



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

ESTUDIO COMPARATIVO DE LOS RITOS DE ASCENSO AL PODER DE LOS
GOBERNANTES NAHUAS, K'ICHE'ANOS Y MIXTECOS

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
DANIEL ALATORRE REYES

TUTOR
DR. ERIK VELÁSQUEZ GARCÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS, UNAM

DR. GABRIEL MIGUEL PASTRANA FLORES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

DR. MANUEL ÁLVARO HERMANN LEJARAZU
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente.

Índice	
Agradecimientos.....	7
Introducción.....	8
Capítulo I. El problema de las fuentes en la reconstrucción e interpretación de los ritos de ascenso al poder.....	36
I.1. El Altiplano Central.....	39
I.2. Las tierras altas de Guatemala.....	55
I.3. La Mixteca.....	65
Capítulo II. Los gobernantes que se sometían al rito de ascenso al poder.....	71
II.1. Los <i>tlatoque</i>	71
II.2. Los <i>tetecuhtin</i>	76
II.3. Los sacerdotes de Cholula.....	83
II.4. Los <i>ajpop</i>	85
II.5. Los linajes.....	86
II.6. El <i>ajpop</i> de Q'umarkaj.....	99
II.7. El <i>ajpop</i> de Iximche'.....	109
II.8. El <i>yya</i>	111
Capítulo III. El rito de ascenso al poder de los gobernantes.....	114
III.1. La manifestación del dios patrono.....	114
Tenochtitlan.....	115
Tetzcoco.....	127
Cuauhtitlan y Chalco.....	129
Tlaxcala.....	131
Cholula.....	135
Los k'iche's.....	137

Los kaqchikeles.....	141
Los mixtecos.....	143
III.2. La manifestación del fuego.....	157
Tenochtitlan.....	158
Tetzcoco.....	163
Cuauhtitlan y Chalco.....	167
Tlaxcala.....	167
Cholula.....	169
Los k'iche's.....	169
Los kaqchikeles.....	170
Los mixtecos.....	172
III.3. Estado penitencial de los gobernantes.....	179
Tenochtitlan.....	180
Tetzcoco.....	205
Cuauhtitlan y Chalco.....	213
Tlaxcala.....	215
Cholula.....	222
Los k'iche's.....	223
Los kaqchikeles.....	226
Los mixtecos.....	228
III.4. La pintura corporal negra durante el estado penitencial de los gobernantes.....	237
Los nahuas.....	237
Los k'iche's.....	249
Los kaqchikeles.....	252

Los mixtecos.....	254
III.5. Los distintivos del poder y la perforación de la nariz.....	263
Los nahuas: mexicas y tetzcocanos.....	263
Tlaxcala y Cholula.....	264
Los k'iche's.....	265
Los kaqchikeles.....	266
Los mixtecos.....	267
El horadamiento de la nariz entre nahuas, k'iche's y kaqchikeles.....	267
El horadamiento de la nariz entre los mixtecos.....	274
III.6. Los distintivos del poder.....	293
Los nahuas de la cuenca: los mexicas y los tetzcocanos.....	294
Cuauhtitlan y Chalco.....	300
La región Puebla-Tlaxcala.....	301
Los k'iche's.....	308
Entrega de las insignias del poder al <i>ajpop</i> de Q'umarkaj.....	310
Los kaqchikeles.....	324
Los mixtecos.....	326
Los casos de 8 Venado y 4 Viento.....	327
III.7. Intercambio de discursos entre los gobernantes y los miembros del grupo dirigente	355
Tenochtitlan.....	356
Tetzco.....	370
Tlaxcala y Cholula.....	372
Los k'iche's.....	373
Los kaqchikeles.....	374

Los mixtecos.....	375
III.8. Guerras de conquista.....	378
La guerra de prueba en Tenochtitlan.....	381
Los mixtecos.....	394
III.9. Ceremonia de confirmación.....	399
Tenochtitlan.....	400
Tetzcoco.....	402
Tlaxcala.....	403
Los k'iche's.....	404
Los kaqchikeles.....	406
Los mixtecos.....	407
III.10. El rito de ascenso al poder en otros sitios del Altiplano Central, la Mixteca y los Altos de Guatemala.....	407
Conclusiones.....	418
Bibliografía.....	438

Agradecimientos

Durante la realización de esta tesis conté con una beca CONACYT, sin la cual, dicho trabajo de investigación no habría sido posible, motivo por el que quisiera dedicar este breve espacio para expresar mi más sincero agradecimiento a este organismo por su valioso apoyo económico.

Debo agradecimientos especiales a mis tutores, los doctores Erik Velásquez García, Miguel Pastrana Flores y Manuel Álvaro Hermann Lejarazu, quienes me apoyaron con su experiencia y conocimientos durante la realización de la presente investigación, haciéndome observaciones muy atinadas para darle la forma final que presento en las siguientes páginas. Asimismo, quisiera agradecerles también por su apoyo académico al haberme sugerido y proporcionado materiales de consulta que me fueron muy útiles durante la investigación. Mi más sincero agradecimiento a los tres. Agradezco también a los doctores Roberto Romero Sandoval y Rosario Nava Román, quienes me apoyaron en la revisión de la tesis como miembros de sínodo, cuyas observaciones contribuyeron también a la mejora de la versión final de la tesis. Muchas gracias.

Quisiera dedicar este trabajo a mi tío Carlos, que siempre me apoyó, tanto en lo laboral como en lo personal. Gracias por tus consejos y tu afecto. Deseo dedicarlo también a mi mamá y a mis hermanos. A todos mi más sincero y profundo agradecimiento por su apoyo incondicional y compañía.

Introducción

El rito de ascenso al poder efectuado por diversos gobernantes mesoamericanos es un tema que ha llamado la atención de los investigadores modernos, siendo los nahuas, los mixtecos y los mayas del Clásico los más estudiados. Entre los primeros, los mexicas han sido los más trabajados debido a que son los mejor documentados. En el caso de los mixtecos, es el gobernante 8 Venado quien se ha llevado más atención de los especialistas, mientras que entre los mayas clásicos; se han estudiado los textos de ciudades como Palenque, Yaxchilán y Tikal, entre otras, los cuales registran los ritos de sus gobernantes. En lo relativo a los grupos k'iche'anos, es decir, k'iche's, kaqchikeles, rabinales y tz'utujiles;¹ si bien han sido objeto de diversos estudios, no existen hasta donde mi conocimiento alcanza, trabajos que hayan sido dedicados al rito de ascenso al poder de sus gobernantes, por lo que un aporte de la tesis consistiría en ofrecer un primer estudio interpretativo sobre dicho rito, y un primer comparativo con otros grupos mesoamericanos.

Contrario a lo que el título de esta tesis sugiere, no se hace un estudio de todos los grupos nahuas, k'iche'anos y mixtecos, sencillamente porque no existen datos para todos los casos. Así, los grupos de los que se encarga este estudio son los nahuas del Altiplano Central, específicamente los gobernantes de Tenochtitlan, Tetzaco, Cuauhtitlan, Chalco, Tlaxcala y Cholula. Unos casos se estudian más que otros debido a que están mejor documentados.

¹ Estos grupos se derivaron de un solo reino k'iche', que se estableció en los Altos de Guatemala entre 1200 y 1300 d.C. Todos compartieron una misma cultura y una misma estructura social, Robert Carmack, *Historia social de los quichés*, p. 63.

En lo relativo a los mixtecos, los códices contienen datos sobre los gobernantes de Tilantongo, Tututepec, Jaltepec y otros sitios que no han sido localizados en la Mixteca actual. La parte de los mixtecos se centra principalmente en estos tres sitios, pero también se analizan otros que se irán viendo a lo largo de estas páginas.

Respecto a los grupos k'iche'anos, la tesis se centra en dos: los k'iche's de Q'umarkaj² y los kaqchikeles de Iximche'. Los primeros son los mejor documentados, tanto por fuentes indígenas como españolas. En el caso de los segundos, también se cuenta con datos provenientes de textos indígenas, pero son menores en comparación con los k'iche's. En lo relativo a los rabinales y los tz'utujiles, no se cuenta con datos sobre los ritos de sus gobernantes, en el caso de los primeros, sólo hay vagas menciones, lo que permite hacer ciertas conjeturas.

Todos estos grupos se desarrollaron durante el periodo Posclásico (900-1521 d.C.) y como se aprecia en los mapas 1, 2 y 3 (páginas 33, 34 y 35), cada región se componía de numerosos señoríos, los cuales no estaban unificados políticamente, pues cada uno contaba con su respectivo gobernante. A pesar de esta situación, mantenían relaciones económicas y políticas, consistentes en intercambio de productos y alianzas matrimoniales. Esto no significa que no tuvieran enfrentamientos bélicos, pues a través de las guerras de conquista, las

² Esta ciudad también era conocida con el nombre náhuatl de Utatlán, y con este nombre aparece en algunos documentos, por lo que cuando se cite alguna fuente de manera textual y aparezca este nombre, debe entenderse que se trata de Q'umarkaj.

ciudades más fuertes extendían su poder y se apropiaban de recursos de otros sitios mediante la imposición de tributos.

Los objetivos centrales de esta investigación son: 1) identificar las similitudes y diferencias entre los ritos de ascenso al poder de los gobernantes, 2) ofrecer una explicación sobre las causas de las semejanzas y las diferencias, 3) proponer una estructura para el rito de cada región, es decir explicar de cuantas etapas se componía, que actividades eran realizadas en cada una de ellas y establecer los objetivos que perseguían los gobernantes al realizarlas. En síntesis, ofrecer un estudio interpretativo de las partes que componían los ceremoniales.

A lo largo de estas páginas, se intentará demostrar que los elementos nucleares que compartían los ritos se debían a las concepciones que los tres grupos tenían sobre la religión y el gobierno. En el primer caso, por ejemplo, los gobernantes seguían los preceptos establecidos por sus dioses durante la realización de los ritos. En la segunda cuestión, se verá que el *tlatoani*, el *tecuhtli*, el *ajpop* y el *yya*, tenían un perfil similar cuando eran aspirantes a gobernantes, y además, que adquirirían las mismas responsabilidades en los ámbitos político, religioso, militar y judicial.

Definición de conceptos

Los conceptos básicos utilizados en la investigación son rito y poder. Respecto al primero, ha sido empleado en disciplinas como la antropología, la etnología y la sociología; de ahí que cuente con incontables definiciones hechas por los

estudiosos de cada una de esas disciplinas. No es el objetivo de este apartado entrar en un extenso debate sobre el concepto, ni comparar las definiciones hechas por especialistas para proponer una propia, en vez de eso, me limito a proporcionar una explicación breve y sencilla de dicho término, retomando a algunos autores destacados, quienes lo explican sin tanta dificultad. Luego de esto, se proporciona la definición aquí empleada y se comenta por qué se eligió.

Para Emile Durkheim,³ los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas. De opinión similar es Victor Turner,⁴ quien entiende el ritual como una conducta formal prescrita relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. Lo que comparten ambas definiciones, es la adopción de determinadas conductas para interactuar con el ámbito sagrado. Durante la realización de sus ritos, los gobernantes debían asumir ciertos comportamientos, entre los que destacaban los sacerdotales, pues tenían que extraer sangre de su cuerpo y realizar periodos de ayuno como demostración de que tenían la fortaleza para cumplir los preceptos establecidos por sus dioses. Las definiciones expuestas muestran que una parte importante de los ritos aquí estudiados, consistía en asumir patrones de conducta determinados, pues éstos fueron prescritos desde el ámbito sagrado. Sin embargo, los ceremoniales no se limitaban sólo a reglas de conducta, pues eran más complejos.

Tras un análisis comparativo del concepto en varias disciplinas, Jean Maisonneuve define el rito como “[...] un sistema codificado de prácticas, con

³ *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 36.

⁴ *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, p. 21.

ciertas condiciones de lugar y de tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado”.⁵

Elegí esta definición porque explica el rito aquí estudiado de una manera sencilla, pues el ceremonial consistía precisamente en un conjunto de prácticas realizadas por los gobernantes durante las diversas fases que lo componían. Dichas actividades consistían en seguir los preceptos establecidos por los dioses (reglas de conducta), las cuáles a su vez, debían realizarse durante un tiempo determinado y en lugares específicos. En algunas de sus etapas, el rito remitía a las historias sagradas de cada grupo, que eran reactualizadas por los señores con el fin de volverse contemporáneos de dichas historias. De esta manera, se ubicaban simbólicamente en el tiempo sagrado en que habían ocurrido.⁶ La contribución del cuerpo era muy sobresaliente, ya que durante el rito los gobernantes lo transformaban como parte del procedimiento para acceder a su nueva condición (perforaban su nariz y lo cubrían con pintura corporal negra). Por último, se relacionaban con el ámbito sagrado mediante la comunicación con los dioses que intervenían en él a través de diferentes prácticas, como las ofrendas, el ayuno o el contacto con sus reliquias. Estos actos realizados durante los ritos tenían como objetivo poner a los gobernantes en contacto con sus dioses, para obtener de ellos la facultad del mando una vez que finalizaran los ceremoniales.

⁵ *Ritos religiosos y civiles*, p. 18. Marcel Mauss define los ritos como “actos tradicionales eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas”. Los actos que conforman los ritos deben producirse en un momento determinado, motivo que los hace estar sometidos a una reglamentación concreta, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, pp. 137-138, 142; citado en Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, p. 42. Los ritos de los gobernantes debían realizarse no sólo en determinados lugares, también requerían llevarse a cabo en ciertos momentos específicos.

⁶ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 351.

En vez de optar por una definición complicada, hecha desde alguna corriente antropológica o sociológica, se decidió proporcionar al lector una definición que explicara claramente en qué consistía el rito realizado por estos gobernantes mesoamericanos. En mi opinión, la definición de Maisonneuve es la que mejor lo logra.

En lo referente al concepto de poder, este se explica con base en las teorías de la sociología de la dominación de Max Weber y de la antropología política de Georges Balandier. En mi opinión, las sociedades prehispánicas de las que se encarga la tesis tienen parte de estas características del poder desarrolladas por el autor, por lo que considero que pueden aplicarse al estudio de los ritos de ascenso al poder protagonizados por los gobernantes; pero debe procederse con cautela, porque no son las sociedades sobre las que escribió Weber. La antropología política de Balandier también analiza el concepto y estudia la relación del poder político con la religión. Sus estudios se ocupan de las relaciones de parentesco de los grupos en el poder, además de sus creencias religiosas, incluyendo los ritos, mitos y el papel de los gobernantes como intermediarios de los dioses; aspectos abordados en la tesis. Como los ritos, los mitos (historias sagradas) y las cuestiones de linaje son parte de la función justificadora del poder de los gobernantes mesoamericanos, se retoman las ideas desarrolladas por la antropología política sobre estos conceptos, pues considero que las teorías sobre el poder y sus elementos desarrolladas por Weber y Balandier son complementarias para estudiar las nociones del poder entre los grupos mesoamericanos abordados en la tesis. Se procede a continuación a

explicar la noción del poder entre estos grupos mesoamericanos con base en las teorías mencionadas. En palabras de Peter Burke:

[...] es un término tan utilizado en el lenguaje cotidiano, al menos en Occidente, que podría parecer que no plantea ningún problema. Sin embargo, esa apariencia de claridad es engañosa, como surge del estudio del poder en otras culturas, por ejemplo Java, donde es considerado como una forma de energía creativa que personas rivales pueden sustraerse unas a otras [...] Pero ya sea considerado como energía o no, el concepto de poder es concretizado muy a menudo.⁷

Efectivamente, se trata de un concepto cuyo significado puede variar dependiendo de un lugar y momento determinados. En el caso que nos concierne, el poder para los grupos mesoamericanos aquí estudiados sería tener el mando del gobierno, pues al finalizar sus ritos, los gobernantes adquirirían la facultad de dirigir los asuntos concernientes a sus territorios y a las personas que los habitaban. Dichos asuntos eran la política, la religión, la guerra y la justicia; a los que se pueden agregar asuntos administrativos.

Los propios conceptos en náhuatl y en k'iche', pueden apoyar esta idea. En el primer caso, en un discurso pronunciado al nuevo *tlatonani* mexica durante el rito, se le decía que Tloque Nahuaque le entregaba el "reino".⁸ En los textos en náhuatl, reino corresponde a *tlatocayotl*, que se compone del verbo *tlatoca* ("gobernar") y del sufijo abstracto *yotl*, que agregado al verbo le da el significado de "lo propio del gobierno" o "el conjunto de cosas del gobierno". Lo concerniente al *tlatocayotl* serían los ámbitos ya mencionados.

⁷ *Historia y teoría social*, pp. 91-92.

⁸ *Códice Florentino*, f. 47v. Este tema se trata en el capítulo III, apartado III. 7.

En el caso de los *tetecuhtin*, no se puede saber si a ellos se les mencionaba el *tlatocayotl* durante los discursos que sostenían con el grupo dirigente. Es probable que sí, pero posiblemente también se les mencionaba el *tecuyotl*, similar al *tlatocayotl*, pues se compone de *tecuhtli* (“señor”) y nuevamente del sufijo abstracto *yotl*; por lo que su significado sería “señorío”. Pero al ser *yotl* un sufijo colectivo también, podría significar “el conjunto de señores”. Ahora bien, señorío puede entenderse como gobierno, pues lo propio de este concepto entre los tlaxcaltecas también era la política, la religión, la guerra y la justicia, tal como sus homólogos mexicas. Tanto los *tlatoque* como los *tetecuhtin* adquirirían la facultad para dirigir los asuntos concernientes al *tlatocayotl* y al *tecuyotl*.

