La herbolaria de la unidad habitacional, debe decir: De la excavación de la unidad habitacional del Pizarrín asociada el temazcal se recuperaron por flotación restos de semillas y madera carbonizada de 193 muestras de sedimentos identificándose 29 géneros vegetales. **Pág 59**, mismo apartado, al final del primer párrafo falta el crédito a Montúfar, 1985. **Pág. 65**, al final de la primera conclusión, debe decir: ; es decir, una práctica institucionalizada por el Estado. Inmediatamente después, debe sustituirse el texto comprendido entre el inicio de la conclusión núm. 2 (p. 65) y las palabras “por falta de mayor evidencia arqueológica” (p. 66), por el siguiente: 2) Temazcales asociados a unidades habitacionales de la elite. Su función no se ha documentado arqueológicamente pues salvo el dato de su emplazamiento, se carece de otro tipo de evidencia arqueológica que permita definir con precisión las funciones que tuvieron. Debe mencionarse que este tipo de temazcales se encuentran presentes en sitios donde también existen otros asociados a juegos de pelota, como en Chichén Itzá, Piedras Negras y Xochicalco, lo que podría indicar funciones con matices diferentes.

3) Temazcales asociados a unidades habitacionales de artesanos especialistas. Con el hallazgo del baño de Huapalcalco se abre esta nueva categoría. En términos arquitectónicos corresponde al tipo comúnmente asociado a la elite, aunque su ubicación está fuera del centro ceremonial de la ciudad prehispánica. Además, es más complejo por tener tres espacios arquitectónicos funcionalmente diferenciados, complejidad dada, quizá, por la primacía que tenía la función terapéutica.

Existe evidencia sólida para considerar que en este temazcal se utilizaban técnicas hidroterapéuticas especializadas para el tratamiento de las lesiones producidas por el trabajo de la talla de instrumentos de obsidiana. La flora medicinal asociada parece indicar una especialización en el tratamiento de heridas y de afecciones de los ojos. En los procedimientos terapéuticos eran utilizados una diversidad de instrumentos tanto para practicar sangrías como para cirugía.

4) Temazcales asociados a conjuntos residenciales campesinos. El hallazgo del temazcal de Agua Tibia en la región guatemalteca de Totonicapán, permitió confirmar que la tradición del temazcal en la época prehispánica se presenta en dos planos: el urbano vs. rural y el señorial vs. popular (Alcina Franch *et al.*, *ibid*: 93-97; 128). Los temazcales de carácter doméstico, son construcciones rudimentarias, con sistemas de drenaje ausentes o reducidos y hornillas informales (Sevain, *op. cit.* : 49). Al igual que en el caso de aquellos asociados a habitaciones de la elite, la función específica de este tipo no ha sido documentada por falta de mayor evidencia arqueológica.