En el caso de los k'iche's, la noción de gobierno se derivaba de *ajpop*. De acuerdo con Bartholomé de Anleo: “Anteponiendo esta particula ah a casi todos los nombres, denota el *señorío de la cosa o de el oficio* [...] ah pop, ‘señor de el petate’, o que lo usa; [...] Y es señorío, porque en su gentilidad sólo los Indios nobles y señores lo usaban”.⁹ El *Popol Vuh*, al narrar la visita de K'oka'ib y otros señores a Tulan para recibir de Nakxit las insignias del poder, dice en su texto k'iche' *ajawarem*, que ha sido traducido como “reino”, “poderío” o “poder”.¹⁰ *Ajawarem* es el sustantivo abstracto de *ajaw* (“señor”).¹¹ Esta palabra es parecida a *tlatocayotl* y *tecuyotl*, pues tiene como raíz el prefijo *aj*, que denota lo relacionado con el gobierno y sus dirigentes. En el caso kaqchikel, curiosamente

⁹ *Arte de la lengua 4iché* [sic], p. 37.

¹⁰ Adrián Recinos Avila, *Popol Vuh*, p. 306; Michela E. Craveri, *Popol Vuh*, p. 198; Dora M. de Burgess y Patricio Xec, *El Popol Wuj*, p. 197-198.

¹¹ Michela E. Craveri, *op. cit.*, p. 198, nota 3642.

ajaw significa “rey”, mientras que *ajawarem* se refiere al “reinado o señorío”.¹² Nuevamente se encuentra el prefijo *aj* que hace referencia al poder. Los señores k’iche’s y kaqchikeles, al finalizar sus ritos, se encargaban de los asuntos concernientes al *ajawarem*, que también incluían la política, la religión, la guerra y la justicia.

Es interesante señalar que desde el periodo Preclásico Tardío (400 a.C.- 250 d.C.) la palabra *ajaw* (“señor”) se encuentra en los textos jeroglíficos de varias ciudades, y es una de las palabras mayas más antiguas. Se conforma del agentivo *aj* y del verbo *aaw*, “gritar” o “el que habla”; por lo que puede traducirse como “el de la voz potente”.¹³ El concepto de *ajaw* también hacía referencia al rito de ascenso al poder de los gobernantes mayas del Clásico, pues dos términos para designar el ceremonial eran *chumwaan ti ajawlel* y *chumlaj ti ajawlel*, que se traducen como “el se sentó en el señorío”. Las inscripciones también registran *joyaj ti ajaw*, “el se estrenó como señor” y *joyaj ti ajawlel*, “el se estrenó en el señorío”.¹⁴ Puede apreciarse que estos conceptos de los mayas clásicos para designar al gobernante y al poder, prevalecieron entre los k’iche’s y kaqchikeles del posclásico, pues entre ellos, también designaban a sus gobernantes y su poder.

En el caso de los mixtecos, fray Francisco de Alvarado no registra la palabra gobierno en su vocabulario, o el sustantivo abstracto de *yya*.¹⁵ Esto hace

¹² Fray Tomás de Coto, *Vocabulario de la lengua cakchiquel*, p. 478. En dicho vocabulario el fraile escribe las palabras como *ahau* y *ahauarem*.

¹³ María Elena Vega Villalobos, *El gobernante maya. Historia documental de cuatro señores del periodo clásico*, p. 29.

¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵ *Vocabulario de la lengua mixteca*.

difícil determinar si los mixtecos también concebían al gobierno como el poder, pero a pesar de las dificultades se puede proponer que si, pues al concluir el rito, los *yya* también asumían la dirección en las esferas que conformaban el gobierno.

En los tres casos, al finalizar el rito, los gobernantes obtenían el mando en los asuntos que conformaban el gobierno, situación que los ponía por encima de las personas comunes y de otros miembros del grupo dirigente. Así el asunto, aquí puede aplicarse la definición de poder de Max Weber: “[...] la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”.¹⁶ O en otras palabras: “[...] la posibilidad dada a un actor, en el interior de una relación social determinada, de estar en posición de dirigirla según su voluntad”.¹⁷ Efectivamente, los gobernantes quedaban en posición de dirigir sus sociedades al concluir sus ritos, pues ya habían sido acreditados por los dioses por haber demostrado que podían seguir sus preceptos.

Ahora bien, Max Weber distingue entre el poder en general y formas específicas de poder. La definición proporcionada líneas más atrás es la de dominación, pues para el sociólogo alemán, el concepto de poder es sociológicamente amorfo, por lo que su sociología del poder no gira en torno a este concepto, sino en el de dominación.¹⁸ Existen tres tipos de dominación que el sociólogo alemán encuentra más o menos en las sociedades: la tradicional, la legal (o racional) y la carismática.¹⁹ De estas tres formas del poder, dos de ellas parecían combinarse en las sociedades aquí analizadas: la tradicional y la

¹⁶ *Economía y sociedad*, p. 184.

¹⁷ Georges Balandier, *Antropología política*, p. 105.

¹⁸ *Economía y sociedad*, p. 184.

¹⁹ *Ibid.*, p. 338.

carismática. Sobre la primera, en palabras de Max Weber: “[...] una dominación es tradicional cuando su legitimidad descansa en la santidad de ordenaciones y poderes de mando heredados de tiempos lejanos, ‘desde tiempo inmemorial’, creyéndose en ella en meritos de esa santidad. El señor o los señores están determinados en virtud de reglas tradicionalmente recibidas”.²⁰ Respecto a la segunda, dice el especialista: “Debe entenderse por carisma la cualidad, que pasa por extraordinaria (mágica en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas-o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviado del dios [...]”.²¹

En el dominio tradicional las personas que ejercen el poder son designadas de acuerdo con reglas transmitidas por la tradición y se cree que su poder es legítimo por estar encuadrado en una tradición de carácter sagrado.²² En la dominación carismática, se cree en la legitimidad del poder por las cualidades extraordinarias de la persona que lo ejerce.²³

En los casos nahua, k’iche’ano y mixteco, el poder provenía del ámbito sagrado, pues era otorgado a los señores por los dioses durante los ritos. Las historias sagradas de esos grupos muestran que sus gobernantes recibían el poder como en el pasado, es decir, como existía “desde tiempo inmemorial”. En el

²⁰ *Ibid.*, p. 349.

²¹ *Ibid.*, p. 364.

²² Robert Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico*, v. 1, p. 190; Joaquín Abellán García, “Estudio preliminar”, en Max Weber, *Sociología del poder*, p. 50.

²³ Joaquín Abellán García, *op. cit.*, p. 30.

caso de los nahuas, las insignias del poder usadas por los *tlatoque* fueron creadas por Quetzalcóatl, el fundador de los linajes gobernantes, y fue él quien instauró el rito para convertirse en *tlatoani*. Pero no sólo eso se atribuía a Quetzalcóatl, también el ayuno y el autosacrificio. Efectivamente, los mexicas y otros grupos nahuas realizaban el ceremonial establecido por el numen, en el que seguían sus preceptos y recibían los objetos del poder creados por él. En el caso de los k'iche'anos, el poder también estaba encuadrado en una tradición de carácter sagrado, pues como sus homólogos nahuas, los *ajpop* seguían los preceptos establecidos por Tojil en Tulan, y a su vez, recibieron los distintivos del poder en esa ciudad sagrada de donde era originaria su deidad patrona.

Entre los mixtecos, las historias sagradas contenidas en sus códices explican que sus gobernantes tenían un origen divino, porque se les consideraba hijos o descendientes de los dioses.²⁴ El caso más claro es el *Códice Vindobonensis*, donde se muestra a los primeros gobernantes naciendo del árbol de Apoala (lámina 37). Este mismo códice, muestra el origen de los señoríos de la Mixteca, en cuyas fundaciones se usaron algunas de las insignias del poder empleadas por gobernantes posteriores cuando ellos accedían al mando en sus territorios, es decir seguían una tradición sagrada al repetir los mismos ceremoniales establecidos por las deidades (este tema se aborda en el capítulo III, apartado III. 6).

Como puede apreciarse, esos grupos seguían una tradición que había sido instaurada por los dioses desde tiempos remotos y que debían acatar como

²⁴ Manuel Hermann Lejarazu, "Historias y genealogías en imágenes de la Mixteca", p. 56.

condición para obtener el poder. Las historias sagradas en los tres casos, justificaban el dominio de una rama del grupo dirigente sobre otros miembros. En el caso mexica por ejemplo, el aspirante a *tlatoani* debía pertenecer a los *tlazopiltin*, pues la tradición mandaba que el nuevo gobernante debía pertenecer a ese linaje que remontaba sus orígenes a los toltecas. Entre los k'iche's, sólo el linaje Kaweq recibió los emblemas del poder en Tulan, por lo que el nuevo gobernante debía pertenecer a ese linaje para obtener el mando del gobierno. En el caso de los mixtecos, los *yya* legitimaban su posición de mando sobre otros principales (llamados *dzayya yya*) remontando su ascendencia hasta los dioses.²⁵

De estos casos se desprende que una característica del poder entre estos grupos estaba relacionada con cuestiones de parentesco; pues la posición que adquirirían se debía en parte a su situación genealógica. En efecto, no todos los miembros del grupo dirigente eran iguales, pues existía jerarquía entre ellos, incluso entre los *tetecuhtin* de Tlaxcala, pues los que pertenecían a linajes importantes tenían más tierras y trabajadores que los que accedían al cargo siendo miembros del común (capítulo II, apartado II. 2). Así pues, para obtener la facultad de mando, los gobernantes se relacionaban con el ámbito sagrado durante sus ritos, pues seguían los preceptos divinos y recibían las insignias de los dioses. Durante los ceremoniales recordaban a las deidades e imitaban sus acciones para demostrar que eran aptos para gobernar.

Respecto al dominio carismático, se basa en que la persona que ostenta el poder tiene cualidades consideradas extraordinarias y es determinante que el

²⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, p. 255.

gobernante las acredite ante sus seguidores.²⁶ Si el carisma se trata de una cualidad extraordinaria que le confiere a una persona algún tipo de superioridad de carácter guerrero, heróico o religioso, entonces los gobernantes nahuas, k'iche'anos y mixtecos si lo tenían, principalmente en dos ámbitos del gobierno: el religioso y el militar, pues podían comunicarse con las deidades a través de sus reliquias contenidas en bultos sagrados y mediante el ayuno y la penitencia. Asimismo, recibían objetos sagrados creados por los dioses. Por otra parte, contaban con habilidades extraordinarias en la guerra, siendo esta una de las cualidades requeridas para que pudieran acceder al poder.

En mi opinión, los casos aquí estudiados son una combinación de dos tipos de dominación desarrollados por Max Weber: la tradicional y la carismática,²⁷ pues los gobernantes recibían el poder conforme a los preceptos instaurados por los dioses en tiempos remotos y durante los ritos los gobernantes imitaban esos preceptos que habían existido desde siempre; situación que permite apreciar efectivamente, que el poder se enmarcaba en un ámbito sagrado y dictado por la tradición.

Sin embargo, no todo dependía de los dioses, la actitud de los gobernantes también era determinante para que consiguieran el poder, pues para ser elegidos debían tener cualidades que sobresalieran ante los demás (carisma), siendo una de las más importantes la habilidad para la guerra, pues los candidatos debían

²⁶ Joaquín Abellán García, "Estudio preliminar", en Máx Weber, *Sociología del poder*, pp. 35-36. Para Max Weber, esta forma de dominio está destinada a transformarse en alguno de los otros dos tipos de dominación, *Economía y sociedad*, p. 369.

²⁷ El especialista propone que las formas de dominio pueden combinarse entre sí, que no necesariamente se dan de manera pura, *Economía y sociedad*, p. 340.

tener experiencia previa en batalla para ser elegidos. El caso más sobresaliente es el de 8 Venado Garra de Jaguar, quien tuvo que demostrar sus cualidades en batalla para acceder al poder en Tilantongo.

Si bien los gobernantes mexicas eran elegidos por los dioses, debían mostrar valor y arrojo en la guerra para probar que podían ocupar el poder, es decir, la misma acción del hombre era fundamental para el cumplimiento de los designios divinos.²⁸ El poder era otorgado por los dioses, pero la propia determinación de los gobernantes también influía en su obtención.

Resta comentar una de las ideas fundamentales de Max Weber respecto al poder: la legitimidad. Ésta puede entenderse como el reconocimiento de los gobernantes por parte de aquellos sobre quienes ejercen el poder, pues los aceptan como sus detentadores. Pero hay que preguntarse hasta que punto esta concepción podría aplicarse a los casos aquí estudiados. Considero que los gobernantes buscaban principalmente el reconocimiento de los dioses y en un segundo término el de los miembros del grupo dirigente.

Al ser las deidades las que les otorgaban el poder, considero que durante los ritos los gobernantes buscaban su reconocimiento, pues durante los ceremoniales seguían sus preceptos, como el ayuno y la penitencia; y en algunos casos seguían su ejemplo en las guerras. Esta idea se manifestaba durante el intercambio de discursos de los mexicas, en el que un sacerdote le pedía a Tezcatlipoca que le retirara el mando al *tlatoani* en caso de que no ejerciera un buen gobierno. Asimismo, el gobernante le dirigía unas palabras de

²⁸ Miguel Pastrana Flores, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, p. 272.

agradecimiento al dios por haberlo puesto al frente del *tlatocayotl*, pues este era otorgado por Tezcatlipoca y se lo podía quitar cuando quisiera. En el caso de 8 Venado, tuvo que emprender varias conquistas, una de las cuales fue la mismísima casa del Sol, y cuando la consiguió, el propio dios solar le hizo entrega de varios objetos en reconocimiento a su valor y que lo acreditaban como gobernante de Tilantongo. Asimismo, este señor mixteco y otros como 4 Viento fueron a Chalcatongo a buscar el reconocimiento de la diosa 9 Hierba. Los gobernantes recibían el reconocimiento divino durante la entrega de los distintivos del poder, objetos que los reconocían como representantes de los dioses y en cuyo nombre ejercerían el gobierno. No se les habrían entregado dichas insignias si no hubieran tenido la aprobación divina.

Ahora bien, si los gobernantes también eran elegidos por miembros del grupo dirigente, esto plantea la pregunta sobre si buscaban el reconocimiento de los miembros de dicho grupo o no. En mi opinión, esto sí era necesario, pues los candidatos eran elegidos por ellos mismos debido a las cualidades sobresalientes que tenían, lo cual implicaba que debían corresponder a la confianza depositada en ellos ejerciendo un buen gobierno; porque de lo contrario, un miembro de otra facción dentro del grupo dirigente podría sustituir a la dominante. El caso más claro de esta situación es el linaje Kawek de Q'umarkaj, que era el más importante de los Nima K'iche' y de los aliados Tamub e Ilok'ab.

Los *tetecuhtin* tlaxcaltecas que no pertenecían a linajes importantes y 8 Venado también buscaron legitimidad dentro del grupo dirigente. En el caso de los primeros, algunos de ellos, al ser miembros de la gente común, accedían al rango

por haber destacado en las guerras, de lo que puede inferirse que buscaban reconocimiento de los *tetecuhtin* pertenecientes a linajes prestigiosos, pues buscaban demostrar que al igual que ellos, eran aptos para participar en los asuntos del gobierno. En el caso de 8 Venado, al no pertenecer a la línea de sucesión de Tilantongo, tuvo que demostrar su valía en la guerra para poder acceder al mando de la ciudad; de lo que puede inferirse que buscaba el reconocimiento del grupo dirigente de la ciudad. Nuevamente se aprecia la idea anteriormente comentada acerca de que la acción del hombre mismo era importante en la búsqueda de un objetivo.

Para concluir, y siguiendo a Max Weber, si *tlatocayotl* y *ajawarem* pueden entenderse como gobierno, entonces el poder sería la facultad otorgada a un actor de estar en posición de dirigirlo según su voluntad. El rito en todos los casos, era el medio para convertir a sus protagonistas en gobernantes sagrados representantes de los dioses, que dirigirían sus ciudades en los ámbitos que conformaban el gobierno: la política, la religión, la guerra y la justicia.

Esta noción de poder aplicada a los grupos mesoamericanos aquí estudiados tiene algunas características: los gobernantes estaban estrechamente vinculados con los dioses, pues se consideraban sus descendientes. En otros casos, como el de 8 Venado, buscaron su reconocimiento por méritos propios. Esta situación deja ver los vínculos entre el poder y lo sagrado, pues el poder político no estaba desacralizado en esas sociedades.²⁹ En efecto, el mando en el gobierno estaba fundamentado en la religión, por el hecho de que el poder era otorgado por

²⁹ Georges Balandier, *Antropología política*, p. 109.

los dioses durante la realización de los ritos, de lo que se desprende que dichos ceremoniales eran instrumentos sagrados del poder que tenían como objetivo dar a los señores la facultad para dirigir el gobierno.³⁰ En estos ritos también se manifestaban las historias sagradas de estos grupos, pues como se verá, algunas etapas de los ritos reactualizaban varias de esas historias acontecidas en tiempos lejanos. Asimismo, se recordaba a las deidades y se seguía su ejemplo.

Otra característica del poder era el parentesco, pues los señores accedían al mando en parte por su situación genealógica. El linaje de los *tlatoque* tenochcas se remontaba a los toltecas y sólo podían acceder al mando los descendientes de Acamapichtli, el primer *tlatoani*. En el caso de los k'iche's, el linaje Kaweq remontaba su origen al primer padre fundador de la nación k'iche', B'alam-Kitze', quien recibió a Tojil como deidad patrona en Tulan. Sólo a este linaje le fueron entregados los distintivos del poder por Nakxit. Entre los mixtecos, los *yya* también remontaban su origen a los dioses, pues los códices los muestran siendo creados por ellos o naciendo de lugares sagrados. Cuando el gobernante no pertenecía a un linaje que le permitiera acceder al poder, había espacio para que ejerciera su propia determinación, aunque es justo mencionar que los señores pertenecientes a linajes más altos también debían ejercerla, siendo un ejemplo de esto el *tlatoani* mexica, quién debía capturar prisioneros él mismo en una guerra de prueba durante su rito para demostrar su valor guerrero ante Huitzilopochtli.

En pocas palabras, el poder estaba enmarcado en una tradición de carácter sagrado por la intervención de los dioses en su otorgamiento y conforme a un

³⁰ *Ibid.*, 104.

modelo establecido desde tiempos primigenios, pero a su vez, dejaba espacio para la acción independiente de los gobernantes, ya que sus cualidades extraordinarias también jugaban un papel importante en la obtención del poder. El rito, el uso del pasado y el parentesco apoyaban el acceso al mando de los gobernantes, pues se recurría al pasado y a la genealogía para justificar la posición privilegiada de los gobernantes, con el objetivo de conservar la continuidad y evitar los cambios. El rito por su parte, los convertía en representantes terrenales de los dioses, pues obtenían los objetos sagrados que los acreditaban como tales.

Soy consciente de que estas ideas pueden no convencer a algunos, pero por los motivos expuestos, considero que la sociología de la dominación y la antropología política pueden contribuir al entendimiento de la noción del poder entre las sociedades mesoamericanas. Además, con esta parte, se intenta explicar este concepto entre estos grupos, pues generalmente al escribirse sobre ritos de acceso al poder, se da por sentado su significado sin profundizar en él.

Propuesta de modelo para realizar la comparación entre los ritos

La idea para realizar esta investigación surgió de un argumento de Alfredo López Austin sobre la importancia de los estudios comparativos, pues gracias a estos, se han podido establecer las similitudes y diferencias entre las sociedades mesoamericanas. En opinión del especialista, es necesario

“[...] estudiar Mesoamérica como unidad, como interrelación, como sistema complejo. [las similitudes] Sugieren, además, la existencia de fundamentos mágico-religiosos del poder que, pese a sus diferencias en distintas culturas, tienen en común sus elementos nucleares. La comprobación de esta unidad de elementos nucleares puede ser uno de los propósitos de la investigación general; otro, el establecimiento de las diferencias que tienen estos elementos en cada cultura y la búsqueda de los factores determinantes de las diferencias.³¹

Como se mencionó, los objetivos de esta investigación son identificar las similitudes y diferencias entre los ritos, además de ofrecer una explicación sobre el por qué de ellas. Ahora bien, después de consultar las fuentes escritas y pictóricas disponibles en cada región, se identificaron los siguientes elementos comunes entre el rito realizado por los gobernantes, y son los que se comparan en la investigación: 1) la manifestación del dios patrono, 2) manifestación del fuego, 3) estado penitencial que consistía en ayunos y autosacrificios mientras estaban pintados de color negro, 4) perforación de la nariz, 5) la entrega de los distintivos del poder, 6) discursos dados a los gobernantes por miembros del grupo dirigente, 7) guerras de conquista y 8) un festejo al final del rito. Obviamente hay variantes entre los propios grupos, y algunos de estos elementos no se encuentran en los otros, pero estas similitudes son las más persistentes en los ritos de los tres. Las guerras de conquista sólo están registradas en pocos casos (entre los nahuas y 8 Venado), haciendo de esta parte la diferencia más notable.

Como la tesis es un estudio comparativo, no se hace el análisis de estos elementos comunes en capítulos separados, es decir uno dedicado a los nahuas, otro a los k'iche'anos y uno a los mixtecos; ya que si se procede así, aunque el lector perciba las similitudes y diferencias entre los ritos, la tesis quedaría como

³¹ Alfredo López Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, p. 199.

una recopilación de tres estudios separados. Como el eje de la investigación es el rito, cada uno de estos elementos comunes se compara en un solo capítulo, el cual aborda a los tres grupos.

La comparación tampoco se hace por gobernante, porque hay casos en que las fuentes no especifican de quien se trata cuando describen los ritos. Cuando se tenga el dato se hará la mención. El orden establecido para la comparación queda como se muestra en el cuadro 1 (página 29). Como se aprecia en dicho recurso, se compara cada elemento común explicando como era realizado por cada grupo aquí estudiado, siguiendo el orden nahuas, k'iche'anos y mixtecos, subdivididos a la vez, en los grupos particulares de los que se encontró información. Se hace la comparación de esta manera porque el objeto de estudio es el rito mismo, no tanto los gobernantes. Se considera que al organizar la comparación de esta manera, será más fácil para el lector identificar las similitudes existentes entre los ritos, pues irá viendo cada elemento de manera paralela.

Sin embargo, esta propuesta tiene un inconveniente. Como lo muestra el mismo cuadro 1, las fuentes no siempre registraron información sobre los elementos comparados en algunos grupos, lo que no necesariamente significa que no hayan existido entre ellos. Dada esta situación, en estos casos se intenta llenar estas ausencias con hipótesis derivadas de la comparación entre estos grupos, para tratar de dilucidar si dichos elementos que aquí se consideran comunes existieron en esos casos o no.

Cuadro 1. Elementos a comparar entre el rito de ascenso al poder

Fases de los ritos	NAHUAS						K'ICHE'ANOS		MIXTECOS		
	M	T	C	Chal.	Tlax.	CH	KQ	Kaq.	8V	4V	SJ
Manifestación del dios patrono	*	*		*	*	*	*	*	*		*
Presencia del fuego	*	*	*		*			*	*		*
Estado penitencial	*	*	*	*	*	*	*	*	*		*
Perforación de la nariz	*	*			*		*	*	*	*	
Entrega de las insignias del poder	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	
Intercambio de discursos	*	*			*		*	*	*	*	
Guerra de prueba	*		*						*		
Ceremonia de confirmación	*	*			*		*	*			

M=Mexicas

T= Tetzcoco

C= Cuauhtitlan

Chal.= Chalco

Tlax.= Tlaxcala

CH= Cholula

KQ= K'iche's de Q'umarkaj

Kaq.= kaqchikeles

8V= 8 Venado

4V= 4 Viento

SJ= Señores de Jaltepec

Los cuadros en blanco señalan la ausencia de información en las fuentes sobre esas etapas.

Por último, la secuencia establecida para la comparación se tomó del orden que seguía el rito de los gobernantes mexicas, pues como se irá viendo a lo largo de la tesis, la estructura del rito nahua, k'iche'ano y mixteco era muy parecida, pues en los tres casos existieron cuatro etapas que seguían el mismo orden: el estado penitencial, la perforación de la nariz, la entrega de los distintivos del poder y el intercambio de discursos. Los otros elementos también estaban presentes en algunos casos, pero su orden variaba, pues podían estar al inicio del rito en unos casos, o al final en otros; pero los cuatro elementos mencionados seguían ese orden sucesivo. Elegí el orden seguido por los mexicas por ser el mejor documentado, es decir, por ser el que tiene menos ausencias en la información. Pero no se me mal entienda, no es mi intención analizar el rito k'iche'ano y mixteco desde la perspectiva de los mexicas, ni tampoco el de otros grupos nahuas del centro de México; simplemente considero que para poder realizar la comparación, debo tomar como base el caso que tiene menos ausencias en información. La construcción e interpretación del rito k'iche'ano y mixteco se hace con base en fuentes de su propia tradición, no desde la óptica de los grupos nahuas. Así pues, espero que esta propuesta de comparación ayude a quien esto lee para lograr un mejor entendimiento del tema aquí tratado.

Contenido

Este trabajo se divide en tres capítulos. En el primero se exponen las fuentes consultadas, pero sin hacer un estudio crítico extenso, sólo se desea mostrar al

lector el tipo de información que contienen dichos documentos y los problemas que presentan a la hora de consultarlos.

En el segundo capítulo se expone quienes eran los gobernantes en las regiones de Mesoamérica aquí tratadas, pues no podría explicarse el rito sin previamente haber conocido a los personajes que lo realizaban. Se verá que el *tlatoani*, el *tecuhtli*, el *ajpop* y el *yya* debían reunir los mismos requisitos para acceder al poder, y una vez que lo obtenían, adquirirían las mismas responsabilidades en los ámbitos político, religioso, militar y judicial.

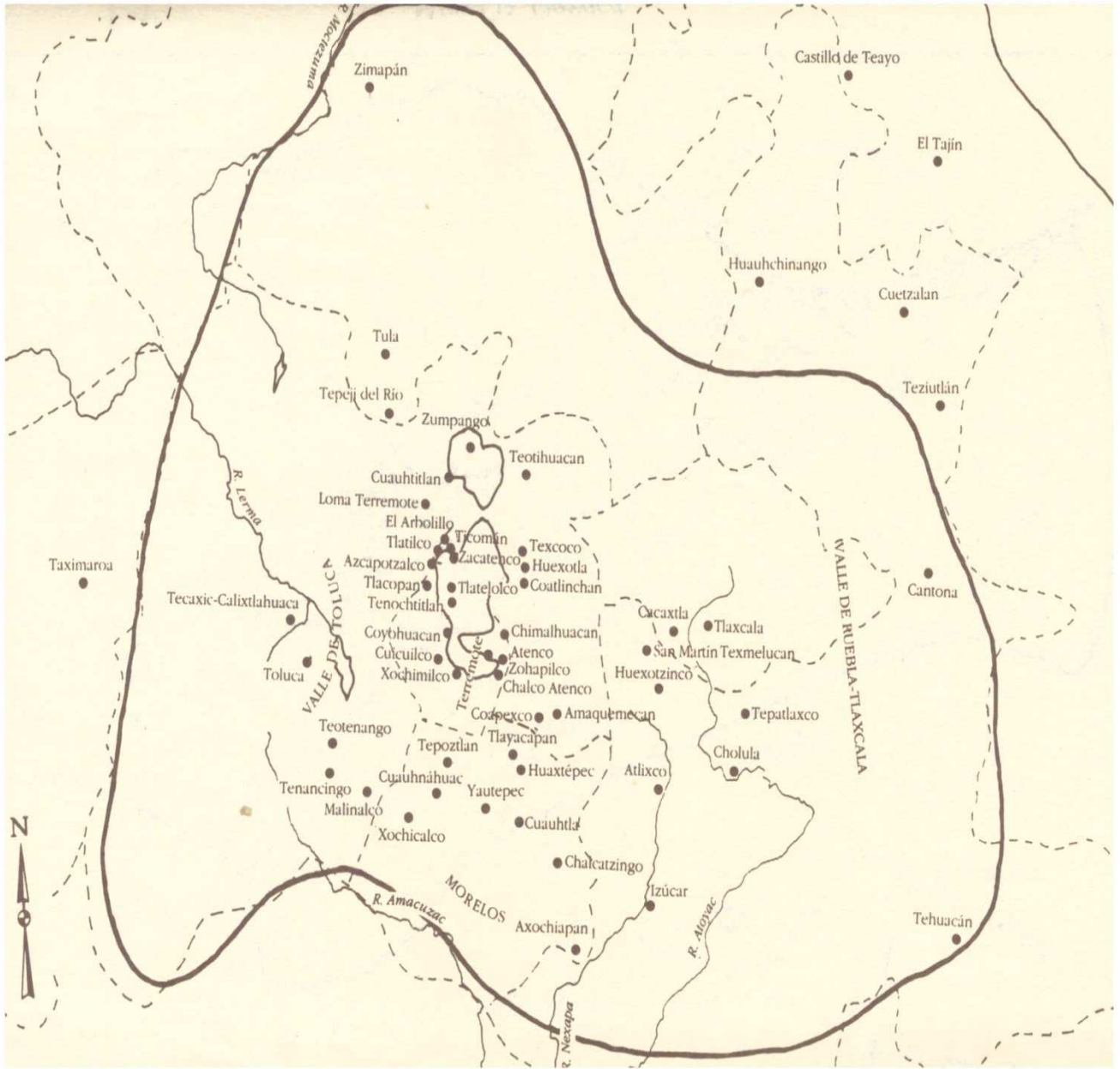
El capítulo III se desarrolla el tema principal, es decir el rito de cada gobernante. La comparación, como ya se aclaró, se hace explicando como era realizado cada elemento común por los grupos aquí estudiados, con la finalidad de que puedan notarse mejor las similitudes entre nahuas, k'iche'anos y mixtecos. Al final, se explican en las conclusiones, los motivos de las analogías y discrepancias entre los ritos, lo cual se hace comparando dos elementos de la la cosmovisión de estos grupos: sus ideas sobre la religión y el gobierno.

Por último, resta hacer una aclaración respecto a las palabras k'iche'anas utilizadas en este trabajo. Debido a que existen diferentes maneras para escribirlas, se toma la ortografía empleada por Michela E. Craveri para las palabras k'iche's,³² mientras que para las palabras kaqchikeles, se usa la ortografía de Judith M. Maxwell y Robert M. Hill.³³ El texto de la tesis queda unificado con el uso de estas ortografías, pero cuando se citen textualmente

³² *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*.

³³ "Xajil Chronicle".

argumentos de otros especialistas, se respeta la ortografía que ellos emplearon. Lo mismo aplica para los títulos de las obras consultadas que algunos de ellos editaron, los cuales no se modifican.



Mapa 1. El centro de México. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, p. 75.



Mapa 2. Mapa de las regiones maya y k'iche'. Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, p. 339.



Mapa 3. La Mixteca. Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall*. Lado 1: la vida de 8 Venado, *Arqueología Mexicana*, edición especial 23, p. 9.

Capítulo I. El problema de las fuentes en la reconstrucción e interpretación de los ritos de ascenso al poder

Las fuentes consultadas son principalmente de dos tipos: documentos escritos en caracteres latinos y documentos pictóricos (códices), aunque también se aprovecharon materiales arqueológicos como diversos monumentos de piedra. Todas estas fuentes tenían diferentes intenciones cuando fueron elaboradas. En el caso de las crónicas hechas por frailes misioneros, éstas estaban ligadas a su labor evangelizadora, pues para poder convertir a los nativos al cristianismo debían conocer sus antiguos ritos y costumbres, situación que llevó a fray Diego Durán, fray Bernardino de Sahagún y Toribio de Benavente (Motolinía), entre otros, a escribir relaciones que abordaban ritos de diversos tipos y el culto a los dioses; asuntos que consideraban idolatría y superstición.

Sahagún por ejemplo, escribe en el prólogo de su *Historia general*, que escribió doce libros sobre las cosas idolátricas, humanas y naturales de la Nueva España, para predicar principalmente contra las primeras y que sus libros sirvieran de ayuda a futuros frailes evangelizadores. Durán por su parte, estaba interesado en los ritos y costumbres para erradicarlos también, motivo por el que escribió varias obras, siendo la más importante su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. De objetivos similares fue también Motolinía, sin embargo, su principal meta al escribir era ir trazando el progreso realizado por los primeros

misioneros de su orden evangelizadora respecto a la conversión de los indígenas.³⁴

Otros documentos fueron realizados con propósitos muy distintos. Algunos como la *Relación de Tetzcoco* (de Juan Bautista Pomar) y la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (de Diego Muñoz Camargo), fueron solicitadas por la corona española, pues le interesaba conocer los nuevos territorios, su población y los productos que podían aprovechar para su beneficio. Otras fuentes de este tipo son las llamadas *Relaciones geográficas del siglo XVI*.

Otros documentos elaborados después de la conquista, tenían como objetivo resolver problemas legales, como disputas de tierra entre pueblos vecinos, o el de obtener privilegios de las autoridades españolas. Los escritos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, por ejemplo, eran parte de una estrategia legal y política para sustentar sus raíces indígenas y las pretensiones de su familia al cacicazgo de San Juan Teotihuacan.³⁵ La *Historia Tolteca Chichimeca*, pudo haber sido elaborada con el propósito de presentarla como prueba ante las autoridades virreinales, para que estas resolvieran una disputa de tierras que Cuauhtinchan (lugar de origen del documento) tenía con Tepeaca;³⁶ situación que la asemeja no sólo con las obras de Ixtlilxóchitl, también con los documentos indígenas k'iche's y kaqchikeles conocidos como "títulos", los cuales fueron escritos con propósitos legales y políticos, pues funcionaban como títulos de

³⁴ Henry Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*, p. 50.

³⁵ Miguel Pastrana Flores, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, p. 12.

³⁶ Luis Manuel Vázquez Morales, *La conciencia histórica en la Historia Tolteca Chichimeca*. El autor realiza un análisis muy interesante sobre esta fuente, como el contexto en el que fue creada y el uso del pasado que sus autores hicieron para manejarlo de acuerdo a sus intereses, pp. 81-90, 108-122.

tierras, mientras que otros plasmaron la genealogía de los gobernantes locales para obtener beneficios de la corona española.³⁷ En esta categoría de fuentes también se puede mencionar el *Lienzo de Tlaxcala*, elaborado para demostrar a la corona española los servicios que los tlaxcaltecas realizaron durante la conquista para obtener beneficios.³⁸

Otras fuentes, elaboradas por autores indígenas tenían el objetivo de preservar su historia y tradiciones para que no se perdieran, lo cual hicieron aprovechando la escritura alfabética que aprendieron. Algunos ejemplos de esto son el *Popol Vuh*, *Los Anales de los Cakchiqueles*, las obras de Chimalpain y Hernando Alvarado Tezozomoc. Los códices eran elaborados con distintos objetivos, pues algunos eran calendáricos y otros registraban los tributos, mientras que otros como los mixtecos, tenían la función de legitimar el poder de los gobernantes, pues sus páginas mostraban su origen sagrado, el cual remontaban a los dioses como se verá más adelante.

Como puede apreciarse, no era el objetivo de las fuentes registrar exclusivamente los ritos de acceso al poder, pues independientemente de la intención de cada una, algunas registraron la historia de los gobernantes, la cual estaba relacionada precisamente con los ritos que realizaban para adquirir el mando del gobierno. El interés en los gobernantes en cada fuente variaba, pues los autores de algunas, como los títulos, deseaban mostrar su genealogía para obtener beneficios de las nuevas autoridades españolas, mientras que en el caso de los frailes, registraron varios tipos de ritos con el objetivo de conocerlos y poder

³⁷ Robert Carmack, *Quichean Civilization*, pp. 19-21.

³⁸ Andrea Martínez Baracs, "La Tlaxcala virreinal", pp. 67-69.

erradicarlos. Se comentan a continuación las fuentes disponibles en cada región para la reconstrucción e interpretación del rito aquí estudiado.

I.1. El Altiplano Central

En esta región se realizaron documentos alfabéticos y pictográficos en las ciudades que aquí se estudian. Dichos documentos son de producción indígena, española y mestiza. Afortunadamente, tanto en la cuenca de México como en la región Puebla-Tlaxcala, se cuenta con códices y esculturas que permiten complementar algunos de los datos aportados por los documentos alfabéticos.

Como se mencionó, el rito llevado a cabo por los gobernantes mexicas es el mejor documentado. Las fuentes empleadas para su reconstrucción fueron el *Códice Florentino* y la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún; Los *Memoriales* de fray Toribio de Benavente, más conocido como Motolinía; el *Códice Magliabechiano*, la *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, de fray Diego Durán; la *Crónica mexicana*, de Hernando Alvarado Tezozomoc; el *Manuscrito Tovar* y el *Códice Ramírez*. Debido a las notorias similitudes que tienen estas cuatro últimas fuentes, Robert Barlow propuso que procedían de una misma crónica hoy pérdida, a la que llamó “Crónica X”.³⁹ Son precisamente los pasajes de estas fuentes los que son de difícil interpretación, ya que por la manera en que están escritos hacen pensar a uno que cada *tlatoani* realizó un rito distinto; los pasajes de Sahagún y Motolinía por el

³⁹ “La crónica X. Versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca”, pp. 65-87.

contrario, no especifican de qué gobernante se trata, lo que hace suponer que el rito que describen fue el mismo para todos los gobernantes. El *Códice Magliabechiano* por su parte, coincide con ambos grupos de fuentes en algunos elementos del rito, por lo que puede decirse que está en medio de ellos.

Abriendo un breve paréntesis sobre la obra de Sahagún, es importante mencionar que su información provenía de tres lugares: Tepepulco (en el actual Estado de Hidalgo), Tlatelolco y Tenochtitlan. La mayor parte de sus datos provienen de los dos primeros sitios, mientras que una porción menor proviene del tercero.⁴⁰ En los tres lugares obtuvo testimonios similares. En Tepepulco recogió la información que quedó plasmada en los *Primeros Memoriales*.⁴¹ Con los testimonios obtenidos en Tlatelolco reestructuró sus escritos y la información aumentó. El resultado de su investigación en Tlatelolco fue un manuscrito dividido en dos partes: el *Códice Matritense del Real Palacio* y el *Códice Matritense de la Real Academia*.⁴² En 1565 se trasladó al convento de San Francisco de México, donde por tres años revisó, dividió y ordenó sus datos, desembocando en los doce libros que se conocen hoy en día en el *Códice Florentino* y la *Historia general de las cosas de Nueva España*.⁴³

Los libros que utilizo para el estudio del rito son el VI y el VIII. El primero incluye los discursos dados al nuevo *tlatoani* cuando accedía al poder, mientras que el segundo, se enfoca en los gobernantes y como era su proceso de elección.

⁴⁰ Henry Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl*, p. 24.

⁴¹ Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, "Prólogo", en *Historia general de las Cosas de Nueva España*, tomo I, p. 17.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Ibid.*, pp. 17-18.

Es muy probable que esta información provenga de Tepepulco, pues los *huehuetlatolli* dados al nuevo señor y lo concerniente al gobierno (*tlatocayotl*) quedó plasmado en los *Primeros Memoriales*, datos que posteriormente fueron incorporados a los doce libros finales.⁴⁴

Continuando con los documentos, al emplear este grupo de fuentes, hay un problema al que se enfrenta el investigador, me refiero a la disparidad de datos entre los documentos derivados de la *Crónica X* y las obras de Sahagún y Motolinía. El problema que estos dos últimos autores presentan, es que ambos generalizaron en lo referente al rito de ascenso al poder, es decir que por la manera en que están escritos sus pasajes, dieron por sentado que todos los gobernantes llevaron a cabo el mismo rito, pero al comparar sus datos con los de las fuentes derivadas de la *Crónica X*, no parece haber sido así, pues esas fuentes describen el rito como si este no hubiera sido el mismo para todos los *tlatoque*. Las fuentes de la *Crónica X* no mencionan por ejemplo, la estancia de los gobernantes en el *Tlacatecco* o *Tlacochealco*, Motolinía por su parte, no refiere nada sobre la visita al *Cuauhxicalli*, al *Tlilancalco* y al *Yopico*; mientras que Sahagún sólo menciona la visita al templo de Cihuacóatl, pero no dice nada de los otros dos lugares. Aunque todas coinciden en la presentación del *tlatonani* en el Templo Mayor, las fuentes de la *Crónica X* no mencionan el uso de la capa decorada con osamentas usada por el gobernante en la cima del recinto.

Si sólo se tomaran en cuenta los datos de Durán, Alvarado Tezozomoc, el *Manuscrito Tovar* y el *Códice Ramírez*, tendríamos un rito dividido en cinco fases:

⁴⁴ Miguel León Portilla, "Memoriales, relaciones, crónicas e historia. Sahagún en la historiografía del siglo XVI", p. 42.

presentación del gobernante en el Templo Mayor, visita al *Cuauhxicalli*, al Tlilancalco y al Yopico; intercambio de discursos en el *Tecpan*, guerra de prueba y fiesta de confirmación. Si sólo nos atuviéramos a Sahagún y a Motolinía, tendríamos cuatro fases: presentación, estancia en el *Tlacatecco* o *Tlacochoalco*, intercambio de discursos y fiesta de confirmación. Sahagún y Motolinía omiten la guerra de prueba antes de la fiesta, pues para el primero ésta se desarrollaba días después de finalizada y no se realizaba para probar al gobernante, era con el objetivo de convertir a alguna provincia en tributaria, es decir, Sahagún no la consideraba como parte del rito.⁴⁵ Motolinía por su parte, no la menciona.⁴⁶

Al leer la obra de Sahagún se puede suponer otra cosa. Sus pasajes relativos al rito podrían referirse a las épocas de Ahuítzotl y Motecuhzoma Xocoyotzin, pues al hablar de los preparativos para la fiesta de confirmación dice que una vez elegido el día para llevarla a cabo se enviaban mensajeros a todos los reinos circundantes para que sus gobernantes asistieran, y entre estos se menciona al de Michoacán.⁴⁷ A partir de Ahuítzotl se tiene noticia de que los mexicas invitaban a los gobernantes de ciudades enemigas a la fiesta de su *tlatoani*. Durán refiere que en el caso de Ahuítzotl se invitó a los gobernantes de Metztlán, Tlaxcallan, Huexotzinco, Cholulan y Mechoacan, pero este último se negó a asistir.⁴⁸ En el caso de Motecuzoma Xocoyotzin se le invitó nuevamente y

⁴⁵ *Historia general*, libro VIII, cap. XVIII, p. 475.

⁴⁶ *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, p. 336.

⁴⁷ *Historia general*, libro VIII, cap. XVIII, p. 474.

⁴⁸ *Historia de las indias*, t. II, cap. XLII, pp. 325-326.

en esa ocasión sí asistió.⁴⁹ Motolinía por su parte, no menciona la guerra ni las invitaciones, pero coincide en los otros aspectos con Sahagún.

Como se aprecia, la descripción del rito que dan los dos frailes franciscanos difiere en algunos aspectos de la proporcionada por las fuentes de la *Crónica X*. Debido a las contradicciones existentes, uno se pregunta si se debe tomar partido por un sólo grupo de fuentes. Evidentemente no se puede prescindir de ninguna de ellas, porque si se hiciera eso, sería como decir que las que no se toman en cuenta están mintiendo y no parece que ese sea el caso, porque si se analizan sus pasajes, a pesar de los contrastes, se aprecia que si coinciden en varios aspectos. Posiblemente, los datos del rito que omiten los autores que usaron la hipotética *Crónica X*, no fueron considerados importantes por ellos al momento de escribir sus historias, o tal vez, sólo resumieron la parte concerniente al rito para evitar extenderse y repetir información. Este puede ser el caso de Durán, quién en varios pasajes de su obra acepta que omita información para evitar ampliar su narración. Eso no significa que sólo se haya dedicado a copiar la “historia” (posiblemente la *Crónica X*) a la que se refiere en varias ocasiones, pues como es sabido, utilizó códices y testimonios orales de diferentes tradiciones, información que empleó de manera crítica al comparar sus datos para elaborar su obra.⁵⁰

Sin embargo, eso no explicaría por qué Alvarado Tezozómoc y Juan de Tovar omiten la misma información que Durán, es decir la estancia de los *tlatoque* en el *Tlactecco* o *Tlacochealco*, así como la descripción de las capas decoradas

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 411-416.

⁵⁰ Un análisis del método de Durán y la relación de su obra con la *Crónica X* puede verse en Ángel María Garibay Kintana, “Diego Durán y su obra”, en *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. I, pp. XXVII-XXXVII.

con osamentas humanas. De la misma manera, habría que preguntarse por qué Sahagún y Motolinía no registraron la visita al *Cuauhxicalli*, al Tlilancalco (sólo Motolinía) y al Yopico. Si ninguno de los autores que se apoyó en la *Crónica X* menciona el periodo de ayuno y penitencia, se puede sospechar que esa fuente, si es que existió, no registró esa parte. Ahora bien, si Durán utilizó códices y fuentes orales de diversos lugares del centro de México, debe haber visto un códice, o algún informante debió contarle de esta etapa del rito que era muy importante, porque curiosamente, es el elemento común que compartieron todos los grupos nahuas que aquí se estudian.

El *Códice Magliabechiano* confirma lo registrado por Sahagún y Motolinía respecto al periodo de ayuno de cuatro días, pero no dice en qué lugar se realizaba.⁵¹ Fuentes de otras tradiciones pueden confirmar que los gobernantes tenochcas también se sometieron a esa parte del rito, pues esa práctica fue realizada por los *tlatoque* de Tetzaco, Cuauhtitlan y Chalco en la cuenca de México, también por los sacerdotes de Cholula y los *tetecuhtin* de Tlaxcala. De acuerdo con Juan Bautista Pomar,⁵² cuando un nuevo gobernante era elegido debía ayunar por cuatro días. Los *Anales de Cuauhtitlan*⁵³ refieren que algunos de sus gobernantes también se sometieron a esa práctica antes de acceder al poder e incluso mencionan la guerra de prueba de los *tlatoque*. El caso de los gobernantes de Chalco es muy interesante porque Chimalpain menciona que Tízoc, Ahuítzotl y Motecuhzoma Xocoyotzin otorgaron el poder a gobernantes de algunas ciudades de esa región. En el caso de Tízoc, el cronista chalca dice: “Y

⁵¹ Folio 70v.

⁵² *Relación de Tetzaco*, p. 33.

⁵³ Página 6.

una vez que fueron instalados estos tlahtoque en Chalco, pasaron cuatro días en México, hicieron ayuno de Tetecuhtin; en seguida partieron, se fueron dejando al tlahtohuani Tizocicatzin”.⁵⁴

En el caso de Ahuítzotl, menciona que ese gobernante instauró en el poder a varios nobles que acudieron a él. No se mencionan los ayunos, pero estuvieron en Tenochtitlan y el *tlatoani* les hizo saber que les daría el *tlatocayotl* para que gobernarán.⁵⁵ Es muy posible que durante su estancia en la ciudad se hayan sometido al ayuno ritual como parte de su ascenso al poder.

Al ser una parte muy importante del rito en el centro de México, no es factible pensar que los gobernantes mexicas no la hayan hecho, pues fue establecida por Quetzalcóatl, el arquetipo de sacerdote y gobernante. Si los *tlahtoque* tenochcas se consideraban herederos de los gobernantes toltecas, entonces debían seguir “la orden y ceremonia para hacer a uno señor”,⁵⁶ la cual fue instaurada por Quetzalcóatl. Dicho ceremonial incluía precisamente el ayuno y la penitencia por cuatro días.

Aunque las fuentes de la *Crónica X* no mencionan esa fase del rito, se puede inferir que los gobernantes mexicas si se sometieron a ella, ¿por qué ignorarían ese precepto establecido por los dioses si al terminar el rito ellos mismos se convertían en sus máximos sacerdotes y representantes? No hay que olvidar que los sacerdotes como representantes del mundo sagrado, repetían las acciones de los dioses en la tierra y seguían en sus ritos el modelo ritual

⁵⁴ *Séptima Relación de las diferentes historias originales*, p. 163.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁶ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación de las cosas de Nueva España*, p. 387.

establecido por los númenes, así, ofrecían su sangre a lo sagrado al igual que las divinidades lo hicieron para crear el cosmos.⁵⁷ Estas fuentes también dejan ver la intervención de varios dioses durante el rito: Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Quetzalcóatl, Cihuacóatl, Xipe Tótec y Yohualli Ehecatl.

Dicho rito pudo estar conformado por cinco fases y en algunas de ellas se rememoraban acontecimientos importantes del pasado mexica. Para establecer esta propuesta no sólo me apoyé en las fuentes escritas del siglo XVI, también en dos autores modernos que estudiaron el rito mexica de ascenso al poder: Johanna Broda⁵⁸ y Richard Townsend.⁵⁹ Ambos autores propusieron dividirlo en cuatro fases, pero únicamente el segundo sugirió un nombre para cada una. Para el especialista las fases del rito eran: 1) separación y retiro, 2) investidura y coronación, 3) guerra de coronación y 4) confirmación.⁶⁰ Danièle Dehouve, siguiendo a Broda y Townsend, usa la misma división del rito propuesta por esos especialistas, pero la autora subdivide las fases en episodios y actos rituales. Lo que ella considera episodios son los actos que se examinan a lo largo del capítulo III de esta tesis, es decir, acciones como la perforación de la nariz, actos sacerdotales como ayuno y autosacrificio, obtención de los emblemas del poder y las guerras, así como el intercambio de discursos y bienes, entre otras. Asimismo,

⁵⁷ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio del calpulli entre los antiguos nahuas*, p. 68.

⁵⁸ "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología", pp. 221-255.

⁵⁹ "Coronation at Tenochtitlan", pp. 371-409.

⁶⁰ Otros estudios que fueron de gran ayuda son los de Doris Heyden, "Xiuhtecuhtli: investigador de soberanos", pp. 3-10, donde la autora analiza el papel del dios del fuego en el rito mexica de ascenso al poder; el otro es el de Guilhem Olivier: "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México prehispánico", pp. 263-291, donde el autor analizó la reclusión del *tlatoani* en la Casa de las Águilas, la acción de oradarle al *tlatoani* la nariz y el sacrificio de su primer cautivo.

la especialista francesa limita su análisis a los *tlatoque* de Tenochtitlan y a los *tetecuhtin* de Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula.⁶¹

Por mi parte, siguiendo la propuesta de Townsend y Broda, pero también lo registrado en los documentos derivados de la *Crónica X* y en las obras de Sahagún y Motolinía, propongo que puede ser dividido en seis fases: 1) presentación del gobernante en el Templo Mayor, 2), estado penitencial que abarcaría desde su ingreso al *Tlacoachcalco* o *Tlacatecco* hasta su visita al *Cuauhxicalli*, al Tlilancalco y al Yopico, 3) entrega de los emblemas del poder, 4) intercambio de discursos con el grupo dirigente en el *Tecpan*, 5) guerra de prueba del *tlatoani* y 6) fiesta de confirmación.

La primera fase puede ser llamada así porque consistía en presentar al futuro *tlatoani* ante la población de Tenochtitlan y ante el dios patrono en el Templo Mayor. También tenía el objetivo de convertir al *tlatoani* en el representante terrenal de Huitzilopochtli, lo cual se hacía repitiendo un episodio ocurrido durante la migración mexicana: la muerte y deificación de su guía. La segunda consistía en dejar al gobernante cuatro días en un recinto llamado *Tlacoachcalco* o *Tlacatecco*, donde hacía penitencia cuatro días. Al concluir ese tiempo, iba a visitar una escultura con la representación del Sol conocida como *Cuauhxicalli*, al templo de la diosa Cihuacóatl y al templo de Xipe Tótec, sitios en los que el gobernante refrendaba su compromiso de alimentar al Sol y a la tierra con sangre humana a través de la guerra sagrada. La tercera consistía en la entrega de los emblemas del poder, la cuarta en un intercambio de discursos entre

⁶¹ Danièle Dehouve, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, pp. 123-159, 333-341.

el *tlatoani* y miembros del grupo dirigente; de esta etapa llama la atención el dominio de Tezcatlipoca en esos discursos, donde se ve al gobernante como el representante de ese dios también. La quinta consistía en una guerra en la que el *tlatoani* debía probar su habilidad capturando guerreros él mismo para sacrificarlos en su fiesta de confirmación. La última era precisamente una celebración por haber concluido su transformación en *tlatoani* de manera satisfactoria. La constante que se aprecia en el rito de cada gobernante es la identificación de todos ellos con su dios patrono.

En lo relativo a Tetzoco, el rito de sus *tlatoque* es aún más difícil de reconstruir e interpretar, debido a que la información disponible es menor que la de los mexicas. La fuente principal es la *Relación de Tetzoco* del autor mestizo Juan Bautista Pomar, cuyos pasajes pueden complementarse con los de otras fuentes, aunque estos sean muy escuetos. Otras fuentes de tradición tetzcocana como el *Códice Xólotl*, los mapas *Tlotzin* y *Quinatzin*, si bien aportan información sobre la historia de la ciudad, no ofrecen datos sobre los ritos en cuestión. No obstante estas dificultades, se puede conjeturar cómo era el rito de los gobernantes de Tetzoco, el cual compartió similitudes con el de sus homólogos mexicas.

Al igual que Sahagún y Motolinía, los pasajes de Pomar que describen el rito, no se refieren a gobernantes en específico, por lo que se puede inferir que el rito fue el mismo para todos ellos. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, descendiente del

grupo dirigente de Tetzoco, al hablar de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli, no describió la manera en que tomaron el poder.⁶²

El rito tetzcocano puede ser dividido en cuatro fases siguiendo a Juan Bautista Pomar: 1) presentación del gobernante, 2) periodo de ayuno y penitencia de cuatro días, 3) la ceremonia de confirmación y 4) intercambio de discursos. A diferencia de los mexicas, no se menciona la visita de estos señores al Tlilancalco, al Yopico ni a un monumento con la efigie del Sol; tampoco se hace referencia a una guerra de prueba.

En lo relativo a Cuauhtitlan, la fuente que describe el rito de sus gobernantes, aunque muy escuetamente, es el documento conocido como *Anales de Cuauhtitlan*, llamado así porque los acontecimientos relatados son vistos desde la perspectiva de ese señorío prehispánico.⁶³ Los autores de esta fuente pudieron ser Pedro de San Buenaventura y Alonso Vegarano, indígenas nativos de Cuauhtitlan que son mencionados por Sahagún como dos de sus más importantes colaboradores.⁶⁴ Al revisar esta fuente, se notan inmediatamente las similitudes que el rito de estos gobernantes tenía con el de Tenochtitlan y Tetzoco, como el ayuno de cuatro días, la guerra de prueba y la presencia de dioses del fuego y de la tierra.

En lo concerniente a Chalco, las fuentes principales para intentar reconstruir el rito de los gobernantes de esta región de la cuenca son las llamadas *Relaciones*

⁶² En el caso de Nezahualcóyotl sólo dice que se “coronó” en Tenochtitlan en 1431, pero no hizo ninguna descripción de su rito.

⁶³ Rafael Tena Martínez, “Introducción”, en *Anales de Cuauhtitlan*, p. 15.

⁶⁴ Henry Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*, p. 40.

originales de Chalco-Amaquemecan, de Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, natural de esa región y descendiente del grupo dirigente de Amaquemecan.⁶⁵ En tiempos prehispánicos, esta región estaba habitada por grupos diferentes étnica y lingüísticamente y que no tenían una unidad política.⁶⁶

Como ocurre con los *Anales de Cuauhtitlan*, los pasajes que mencionan parte del rito en cuestión son muy escasos y sólo se nombran los de pocas ciudades. A esta dificultad se suma precisamente el problema de los numerosos grupos que habitaron la región, que a falta de una unidad política, debieron tener cada uno su manera de efectuar el rito; motivo por el que no se puede establecer con certeza qué tan distintos o similares eran entre sí. A pesar de estas dificultades, lo poco que muestran las relaciones permite ver que hubo semejanzas con los grupos nahuas ya comentados. Al revisar las relaciones de Chimalpain, se aprecian elementos comunes con las ciudades ya comentadas, como el periodo de ayuno y la entrega de los distintivos del poder.

En lo relativo a otros sitios de la cuenca de México, los documentos conocidos como *Relaciones geográficas del siglo XVI*, contienen información verdaderamente escasa sobre algunas poblaciones como Tequixquiac, Citlaltepec y Xilotzingo. Sus pasajes sumamente parcos, sólo permiten hacer inferencias sobre cómo pudo desarrollarse el rito de sus gobernantes, y nuevamente, cobran relevancia los ideales guerreros y el periodo de ayuno y penitencia. En el caso de otras ciudades importantes de la cuenca, como Azcapotzalco, Culhuacan y

⁶⁵ Silvia Rendón, *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, p. 12.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 24-25.

Tlatelolco, no existe información sobre los ritos de sus gobernantes, sólo se pueden hacer suposiciones basadas en la comparación.

Las ciudades de la región Puebla-Tlaxcala que se estudian en esta tesis son Cholula y la propia Tlaxcala, pues son los casos en que los documentos escritos y pictóricos proporcionan más información. Las fuentes principales para la reconstrucción de sus ritos, son documentos escritos provenientes de Tlaxcala y de la cuenca de México. Dicha documentación, no sólo contiene información sobre el proceso para convertirse en *tecuhtli*, también guarda datos muy valiosos sobre las deidades que intervenían en él. Los autores de los documentos empleados son ante todo de procedencia española, a excepción de Diego Muñoz Camargo, mestizo tlaxcalteca que escribió la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, en la que describió el rito para acceder al rango de *tecuhtli*. Sus pasajes guardan mucha similitud con los proporcionados por el fraile franciscano Toribio de Benavente (Motolinía), quien escribió la obra llamada *Memoriales, o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Este autor residió en Tlaxcala algunos años y durante su estancia en dicha ciudad, presencié algunas festividades realizadas por los indígenas, además obtuvo datos de fuentes orales que incorporó a su obra que aquí se utiliza. Estas son las fuentes principales de las que me valgo para reconstruir e interpretar el rito, porque son las más completas.

Sin embargo, existen otros documentos que aportan datos para el estudio del tema en cuestión. Uno de ellos es el llamado “La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, cuyo autor o autores se desconocen, pero se

sabe que es un texto que fue escrito de manera independiente de las obras de Motolinía y Muñoz Camargo. Dicha relación fue enviada a España por el virrey Antonio de Mendoza en 1537.⁶⁷ Es un documento muy breve que coincide en algunas partes con Motolinía y Muñoz Camargo, pero al mismo tiempo, aporta datos muy interesantes que esos autores no mencionan. Por su parte, Francisco Cervantes de Salazar, en su obra *Crónica de la Nueva España*, describe muy brevemente una ceremonia en la que se “armó caballero” al hijo de un *tecuhlli* llamado Maxixcatzin.⁶⁸

Otras fuentes aprovechadas fueron las crónicas de los conquistadores españoles Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo. El primero escribió las *Cartas de Relación* y el segundo la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Dichas obras no describen el rito, pero al haber sido testigos presenciales del modo de vida tlaxcalteca, sus autores aportan datos muy valiosos sobre el papel de los *tetecuhtin* en esa sociedad. Otra fuente importante, es la del fraile dominico Diego Durán (*Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*), la cual aporta información sobre Camaxtli, el dios patrono de Tlaxcala que se manifestaba durante el rito.

En conjunto, los autores mencionados recuperan información sumamente útil para intentar una reconstrucción e interpretación del rito aquí estudiado, pues aportan noticias sobre el ceremonial, el papel de los *tetecuhtin* en Tlaxcala y la importancia del dios patrono. Aunque son fuentes de autores españoles o

⁶⁷ Pedro Carrasco Pizana, “Documentos sobre el rango de tecuhlli entre los nahuas tramontanos”, p.133. Dicho documento fue publicado por Carrasco en este artículo, pp. 134-138.

⁶⁸ Libro V, cap. XII, pp. 532-534.

mestizos, registraron en sus obras parte de la tradición indígena tlaxcalteca, pues en su elaboración, se valieron de fuentes orales y códices, e incluso, como se dijo, algunos fueron testigos presenciales de lo que registraron.

En lo relativo a documentos pictóricos, estos son pocos, pero afortunadamente permiten complementar algunos datos aportados por los documentos alfabéticos, principalmente lo relativo a los distintivos del poder que recibían los *tetecuhtin*. Dichas fuentes son la *Historia Tolteca-Chichimeca*, el *Lienzo de Tlaxcala* y el *Lienzo de Tepeticpac*, pues todas aportan datos que complementan lo registrado por los cronistas. En el caso de la primera, contiene un extenso texto en náhuatl que va acompañado de imágenes, las cuales se piensa, derivan de una historia pictórica prehispánica.⁶⁹ No se conoce a su autor o autores, pero se sabe que fue hecha en Cuauhtinchan, un importante centro de hablantes de náhuatl en el actual estado de Puebla.

Esta fuente es importante porque sus textos muestran cómo se llevaba a cabo el rito de ascenso al poder de los gobernantes de la región Puebla-Tlaxcala. Los pasajes de este documento y sus imágenes, coinciden con algunos datos de las obras de Motolinía y Diego Muñoz Camargo. Por este motivo, aunque no es un documento producido en Tlaxcala, se utiliza en la reconstrucción e interpretación del rito tlaxcalteca.

El *Lienzo de Tlaxcala* es una pintura que fue hecha por el gobierno indígena de esa ciudad para ser enviada a la corte española, la cual representaría a la provincia de Tlaxcala y los servicios que ésta dio a la corona durante la

⁶⁹ Henry Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl*, p. 91.

conquista.⁷⁰ Este lienzo es importante porque no sólo muestra la organización política de Tlaxcala reconstituida bajo el dominio español, también permite apreciar cómo se constituía antes de la conquista, pues muestra las cuatro principales poblaciones de la ciudad y las casas señoriales que estaban bajo el dominio de cada una. El *Lienzo de Tepeticpac* fue elaborado en esa población de Tlaxcala hacía 1537.⁷¹ Una parte de dicho lienzo representa a los jefes de los *teccalli*, quienes portan los atavíos con los que son descritos en los documentos escritos, situación que corrobora lo dicho por esas fuentes.

Sobre las fuentes relativas a Cholula, la más importante es la “Relación de Cholula”, compilada por el corregidor de la ciudad Gabriel de Rojas.⁷² Lo llamativo de esta fuente es que describe dos ritos: el realizado por el cuerpo sacerdotal de la ciudad y el de los gobernantes de las ciudades aledañas que iban ahí a confirmarse. Desafortunadamente, la información no es muy extensa. La *Historia Tolteca-Chichimeca* también es una fuente importante para el estudio del rito en Cholula, pues varias de sus representaciones pictóricas muestran a sus sumos sacerdotes confirmando a los gobernantes de otras ciudades.

Al compararse todas estas fuentes, se pueden establecer las semejanzas y diferencias que existían entre los ritos de los gobernantes nahuas, siendo los elementos comunes la presentación pública de los gobernantes en el templo del dios patrono, el periodo de ayuno y penitencia de cuatro días, el dominio de Tezcatlipoca y Quetzalcóatl como los dioses de los que provenía el poder, pláticas

⁷⁰ Andrea Martínez Baracs, “La Tlaxcala Virreinal”, p. 67.

⁷¹ Carmen Aguilera García, *Lienzos y Códice de Tepeticpac*, p. 18.

⁷² Henry Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl*, pp. 93-94.

dirigidas a los gobernantes por el grupo dirigente, la perforación de la nariz, el entusiasmo por los valores guerreros, manifestación de dioses del Sol, de la tierra y del fuego, así como un festejo al final del rito. Esto permite proponer que no había diferencias sustanciales entre los nahuas, más bien pequeñas variantes como se verá en el transcurso de la tesis.

I.2. Las tierras altas de Guatemala

Para los interesados en el rito efectuado por los gobernantes k'iche'anos, debe decirse que hay una serie de problemas a los que se enfrentará el investigador. En primer lugar, la poca información que contienen los documentos escritos, tanto de producción indígena como española, pues a diferencia de los nahuas del centro de México, dichos documentos contienen menos información. En segundo lugar, la falta de otros materiales de apoyo como la iconografía y materiales arqueológicos que permitieran complementar los datos de las fuentes escritas, como es el caso del centro de México. En tercer lugar, la compleja organización social y política de estos grupos, que se dividían en una numerosa organización de linajes distribuidos en grupos de descendencia patrilineal. Como no hay información sobre todos estos linajes y sus gobernantes, la parte de los k'iche'anos se centra principalmente en los k'iche's de Q'umarkaj y en los kaqchikeles de Iximche'.

Sin embargo, es posible ofrecer una propuesta de cómo era realizado el rito de estos señores, pues a pesar de contener datos fragmentados, repetitivos y escasos, las fuentes indígenas proporcionan una idea de cómo se llevaba a cabo.

Al ser esta tesis un estudio comparativo, se recurre precisamente a la comparación de este rito con el de los otros grupos mesoamericanos aquí estudiados, para intentar ofrecer una reconstrucción e interpretación más adecuada sobre el rito de los gobernantes k'iche'anos. Esto no significa que se haga el análisis de su rito con base en fuentes nahuas o mixtecas, pues el objetivo de recurrir a la comparación es sólo para determinar si el rito en cuestión era similar a los otros.

Los documentos indígenas

Existen documentos escritos de producción indígena que han sido empleados como fuentes en el estudio de las culturas k'iche' y kaqchikel, y generalmente se les conoce como "títulos", por ejemplo: el *Título de Totonicapán*, el *Título Tamub*, los títulos *Nija'ib*, el *Título de Sacapulas*, el *Título C'oyoi*, el *Titulo Huitzitzil Tzunun*, el *Título de Zapotitlan* y el *Título de Santa Clara*.

De estas fuentes sólo los títulos de *Totonicapán*, *Tamub* y *C'oyoi* contienen menciones sobre el rito de los gobernantes. Los otros documentos no cuentan con pasajes relativos al rito, pero contienen información útil para reconstruir la figura de los gobernantes. Otras fuentes conocidas son el *Título de Ilocab (Ilok'ab)*, el *Título de Yax* y el *Título de Pedro Velasco*. El primero se compone principalmente de historias bíblicas que el autor indígena conectó con la tradición k'iche', pues establece una relación entre éstas con Tula y Nakxit (Quetzalcóatl). A pesar de

mencionar a Tula (Tulan para los k'iche's) y su gobernante, aspectos relacionados con el rito, esta fuente no contiene datos concisos sobre éste.

Respecto al segundo, es un documento procedente de Totonicapán, que si contiene datos sobre el rito, sin embargo, según el análisis de Robert Carmack sobre este documento,⁷³ sugiere que esta fuente se sirvió del *Popol Vuh* para proporcionar su narración principal, pues fue compendiado directamente de él. Efectivamente, cuando se comparan los pasajes relativos al tema en cuestión, como la entrega de las insignias del poder, se aprecian los mismos pasajes, pero con ligeras variantes.⁷⁴ *El Título de Pedro Velasco* (de tradición Tamub), también tiene pasajes muy similares al *Popol Vuh*, lo cual sugiere que el autor (Pedro Velasco), utilizó ese libro sagrado para elaborar su narración.⁷⁵ Así pues, se tienen algunos documentos que tomaron sus datos del *Popol Vuh*, lo que hace a esta fuente, la más importante en la reconstrucción e interpretación del rito de ascenso al poder de los señores k'iche's dentro de los documentos indígenas.

De los documentos antes mencionados, algunos tienen orígenes geográficos distintos, mientras que otros proceden del mismo lugar. El *Popol Vuh* por ejemplo, se escribió posiblemente en Santa Cruz del Quiché, una ciudad fundada por los españoles en las cercanías de la antigua capital de Q'umarkaj. Sus autores fueron descendientes del linaje gobernante de esa ciudad, es decir el Kaweq.⁷⁶ *El Título de Totonicapán* también parece provenir de Q'umarkaj o Santa

⁷³ *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, pp. 10-16.

⁷⁴ *ibid.*, p. 11. En opinión de Carmack, esta es la misma situación para el *Título C'oyoi*.

⁷⁵ *ibid.*, p. 139.

⁷⁶ Enrique Vela Ramírez, "Popol Vuh. El libro sagrado de los mayas", p. 43.

Cruz del Quiché como el *Popol Vuh*.⁷⁷ Los autores son desconocidos, pero se piensa que pudieron ser miembros del linaje Nija'ib, que era el dominante en Totonicapán.⁷⁸

El *Título Tamub* fue escrito por un descendiente de los jefes de la casa Tamub, llamado Juan Torres, que pertenecía a la rama Eko'amak'.⁷⁹ No se conoce el lugar exacto de su procedencia, pero se piensa que pudo haber sido escrito en algún lugar entre Totonicapán y Q'umarkaj.⁸⁰ El *Título C'oyoi* fue escrito también en Q'umarkaj por los señores K'oyoi⁸¹ que gobernaban Quetzaltenango, motivo por el que esta fuente provee una visión de los k'iche's de dicho lugar.⁸²

Los títulos de *Ilocab*, de *Yax* y de *Pedro Velasco* también proceden de Totonicapán y fueron escritos en el siglo XVI. El primero fue redactado por un miembro del grupo Ilocab, llamado Juan Álvarez.⁸³ Este grupo era un aliado de los Nima K'iche', el grupo dirigente de Q'umarkaj como veremos más adelante. El *Título de Yax* fue escrito por miembros de la rama Yax, que se derivó del linaje Kaweq de Q'umarkaj.⁸⁴ El *Título de Pedro Velasco*, aunque contiene datos relativos sobre el linaje Kaweq fue escrito por un autor (o autores) Tamub, el segundo grupo aliado de los Nima K'iche'.⁸⁵

⁷⁷ Adrián Recinos Ávila, *Título de los señores de Totonicapán*, p. 212.

⁷⁸ Robert Carmack, *Quichean Civilization*, p. 30.

⁷⁹ Adrián Recinos Ávila, *Crónicas indígenas de Guatemala*, pp. 7-8.

⁸⁰ Robert Carmack, *Quichean Civilization*, p. 31.

⁸¹ Consulté dos versiones del documento conocido como *Título C'oyoi*, ambos publicados por Robert Carmack, la versión de 1973 (en inglés) la escribió con c, mientras que la de 2008 (en español) la escribió con letra k. Hago la aclaración para que el lector no crea que escribo indistintamente el nombre título. Cuando me refiera al grupo k'oyoi, se escribirá con k.

⁸² Robert Carmack y James Mondloch, "Título K'oyoi", p. 16.

⁸³ Robert Carmack y James Mondloch, "El Título de Ilocab", p. 213.

⁸⁴ Robert Carmack, *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, p. 33.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 139.

Como se aprecia, no todas las fuentes mencionadas proceden de Q'umarkaj y no todos sus autores son del linaje Kaweq, sin embargo pueden ser empleadas en la reconstrucción del rito de los gobernantes k'iche's pertenecientes a ese linaje, el más importante de Q'umarkaj; pues al revisarlas, uno se percata de que contienen información relativa a ese linaje y que los gobernantes procedentes de otros sitios tenían similitudes con los señores k'iche's de Q'umarkaj. Una característica que comparten los documentos, es la aseveración de que sus gobernantes provenían de Tulan y que en ese lugar recibieron el poder de Nakxit. Asimismo, se percibe también que tenían concepciones similares sobre la guerra, el gobierno y la religión. Por estos motivos, considero que las fuentes no procedentes de Q'umarkaj, son igualmente útiles en la reconstrucción del linaje gobernante de ese lugar. Además, si se toma en cuenta que este es un estudio comparativo, dichas fuentes deben ser consideradas precisamente para establecer una mejor explicación a partir de la comparación.

Existen por supuesto más fuentes k'iche's, pero son documentos extremadamente cortos, a tal grado que varios de ellos fueron publicados por Robert Carmack en un mismo libro.⁸⁶ Proviene de diversos pueblos y no contienen datos relativos al rito aquí estudiado, pero en lo que coinciden con las fuentes antes mencionadas, es en los pasajes relativos al origen tolteca de los pueblos k'iche's, pues mencionan su migración desde Tulan.

En lo relativo a documentos de tradición kaqchikel, el principal es el conocido como *Anales de los Cakchiqueles* o *Memorial de Sololá*. Este documento

⁸⁶ *Quichean Civilization*, pp. 347-401.

fue redactado por varios miembros del linaje Xajil, quienes la escribieron en su lengua valiéndose del alfabeto castellano.⁸⁷ Existen otras fuentes de esta tradición que tienen la misma importancia que los documentos k'iche's antes mencionados, pues también arrojan datos sobre la figura del gobernante y las concepciones sobre la política, la guerra, la religión y la organización social. Estas fuentes son los llamados *títulos de los Xpantzay*,⁸⁸ el *Título de Chajoma*,⁸⁹ el *Título de Xilotepeque* y el *Título de Alotenango*, los cuales no contienen datos sobre el rito de ascenso al poder de los gobernantes kaqchikeles. Los *Anales de los cakchiqueles* por su parte, cuentan con pasajes relativos al rito de sus gobernantes, el cual era muy parecido al de los k'iche's, incluso el título de su gobernante era también el de *ajpop*. Los pasajes de este documento relativos al rito son menores que los contenidos en las fuentes k'iche's, sin embargo, permiten establecer una comparación con el rito de los gobernantes de Q'umarkaj.

Como puede apreciarse, existen numerosos documentos indígenas que han sido empleados para estudiar las culturas k'iche' y kaqchikel, sin embargo, son muy pocos los que contienen pasajes sobre el rito. En conjunto, aportan datos sobre los linajes, las guerras, sus conquistas, el tributo, la religión y la organización social. Estos datos son importantes porque permiten apreciar en qué contexto se llevaba a cabo el rito de los gobernantes y cuál era su papel en la

⁸⁷ Adrián Recinos Ávila, *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, pp. 17-18. Debido a que esta fuente fue escrita por miembros de ese linaje, también se le designa con el nombre de "Crónica Xajil", Judith Maxwell y Robert Hill, *Kaqchikel Chronicles*, pp. 13-15.

⁸⁸ También conocidos como *Historia de los Xpantzay de Tecpan Guatemala*, llamados así por Adrián Recinos Ávila. Véase *Crónicas indígenas de Guatemala*, p. 6.

⁸⁹ Publicado por Mario Crespo Morales bajo el título de "Trasunto de un Título de los del pueblo de San Martín Xilotepeque", en la revista *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. III, n. 2, 1956, pp. 10-15.

sociedad indígena. Por estos motivos se hace uso de estos documentos también en la reconstrucción e interpretación del rito aquí estudiado.

Los documentos españoles

El caso de estos documentos es aún más complicado que los de procedencia indígena, pues contienen menos información. Además, algunas obras fueron elaboradas tardíamente, pues proceden de los siglos XVII y XVIII, lo que no significa que carezcan de importancia, pues los autores se valieron de fuentes del siglo XVI para escribirlas. Obviamente debe procederse con cuidado al momento de emplearlas, como lo observó Robert Carmack.⁹⁰

Las obras de los frailes Antonio de Remesal⁹¹ y Francisco Vázquez,⁹² no contienen pasajes referentes al rito, pues inician con la conquista española de Guatemala. Sus obras se centran más en el periodo colonial, particularmente en los esfuerzos de los frailes para convertir a la población nativa al cristianismo, además de dar noticias de personalidades destacadas de la historia de Guatemala durante la dominación española.

Un caso distinto es el de otro religioso, fray Francisco Ximénez, a quien se atribuye el descubrimiento del *Popol Vuh* y su traducción del k'iche'. Su obra⁹³ no contiene información específica sobre el rito, pero proporciona datos muy

⁹⁰ *Quichean Civilization*, pp. 155-156.

⁹¹ *Historia general de las indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*.

⁹² *Crónica del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*.

⁹³ *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*.

significativos sobre el papel del gobernante entre los k'iche's, su genealogía y el culto a los dioses; aspectos relacionados con el rito estudiado en la tesis.

Otros cronistas que escribieron sobre los k'iche's fueron el alcalde mayor de Verapaz, Martín Alonso Tovilla, quien en un capítulo de su obra,⁹⁴ ofrece pasajes poco extensos sobre la figura del gobernante, pero nada sobre el rito en cuestión. Otro cronista, cuya obra ha sido considerada muy importante en el estudio de la historia y cultura de Guatemala es la de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán.⁹⁵ Sin embargo, a pesar de las importantes fuentes a las que tuvo acceso (documentos indígenas del siglo XVI hoy perdidos) no hace ninguna mención del rito aquí estudiado. Pero como en el caso de fray Francisco Ximénez, su obra es muy útil en lo concerniente a la figura de los gobernantes dentro de la sociedad k'iche'.

Un cronista más temprano (del siglo XVI) fue Alonso de Zorita,⁹⁶ quién registró sobre todo la forma de gobierno y el sistema de tributos de varios señoríos de la actual Guatemala. Su crónica no aporta datos sobre el rito, pero sí sobre la figura de los gobernantes. El problema con la obra de este funcionario español, es que no especifica su procedencia, es decir, que al visitar varios sitios como Sacapulas, Q'umarkaj y Tecpan Guatemala, no se puede determinar con exactitud a que gobernantes se refiere.⁹⁷

⁹⁴ *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, El Manche y Lacandon, en Guatemala.*

⁹⁵ *Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del reyno de Guatemala.*

⁹⁶ Su obra se titula *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España.*

⁹⁷ Robert Carmack, *Quichean Civilization*, p. 107.

La fuente española más importante para el estudio de los grupos k'iche's prehispánicos es la obra de fray Bartolomé de las Casas,⁹⁸ pues proporciona datos sobre varios aspectos de la cultura k'iche', como religión, economía y organización social.⁹⁹ Es la única fuente española que he consultado hasta ahora, que si contiene una descripción del rito en cuestión, aunque muy breve. Sin embargo, tiene el mismo problema que la obra de Zorita, porque el fraile dominico tampoco especifica en que ciudad k'iche' se realizaba el rito que describe, podría ser Q'umarkaj, Sacapulas, Rabinal, Atitlán o alguna parte de la región de la Verapaz.¹⁰⁰

Otros documentos producidos por los españoles son las llamadas *Relaciones geográficas del siglo XVI*, compiladas por funcionarios locales de la Nueva España en respuesta a un cuestionario de 1577 elaborado por el gobierno de Felipe II, pues la corona española deseaba saber que tipo de recursos tenían sus nuevas posesiones. Dichos documentos se ocuparon de registrar información sobre varias regiones de sus nuevos territorios americanos, incluida Guatemala y algunas de sus poblaciones, como Atitlán, Cuilapa, Suchitepequez y Zapotitlán. Desafortunadamente, dichos cuestionarios no contienen información sobre los ritos de los gobernantes k'iche'anos, pero si sobre sus prácticas religiosas y las concepciones que tenían sobre la guerra, componentes de la cosmovisión que permiten realizar conjeturas sobre los ritos.

⁹⁸ *Apologética historia sumaria*.

⁹⁹ Robert Camack, *Quichean Civilization*, p. 100.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 101-102.

En resumen, si bien las fuentes españolas (a excepción de las Casas) no contienen datos sobre el rito, son útiles en la aportación de datos sobre los gobernantes, pues revelan información sobre sus obligaciones dentro de las sociedades k'iche'anas, además de proporcionar noticias sobre la política y la religión, ámbitos del gobierno relacionados con el rito.

Arqueología, iconografía y estudios modernos

Varias zonas arqueológicas de la actual Guatemala han sido excavadas y arrojan datos sobre el antiguo modo de vida de los grupos k'iche'anos. Sin embargo, los reportes arqueológicos no dan información concreta sobre el rito en cuestión, pues aunque se cuenta con colecciones de cerámica, otros materiales de la vida cotidiana y restos arquitectónicos, estos son de poca ayuda en la reconstrucción del rito de los gobernantes.¹⁰¹

En lo relativo a códices y pintura mural, no se conserva ningún ejemplar de los primeros, aunque se sabe que existieron entre los k'iche's.¹⁰² En lo referente a pintura mural, son contados los ejemplares que han llegado a nosotros. El más importante para este estudio es un mural que fue encontrado en un palacio de Q'umarkaj, que ha sido interpretado como un guerrero danzante e incluso con el

¹⁰¹ Véase este problema en Robert Carmack, *Quichean Civilization*, pp. 244-250, y John Fox, *Quiche Conquest. Centralism and Regionalism in Highland Guatemalan State Development*, donde el autor hace principalmente un análisis de los centros cívicos, y proporciona datos arqueológicos de varias poblaciones k'iche's.

¹⁰² Robert Carmack, *Quichean Civilization*, pp. 11-19.

dios patrón de la ciudad: Tojil.¹⁰³ Existen otros murales, pero son de procedencia kaqchikel y son parecidos al de Q'umarkaj.

Por último, si bien existen estudios sobre la cultura k'iche' y kaqchikel, no he encontrado hasta ahora algún libro o artículo especializado que se dedique al estudio del rito de sus gobernantes, ni siquiera de Robert Carmack, considerado el pionero en el estudio de estas culturas. Es a los ritos de los gobernantes mayas del periodo Clásico a los que se ha dedicado más atención. La reconstrucción del rito y su interpretación, se hace principalmente con base en los documentos escritos indígenas y españoles.

I.3. La Mixteca

A diferencia del Altiplano Central y las tierras altas de Guatemala, donde se produjeron diversos documentos escritos en alfabeto latino que describen los ritos de los gobernantes, en la Mixteca no se cuenta en abundancia con este tipo de fuentes. Existen obras como las de fray Francisco de Burgoa,¹⁰⁴ Antonio de Herrera y Tordesillas,¹⁰⁵ fray Gregorio García¹⁰⁶ y fray Antonio de los Reyes,¹⁰⁷ que constituyen los principales trabajos coloniales que contienen información sustancial sobre las formas de vida en la Mixteca antes de la conquista.¹⁰⁸ Aunque estos documentos no contienen información sobre los ritos, si cuentan con datos

¹⁰³ Robert Carmack, *Historia social de los quichés*, pp. 106-111.

¹⁰⁴ *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, nueva iglesia de las indias occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca.*

¹⁰⁵ *Historia general de los hechos castellanos en las islas y tierra firme de el mar océano.*

¹⁰⁶ *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales.*

¹⁰⁷ *Arte en lengua Mixteca.*

¹⁰⁸ Bruce E. Bayland y John Pohl, *The Archaeology of the Mixtec Codices. In the Realm of 8 Deer*, p.18.

sobre prácticas religiosas de los señores mixtecos, asuntos de guerra y sobre el sacerdocio. Estos aspectos son útiles en la reconstrucción e interpretación del rito, pues como se verá más adelante, la guerra y las prácticas sacerdotales formaban parte del rito de los gobernantes.

En la Mixteca también se produjeron *Relaciones geográficas* (Antequera), las cuales contienen datos sobre varias poblaciones de esa región, incluyendo los importantes señoríos de Tezacoalco y Tilantogo, pero desafortunadamente no cuentan con información sobre los ritos de los gobernantes. Sin embargo, proporcionan pasajes de las prácticas religiosas de esos pueblos; información valiosa si se toma en cuenta que los gobernantes fungían como sacerdotes.

Dada esta situación, la reconstrucción e interpretación del rito de los gobernantes mixtecos depende de los códices que fueron elaborados en esta región. Estas fuentes son las únicas de origen prehispánico en las que se plasmaron este tipo de ritos.¹⁰⁹

El grupo de códices mixtecos prehispánicos está conformado por el *Nuttall*, *Vindobonensis*, *Colombino*, *Becker I*, *Bodley* y *Selden*.¹¹⁰ Estas fuentes registraron acontecimientos de carácter político, genealógico, militar, religioso y mitológico.¹¹¹ Sin embargo, la parte central de la Mixteca Alta es el escenario principal de los eventos históricos y genealógicos narrados en dichos códices, aunque también se mencionan varios sitios de la Mixteca Baja y de la costa.¹¹² Entre dichos lugares

¹⁰⁹ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, p. 515.

¹¹⁰ Manuel Hermann Lejarazu, "Historias y genealogías en imágenes de la Mixteca", p. 58.

¹¹¹ Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1: la vida de 8 venado*, p. 6.

¹¹² *Loc. cit.*

se pueden mencionar Tilantongo, Tlaxiaco, Achiutla, Suchitlán, Teozacoalco y Jaltepec.¹¹³ Los códices, al haber plasmado los ritos de diferentes gobernantes, permiten realizar comparaciones no solamente entre los propios mixtecos, también con los grupos nahuas y k'iche'anos.

El *Códice Vindobonensis*, por ejemplo, narra el origen de los gobernantes mixtecos y los ritos realizados por estos personajes para inaugurar sus señoríos.¹¹⁴ Los ritos elaborados por esos señores primigenios eran muy similares a los realizados por los señores posteriores como 8 Venado, 4 Viento y los señores de Jaltepec. Además, a estos gobernantes se les entregaban objetos que los primeros señores utilizaron en la inauguración de sus gobiernos, lo que permite suponer que los ritos realizados por los gobernantes mixtecos del posclásico eran reactualizaciones de los primeros ritos de fundación establecidos por los dioses, como se verá más adelante.

El *Códice Nuttall*, en su lado 1, muestra parte de los ritos realizados por 8 Venado Garra de Jaguar cuando accedió al poder en Tututepec y Tilantongo. El código resalta características del rito como las prácticas sacerdotales mientras usaba pintura corporal negra, la obtención de los emblemas del poder, que eran colocados en el templo del dios tutelar de la ciudad y varias guerras de conquista emprendidas por este señor, entre las que sobresale la conquista de la casa del dios del Sol. El lado 2 del mismo código, muestra el origen de la dinastía de Tilantongo, cuyos ritos de inauguración del señorío son parecidos a los mostrados

¹¹³ Manuel Hermann Lejarazu, "Códices mixtecos prehispánicos", pp. 26-27.

¹¹⁴ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Código Vindobonensis*, p. 17. El origen de este código es probablemente Tilantongo o Santiago Apoala, Manuel Hermann Lejarazu, "Los Códices mixtecos", p. 74.

en el *Vindobonensis*. El origen de este códice es muy posiblemente Tilantongo, debido al énfasis puesto en esta importante ciudad de la Mixteca.¹¹⁵

El *Códice Colombino* también registra los ritos realizados por 8 Venado en Tututepec y Tilantongo. Esta fuente tiene la peculiaridad de ser más precisa en lo referente a los símbolos del poder dados al gobernante, y coincide con el *Nuttall* en algunos episodios del rito, como la perforación de la nariz y las batallas emprendidas por el *yya*. El lugar de elaboración de este códice pudo ser Tututepec en la Mixteca de la costa.¹¹⁶

El *Códice Becker I* formaba parte del *Códice Colombino* en la época prehispánica, pero a comienzos del siglo XVI por razones no claras, se fragmentó en diversas partes, situación que dio origen a dos códices distintos.¹¹⁷ Esta fuente también narra la conquista de la casa del Sol a manos de 8 Venado y contiene datos relativos al rito del gobernante 4 Viento Yahuai, cuya ceremonia principal fue la perforación de su nariz. Su posible lugar de procedencia pudo ser el pueblo de Tututepec.¹¹⁸

El *Códice Bodley* es otra fuente que registra el rito de 8 Venado y coincide en varios de sus episodios con el *Nuttall* y el *Colombino*, como la horadación de la nariz, las guerras y la entrega de las insignias del poder. Este códice también

¹¹⁵ Manuel Hermann Lejarazu, "Los códices mixtecos", p. 82.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 86.

¹¹⁷ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I. La historia de los señores 8 Venado y 4 Viento*, p. 9.

¹¹⁸ Manuel Hermann Lejarazu, "Los códices mixtecos", p. 70.

registró parte de los ceremoniales hechos por 4 Viento. El posible lugar de procedencia del códice es nuevamente Tilantongo.¹¹⁹

El *Códice Selden* muestra principalmente una de las etapas de los ritos: el estado penitencial de los gobernantes frente a los bultos sagrados. Esta fuente registra cinco casos, todos pertenecientes al señorío de Jaltepec, lugar de origen del Códice.¹²⁰ A pesar de no mostrar otros aspectos del rito, no debe descartarse que estos señores compartieran otros episodios del ceremonial como la entrega de los distintivos del poder.

Otras fuentes mixtecas relacionadas con el tema aquí estudiado son pictografías coloniales, llamadas “lienzos y tiras de Oaxaca”.¹²¹ Una de estas pictografías es el llamado *Rollo Selden*, procedente de Coixtlahuaca,¹²² que al igual que los códices prehispánicos, muestra como eran realizados los ritos de inauguración de señoríos.

Como puede observarse, los señoríos mixtecos de los que se tiene más información son Tilantongo, Tututepec y Jaltepec, aunque pueden agregarse otros que se irán viendo a lo largo del capítulo III. A partir de los pocos datos proporcionados por los códices, se puede proponer que el rito en otros señoríos mixtecos debió ser similar a los descritos en estas fuentes, aunque sin afirmar que fueran exactamente los mismos, pues debió haber diferencias entre ellos.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 90.

¹²¹ Un estudio de estas fuentes iconográficas puede consultarse en Elizabeth Hill Boone, *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, pp. 144-182.

¹²² *Ibid.*, pp. 166-167.

Es de destacar que los mixtecos denominaron a sus códices con los nombres de *tonindeye*, “historias de linajes”; *tnuhu niqidza yya*, “relación de lo que hicieron los señores”; o *ñee ñuhu*, “pieles sagradas”. Como lo observó Manuel Hermann Lejarazu, a través de estos vocablos podemos percatarnos de que las historias de los antiguos señores eran consideradas relatos sagrados, narraciones que explicaban el origen divino de los gobernantes, así como las actividades rituales en las que participaban, como fundaciones de pueblos y comunidades.¹²³

Así pues, los códices mixtecos contienen información similar a la registrada por los documentos escritos del Altiplano Central y Guatemala, pues en las tres regiones, las fuentes narran el origen de los gobernantes, su genealogía, sus vínculos con los dioses patronos, y más importante para esta tesis, los ritos que realizaban para acceder al poder. En el siguiente capítulo se expone quiénes eran los gobernantes en cada región.

¹²³ Manuel Hermann Lejarazu, “Historias y genealogías en imágenes de la Mixteca”, 56.

Capítulo II. Los gobernantes que se sometían al rito de ascenso al poder: el *tlatoani*, el *tecuhtli*, los sumos sacerdotes de Cholula, el *ajpop* y el *yya*.

II.1. Los *tlatoque*

Varias poblaciones del Altiplano Central eran gobernadas por un *tlatoani*, mientras que en otras, el poder era detentado por un *tecuhtli* o varios de ellos como se verá más adelante. El cargo de *tlatoani* detentaba el poder político, religioso, militar y judicial. Este puesto no estaba destinado a cualquier hombre, pues el candidato debía contar con ciertas características para acceder a él. En el caso de los mexicas, por ejemplo, debía ser miembro de una rama del grupo dirigente conocida como *tlazopiltin*, es decir, debía ser descendiente de los gobernantes anteriores,¹²⁴ quienes a su vez decían pertenecer al linaje tolteca. A este respecto debe aclararse que los *tlatoque* mexicas ostentaban el título de *huey tlatoani* (“gran gobernante”), pues dirigían una alianza de tres ciudades hegemónicas, en la que Tenochtitlan estaba a la cabeza.¹²⁵

Como es sabido, existieron varias ciudades que además de tener su nombre propio, llevaban el apelativo de Tollan. Como ejemplos tenemos a Teotihuacan, Cholula y la misma Tenochtitlan. Ahora bien, los toltecas a los que me refiero, son los de Tula Xicocotitlan, que tuvieron su desarrollo en el actual Estado de Hidalgo. Este sitio es al que se refieren las fuentes mexicas como la

¹²⁴ Alfredo López Austin, “Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico”, p. 265.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 276.

ciudad sagrada gobernada por Quetzalcóatl, y en la que se originó el poder de sus *tlatoque*.¹²⁶

Es sabido también que los mexicas y otros grupos nahuas exhumaron objetos de esa ciudad para llevarlos a las suyas, pues los concebían como contenedores de energía divina, lo que los volvía sagrados para ellos. Pero la cosa no quedó ahí, los mexicas imitaron varios de sus elementos escultóricos para reproducir la ciudad tolteca en Tenochtitlan y mostrarla como heredera de su poder.¹²⁷

Otro dato importante, es que los textos nahuas mencionan que las normas de vida de los mexicas se derivaban de Quetzalcóatl, quien creó la *toltecáyotl*: “En verdad con él se inició, en verdad de Quetzalcóatl proviene toda la *toltecáyotl*, el saber”.¹²⁸ El término designa la esencia y conjunto de creaciones de los toltecas y el legado de Quetzalcóatl a los mexicas y otros grupos nahuas. La *toltecáyotl* abarcaba “[...] la tinta negra y roja -la sabiduría-, escritura y calendario, libros de pintura, conocimiento de los caminos que siguen los astros, las artes [...] bondad y rectitud en el trato a los seres humanos [...] la antigua palabra, el culto a los

¹²⁶ En las décadas de 1940 y 1950, se discutía entre los investigadores cual era la Tollan a la que se referían los textos nahuas del siglo XVI: Teotihuacan o Tula Xicocotitlan. Durante esa época y con el transcurrir del tiempo, la mayoría de los estudiosos concluyó que se trataba de la segunda, por ejemplo, Alfonso Caso, “El complejo arqueológico de Tula y las grandes culturas indígenas de México” (1941), Wigberto Jiménez Moreno, “Tula y los toltecas según las fuentes históricas” (1941), Paul Kirchhoff, “Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula” (1955), Michel Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan* (1988), pp. 259-263. Laurette Sejourne era defensora de la propuesta de Teotihuacan como la ciudad de Quetzalcóatl y los toltecas, “Tula, la supuesta capital de los toltecas” (1954), “Teotihuacán, ciudad sagrada de Quetzalcóatl” (1954). Por su parte, Enrique Florescano Mayet también identifica a Teotihuacan como la Tollan exaltada por los textos nahuas del Posclásico, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica* (2004), pp. 73-110.

¹²⁷ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, “Los mexicas en Tula y Tula en Tenochtitlan”, pp. 40-41, 46-73.

¹²⁸ *Códice Matritense de la Academia*, f. 144v, citado en Miguel León Portilla, “Tula Xicocotitlan: Historia y Arqueología”, p. 75.

dioses, dialogar con ellos y con uno mismo [...]”.¹²⁹ Los mexicas, al vincularse a Quetzalcóatl, no sólo esperaban obtener la legitimidad del mando, también deseaban tener el derecho de usar esas creaciones culturales toltecas.¹³⁰

Por estos motivos, Quetzalcóatl y los toltecas tuvieron un papel muy importante en la ideología del poder de los mexicas. Los *tlatoque* se consideraban herederos de Quetzalcóatl a través de sus vínculos con los *pipiltin* de Culhuacan, una ciudad de la cuenca de México que tras la caída de Tula, quedó como su sucesora, ya que albergó a grupos toltecas refugiados continuando viva la cultura tolteca en esa ciudad.¹³¹ Varias fuentes contienen pasajes relativos a esa situación; Alvarado Tezozómoc¹³² dice que cuando los mexicas eligieron a Acamapichtli (1375-1395) fue por su ascendencia tolteca. Todos los *tlatoque* que gobernaron Tenochtitlan descendían de él y asumieron el gobierno precisamente por su vínculo con los toltecas: “[...] tienen a este Acamapichtli por tronco e principio de todos e hacen mucho caso dél é lo tienen en mucha estima é memoria, que aunque también tienen al Topilce en mucho, como es de tan lejos no tanto”.¹³³

Este pasaje indica que era Quetzalcóatl de quien provenía el poder político, pues era concebido como el origen de los linajes de poder entre los nahuas del centro de México, razón por la que los mexicas deseaban tener gobernantes

¹²⁹ Miguel León Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, p. 7.

¹³⁰ Miguel Pastrana Flores, “Notas acerca de la apropiación del pasado tolteca en el presente mexicana”, p. 188.

¹³¹ Nigel Davies, *The Aztec Empire. The Toltec Resurgence*, p. 24.

¹³² *Crónica mexicayotl*, pp. 81-86.

¹³³ *Origen de los mexicanos*, p. 270.

pertenecientes a un linaje prestigioso, ya que por medio de este mejorarían su posición política en la cuenca de México.

La otra cualidad que debía tener el candidato a *tlatoani* era habilidad militar: “Tenían estos naturales en mucho cuando su señor era esforzado y valiente hombre, porque teniendo tal señor y capitán salían con mucho animo a las guerras [...]”.¹³⁴ Efectivamente, una de sus obligaciones era “sustentar las guerras”,¹³⁵ por eso cuando se consideraba a un candidato, este debía tener experiencia en el campo de batalla para que llevara a buen término la tarea asignada por Huitzilopochtli. Para ser elegidos, debían haber ejercido uno de los dos cargos militares más altos: el de *tlacochcácatl* o el de *tlacatécatl*.¹³⁶

Las fuentes también mencionan que el futuro gobernante tendría que ser capaz de impartir justicia, además de tener habilidades políticas y administrativas. Esas habilidades eran adquiridas en el *Calmécac*, institución en la que se formaban los *tlatoque* y los *pipiltin*. Entre sus responsabilidades administrativas se encontraban por ejemplo, construir obras públicas que fueran de utilidad para la ciudad y la población. En el *Calmécac* también adquirirían los conocimientos religiosos indispensables para encabezar el culto a los dioses. En pocas palabras, eran los responsables de conducir adecuadamente los asuntos públicos y administrativos, de impartir justicia, de encabezar al ejército en las guerras de conquista para extender sus dominios y dirigir adecuadamente el culto a las

¹³⁴ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 14, p. 350.

¹³⁵ Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. II, cap. LIV, p. 415.

¹³⁶ Ambos eran altos grados militares, el primero significa “el de la casa de las flechas”, “el de Tlacochealco”; el segundo “el del lugar del gobierno de los hombres”, “el de Tlacatecco”, Alfredo López Austin, *La educación de los antiguos nahuas*, vol. 2, p. 155. El segundo presenta más dificultad, ya que su significado no es del todo claro, pues los componentes de la palabra son *tlacatl*, “hombre o persona”, *tequi*, “cortar”, y el gentilicio *catl*. Por lo que podría ser “el que corta a los hombres”.

deidades, a quienes debían su posición en la cima de la pirámide social de Tenochtitlan.

Asimismo, al haber recibido una educación especializada en el *Calmécac*, el gobernante en turno debía seguir ciertas normas y comportamientos acordes al cargo que había adquirido. Como se verá en las siguientes páginas, al finalizar el rito, el *tlatoani* se convertía en el representante de varios dioses y gobernaba en su nombre en cuatro ámbitos del poder: político, religioso, militar y judicial.

En el caso de los *tlatoque* de Tetzaco, los documentos no especifican los criterios que se usaban para elegir al nuevo *tlatoani*, pero sus pasajes permiten conjeturar que eran similares a los aplicados a los mexicas; especialmente dos. En primer lugar, la pertenencia a un linaje prestigioso, y en segundo, experiencia militar. Sobre el primer rasgo, Juan Bautista Pomar¹³⁷ menciona que el nuevo gobernante también debía ser descendiente de gobernantes anteriores pertenecientes a un linaje sobresaliente, el cual, se puede inferir, era el tolteca; pues como es sabido, los descendientes de Xólotl que gobernaron Tetzaco, contrajeron matrimonios con mujeres toltecas para fortalecer su posición política en la cuenca de México.¹³⁸

Respecto al segundo requisito, Pomar menciona en varios pasajes de su obra la importancia de la guerra para los gobernantes. Por ejemplo, indica que muchos señores “[...] tuvieron forma de hacer matar a sus propios hijos, cuando conocían de ellos falta de esfuerzo y ánimo, porque no viviesen infame y

¹³⁷ *Relación de Tetzaco*, p. 25.

¹³⁸ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, libro II, capítulos 5-11, pp. 52-60.

vergonzosamente entre los demás hombres de guerra”.¹³⁹ También explica que una de las obligaciones del nuevo *tlatoani* era atender los “negocios de la guerra”.¹⁴⁰ Es muy posible que en la elección del gobernante, también intervinieran miembros del grupo dirigente como jueces, sacerdotes y jefes militares, como lo da a entender Hernando Alvarado Tezozomoc.¹⁴¹

En el caso de los gobernantes de Cuauhtitlan, Chalco y otras ciudades de la cuenca, es posible que sus gobernantes fueran elegidos de manera similar a los de Tenochtitlan y Tetzoco, pues la pertenencia a un linaje destacado era muy importante entre los nahuas, pero no sólo eso, también la experiencia militar, ya que a través de la guerra se alimentaba a los dioses, pues con dicha actividad se obtenían los corazones de guerreros que les eran ofrendados. Es probable también, que sus obligaciones fueran las mismas que las de los gobernantes mexicas y tetzcocanos, es decir impartir justicia adecuadamente, establecer alianzas con otros grupos, beneficiar a sus poblaciones con obras públicas, encabezar el culto a los dioses adecuadamente y dirigir guerras no sólo de conquista, posiblemente también de defensa en contra de ciudades más fuertes.

II.2. Los *tetecuhtin*

De acuerdo con Motolinía,¹⁴² el rango de *tecuhtli* (también se utiliza *teuctli* o *tecuitle*) era el mayor en la escala social de Tlaxcala, y por la descripción que hace

¹³⁹ *Relación de Tetzoco*, p. 41.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴¹ *Crónica mexicana*, cap. CIII, pp. 443-445.

¹⁴² *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 339.

del rito de estos personajes se aprecia de inmediato que al concluirlo, adquirirían funciones militares, judiciales, religiosas, políticas y administrativas. En Tlaxcala este personaje era el jefe de un *teccalli*.¹⁴³ Dichas casas disponían de tierras y de personas del común que daban tributo y servicios al *tecuhtli*.¹⁴⁴ Este rango podían alcanzarlo principales de linaje, mercaderes, sacerdotes y guerreros. En compensación por sus oficios públicos recibían tributo en especie y servicio doméstico; su sucesión podía darse por descendencia directa o por medio de una elección dentro de su respectivo linaje.¹⁴⁵ Siguiendo a Pedro Carrasco, también menciona que el rango se usaba en un sentido más general para los funcionarios como jueces o los jefes locales de pueblos o aldeas.¹⁴⁶ Efectivamente, en el caso tlaxcalteca se convertían en jueces y jefes de su respectiva población, pues cuando concluían su rito se les daba el “título de su señorío”.¹⁴⁷

En su análisis del término, Marc Thouvenot concluyó que el rango tenía más el sentido de juez y señor.¹⁴⁸ En el primer caso, una manera de llamar a los jueces era *teuctlato*, en cuya raíz está *teuc*; es decir la raíz de *teuctli*, que se traduce como “principal o señor”;¹⁴⁹ el otro componente es el verbo *tlatoa*, “hablar” (como en *tlatoani*); por lo que la traducción sería principal o señor que habla, aludiéndose a su autoridad como persona que tiene la palabra. En el segundo caso, el especialista dice que el sentido de señor corresponde a la tradición más

¹⁴³ “Casa de gobierno”, era una unidad política gobernada por estos personajes, Alfredo López Austin, *La educación de los antiguos nahuas*, vol. 2, p. 154.

¹⁴⁴ Pedro Carrasco Pizana, “Cultura y sociedad en el México antiguo”, p. 171.

¹⁴⁵ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, p. 153; Pedro Carrasco, “Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos”, p. 146.

¹⁴⁶ “Cultura y sociedad en el México antiguo”, p. 171.

¹⁴⁷ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 342.

¹⁴⁸ “La noción de tecuhtli”, pp. 60-61.

¹⁴⁹ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, f. 93v.

común y que hoy se encuentra en las traducciones de las fuentes. Thouvenot también notó que eran descendientes de *tetecuhtin* anteriores, participaban en el gobierno y practicaban ayunos rituales.¹⁵⁰

Como se ha percatado el lector, el rango de *tecuhtli* en Tlaxcala tenía similitudes con el de *tlatoani*, pues como sus homólogos de la cuenca, tenían la responsabilidad de participar en las guerras, involucrarse en el culto a los dioses e impartir justicia. Asimismo, también recibían su cargo de los dioses. Sin embargo, un rasgo que los diferenciaba era que los *tetecuhtin* podían reunirse para discutir y resolver conjuntamente asuntos que afectaran a sus territorios y cada uno tenía opinión sobre los asuntos del gobierno. Esta situación es descrita por Motolinía, pues dice que los que ostentaban ese dictado “[...] tenían entre otras preeminencias, que en los concilios y ayuntamientos sus votos eran principales, y en las fiestas hacían más cuenta de ellos [...]”.¹⁵¹ En el caso de los *tlatoque* de la cuenca, contaban con funcionarios públicos que los auxiliaban en las tareas del gobierno, como jueces, jefes militares y sacerdotes; y aunque en algunos casos dividían el poder con el Cihuacóatl, la palabra final era de ellos.

Los conquistadores españoles Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo, que estuvieron en Tlaxcala, confirman que podían reunirse para discutir asuntos concernientes al gobierno:

La orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella tiene en gobernarse, es casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos. Hay muchos señores y todos residen en esta ciudad, y los pueblos de la tierra son labradores y son vasallos de

¹⁵⁰ “La noción de tecuhtli”, p. 59.

¹⁵¹ *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 344.

estos señores, y cada uno tiene su tierra por sí; tienen unos más que otros, y para sus guerras que han de ordenar júntanse todos, y todos juntos las ordenan y conciertan.¹⁵²

Por la descripción del conquistador, se aprecia que podían tomar parte en los asuntos importantes del gobierno de sus territorios, siendo uno de ellos la guerra. Otro ejemplo que da el conquistador sobre el papel del *tecuhtli* en la sociedad tlaxcalteca, es el referente a su encuentro con Xicotencatl a las afueras de Tlaxcala para negociar la paz y la entrada de los españoles en su territorio, pues menciona que el líder militar llegó acompañado de cincuenta personas principales.¹⁵³ Bernal Díaz del Castillo menciona que dos *tetecuhtin*, Xicotencatl el viejo (padre de Xicotencatl el mozo) y Maxixcatzin enviaron a llamar a todos los “caciques y capitanes” que había en sus poblaciones y todos juntos discutieron la conveniencia de aliarse o no con los españoles.¹⁵⁴ Ni Motolinía ni los conquistadores aclaran cuantos *tetecuhtin* había en los cuatro territorios principales que conformaban Tlaxcala.¹⁵⁵ Aunque Cortés menciona cincuenta entre los que llegaron a su campamento, posiblemente el número era aún mayor.

En lo relativo a cómo se accedía al rango de *tecuhtli*, Diego Muñoz Camargo menciona que las personas que “[...] habían ganado alguna cosa en la guerra, o que hubiesen hecho y emprendido casos señalados y aventajados, o como tuviese indicios de mucho valor les armaban caballeros [...]”.¹⁵⁶ El cronista hace una distinción entre los mercaderes y los principales de linaje, pues

¹⁵² Hernán Cortés, “Segunda carta de relación”, p. 41.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵⁴ *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. LXVII, p. 116.

¹⁵⁵ Estas poblaciones se tratan más adelante.

¹⁵⁶ *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 149.

menciona que a los primeros se les llamaba “*tepilhuan*”¹⁵⁷ y a los segundos por ser “finos” en su descendencia se les llamaba *tecuhtli*. Esta distinción hecha por el cronista señala que existió jerarquía entre ellos. Si nos atenemos a sus títulos, se puede inferir que los *tetecuhtin* estaban arriba de los *tepilhuan*; pues este último término se refiere precisamente a su condición de hijos de la gente, es decir las personas comunes conocidas como *macehualtin* que no pertenecían a un linaje prestigioso. Esto no significa que sus decisiones no fueran tomadas en cuenta en los asuntos concernientes al gobierno. La distinción pudo haberse hecho para diferenciar a los comunes de los procedentes de linajes importantes desde su nacimiento. Esta diferencia entre ellos también se reflejó en sus posesiones, pues recuérdese que Cortés menciona que unos tenían más tierras y trabajadores que otros.

El pasaje citado de Muñoz Camargo permite apreciar que una forma de acceder al cargo era por méritos propios y que podía ser obtenido por *macehualtin* distinguidos. Sin embargo, los *tetecuhtin* pertenecientes a linajes importantes, podían obtenerlo por herencia directa o por elección de un grupo de principales dentro del linaje.¹⁵⁸ Respecto a su sucesión, era común que se diera a través de la línea varonil, y que el hijo mayor de la esposa principal o legítima fuera

¹⁵⁷ La palabra significa “hijos de alguien” o “hijos de la gente”, del prefijo indefinido *te* (“alguien o la gente”), que en este caso tiene calidad de pronombre posesivo por estar unido al sustantivo *pilli* (hijo) y el sufijo plural posesivo *huan*. Véase Thelma Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, pp. 49, 55-56.

¹⁵⁸ Pedro Carrasco, “Documentos sobre el rango de Tecuhtli entre los nahuas tramontanos”, p. 146; James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, p. 153.

designado como el heredero casi siempre.¹⁵⁹ En otros casos, se daba por medio de la sucesión fraterna, en caso de que no hubiera hijos.¹⁶⁰

Es conviene explicar brevemente en este apartado la organización territorial tlaxcalteca, para que el lector pueda discernir en qué lugares se realizaba el rito, ya que los documentos consultados no especifican en qué partes se llevaba cabo. En la época prehispánica, el actual Estado de Tlaxcala estaba conformado por varios territorios que eran autónomos en su interior, pero que se agruparon en una confederación con el objetivo de permanecer independientes del dominio mexica.¹⁶¹ Esos territorios eran conocidos como *altepetl* (plural *altepeme*), que es una contracción del difrasismo *yn atl yn tepetl*, que se traduce como “agua-cerro”.¹⁶² Este concepto se refiere en primer lugar a un territorio, pero su significado principal es una organización de personas que tiene el dominio de ese territorio.¹⁶³ No significaba ciudad en el sentido con que se entiende hoy, sino que era una denominación que se daba a cualquier cuerpo político establecido grande o chico, que tenía un territorio, tradición y gobierno propio.¹⁶⁴ Los *altepetl* principales y más conocidos eran Ocotelulco, Quiyahuitlan, Tepeticpac y Tizatlan. El problema que presenta la obra de Diego Muñoz Camargo y que observó René Acuña Sandoval,¹⁶⁵ es que su contenido se refiere a estos cuatro territorios y a sus pueblos sujetos sin distinción, lo que hace difícil distinguir lo que concierne en

¹⁵⁹ Charles Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI*, p. 19.

¹⁶⁰ James Lockhart, *op. cit.*, p. 153.

¹⁶¹ Ángel García Cook y Leonor Merino Carrión, “Integración y consolidación de los señoríos en Tlaxcala, siglos IX al XVI”, p. 232.

¹⁶² Bernardo García Martínez, “Microciudades al por mayor. Las congregaciones de pueblos en el siglo XVI”, p. 66. Este concepto presenta varios problemas, pues su idea de tamaño no es del todo clara, por lo que puede aplicarse a diferentes niveles de población y territorio (aldea o ciudad por ejemplo); sin embargo prefiero usarlo en vez del concepto colonial de cabecera, ya que *altepetl* es un concepto prehispánico.

¹⁶³ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, p. 27.

¹⁶⁴ Bernardo García Martínez, *op. cit.*, p. 66.

¹⁶⁵ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I, p. 19.

particular a cada uno de ellos. Así, cuando describe el rito de los *tetecuhtin* no menciona el *altepetl* en que se llevaba a cabo. Motolinía al describirlo, tampoco distingue en qué territorio se realizaba, sólo hace referencia a la “provincia de Tlaxcala”.¹⁶⁶

Los datos proporcionados por los documentos escritos permiten suponer que cada *tecuhtli* efectuaba su rito en el *altepetl* al que pertenecía, y que debió consistir en las mismas ceremonias. A pesar de los problemas que presentan las fuentes, se puede proponer que el rito realizado por los *tetecuhtin* en los *altepetl* que conformaban Tlaxcala debió ser el mismo, siendo éste el posible motivo de que Motolinía, Diego Muñoz Camargo y “La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, lo describan de manera general sin hacer distinción entre los diversos territorios confederados. Otra posible solución, es que sólo se refieran a los cuatro territorios principales.

Siguiendo los pasajes de los documentos comentados, en mi opinión, el rito tlaxcalteca puede dividirse en cinco fases: 1) presentación del nuevo *tecuhtli* en el templo de Camaxtli, 2) su estado penitencial, 3) recibimiento de las insignias del poder, 4) intercambio de discursos y 5) fiesta de confirmación. Esta estructura es muy similar a la de los gobernantes de la cuenca como se verá en las siguientes páginas.

¹⁶⁶ *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, pp. 339-344. El mismo problema se presenta en “La orden que los indios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, pp. 134-138.

II.3. Los sacerdotes de Cholula

El rito de ascenso al poder en esta ciudad se centra en dos personajes: el Aquiach y el Tlalquiach, ya que eran los gobernantes de la ciudad y representantes de Quetzalcóatl. Estos mandatarios no sólo tenían autoridad en su ciudad, también en otras cercanas, pues eran los encargados de otorgar el poder a los gobernantes de otras poblaciones.

Aquiach se compone de *atl*, “agua”; el sufijo singular *qui*, “el” y de *ach*, “primero”.¹⁶⁷ *Tlalquiach* (aparece como *tlalchiach* en la “Relación de Cholula”) se forma de *tlalli*, “tierra”, nuevamente del sufijo *qui* y de la raíz *ach*. Sus nombres serían el primero (o el mayor) del agua y el primero (o el mayor) de la tierra respectivamente. El componente *ach* es muy importante porque se refiere a personas que tienen más experiencia que otras, siendo este el motivo por el que sacerdotes y jefes militares que llevaban esta raíz en sus cargos tenían puestos de dirección en el gobierno. Por ejemplo, fray Alonso de Molina traduce *teachcauh* como “hermano mayor” y “persona más aventajada y excelente que otras”.¹⁶⁸ El *achcauhtli* era en Tenochtitlan un grado militar y un maestro en los *Telpochcalli* y puede traducirse como “jefe o capitán”.¹⁶⁹ En Tlaxcala y Huexotzinco el *achcauhtli* era el sacerdote de más alta jerarquía.¹⁷⁰

Como se aprecia, dicha raíz hace referencia a dirigentes en dos ámbitos del gobierno: militar y religioso. En el caso de Cholula se refiere a los dos máximos

¹⁶⁷ Palabra que proviene de *achtli*, “semilla” y por extensión, “lo primero, el origen”, Thelma Sullivan, *Compendio de la gramática Náhuatl*, p. 304. En opinión de Ángel María Garibay Kintana, de *achto*, adjetivo y adverbio que significan “primero y primeramente”, *Llave del náhuatl*, p. 334.

¹⁶⁸ *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, f. 91r.

¹⁶⁹ Ángel María Garibay Kintana, “Vocabulario de las palabras y frases que usa Sahagún en su obra”, p. 916.

¹⁷⁰ Motolinía, *Memoriales*, primera parte, cap. 27, p. 76.

sacerdotes de Quetzalcóatl que ejercían el poder en su nombre. Esta posición de dominio es explicada así por Gabriel de Rojas: “Gobernabanse por dos indios principales, llamados AQUIACH y TLALCHIACH: AQUIACH tenía por armas un águila y, TLALCHIACH un tigre, que es el animal más bravo de esta tierra, significando que así estaban ellos sobre los demás, como el águila sobre las aves y, el tigre, sobre los animales”.¹⁷¹ Diego Muñoz Camargo confirma el gobierno doble de la ciudad y explica que los nombres significan “el mayor de lo alto” (Aquiach) y “el mayor de lo bajo del suelo” (Tlalquiach),¹⁷² nombres que hacen referencia a los estratos celeste y terrestre.

Dicho gobierno bicéfalo pudo haber seguido el modelo de la dualidad divina, es decir la idea de que los dioses fueron concebidos como pares generadores de una acción conjunta, con frecuencia como parejas conyugales que atendían todo el espectro de su ámbito de poder (el dios y la diosa de la tierra o los de la muerte por ejemplo).¹⁷³ En esta idea se aprecia también la concepción dual mesoamericana de los pares opuestos pero complementarios, clasificación dual que explicaba los procesos cósmicos. Según esta concepción, el cosmos mesoamericano estaba formado por dos clases de sustancia que cada ente poseía en distintas proporciones, lo que ocasionaba que los seres quedaran catalogados ya fuera del lado luminoso, seco, alto, masculino, caliente y fuerte; o en el oscuro, húmedo, bajo, femenino, frío y débil. Esto generaba pares de

¹⁷¹ “Relación de Cholula”, p. 129.

¹⁷² *Historia de Tlaxcala*, p. 207.

¹⁷³ Alfredo López Austin y Luis Millones Santagadea, *Dioses del norte, dioses del sur*, p. 37.

oposición entre los cuales se pueden señalar en el orden masculino/femenino: Sol/Luna, día/noche, águila/jaguar, fuego/agua o vida/muerte.¹⁷⁴

En esos pares opuestos y complementarios se encontraban el águila y el jaguar; la primera se asociaba con cielo, el día, la luz y el Sol, mientras que el jaguar con la tierra, la noche, la oscuridad y la Luna. De ahí que Muñoz Camargo explicara que fueran los mayores de lo alto y de lo bajo, en posible alusión al cielo y a la tierra. Dichos gobernantes representaban, pues, ese modelo divino dual complementario.

El orden seguido por los sacerdotes de Cholula tenía similitudes con el de los *tlatoque* de la cuenca y el de los *tetecuhtin* de Tlaxcala, pues se desarrollaba en el templo del dios patrono, hacían penitencia a la media noche y se les entregaban ciertos distintivos que los acreditaban como sacerdotes de Quetzalcóatl, es decir también recibían insignias que confirmaban su poder. Respecto al rito de los *tetecuhtin* que llegaban a Cholula procedentes de otras ciudades, su rito también era muy parecido al que se realizaba en Tlaxcala como se verá cuando se haga la comparación.

II.4. Los *ajpop*

Aparte del problema que presentan las fuentes, otra complicación que hace difícil el estudio del rito de los gobernantes k'iche's, es su compleja organización política. Es necesario ofrecer una explicación de dicha estructura para entender mejor

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 34-35.

quiénes pudieron haber realizado el rito, pues como se verá más adelante, parece ser que el *ajpop* no era el único que se sometía a él, puesto que también pudo haber sido realizado por los jefes de otros linajes k'iche's. Una vez explicada la problemática de los linajes, se procede a desarrollar el papel del *ajpop* entre los k'iche's.

II.5. Los linajes

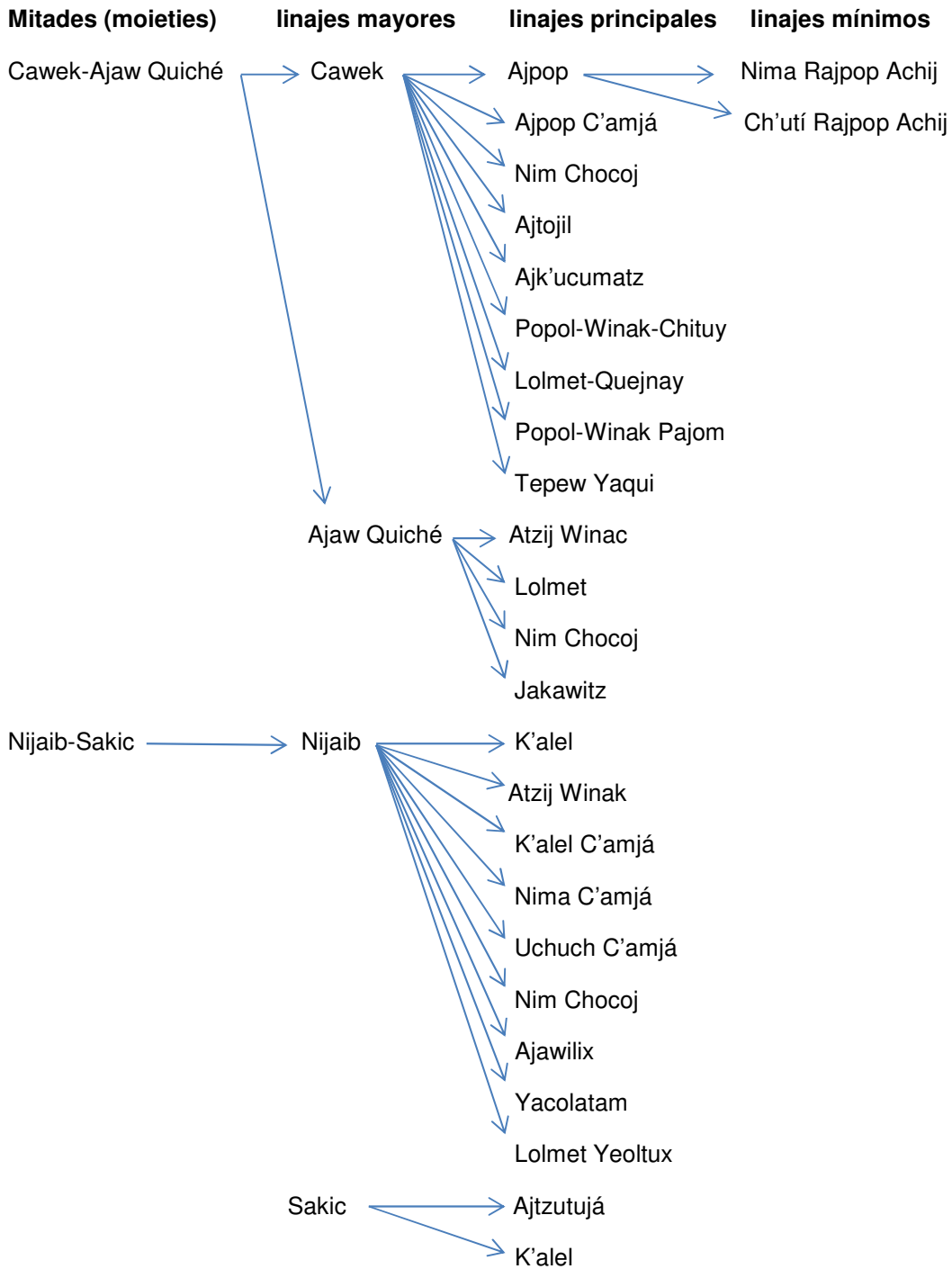
Como es sabido, los k'iche's tenían una organización de linajes segmentarios distribuidos en grupos de ascendencia patrilineal y patrilocal. Dichos linajes eran semiautónomos y en ocasiones se aliaban entre sí para lograr determinados fines comunes, como expansión territorial o defensa de otros grupos.¹⁷⁵ Una de las características políticas de Q'umarkaj fue esta organización en linajes, siendo el principal de todos los existentes en ese lugar el Kaweq. De acuerdo con Robert Carmack,¹⁷⁶ la ciudad estaba conformada por una confederación de tres pueblos originales: los Nima K'iche', los Tamub y los Ilok'ab. Cada uno de estos grupos tenía su propio territorio, pero estaban unidos en una sola comunidad, es decir Q'umarkaj. Cada grupo se dividía en *moieties*, linajes mayores, linajes principales y linajes mínimos. Las *moieties* o mitades, eran divisiones basadas en la unión de los linajes mayores de cada grupo (cuadro 2).¹⁷⁷

¹⁷⁵ Ma. Josefa Iglesias Ponce de León y Andrés Ciudad Ruíz, "Las tierras altas de la zona maya en el posclásico", p. 109.

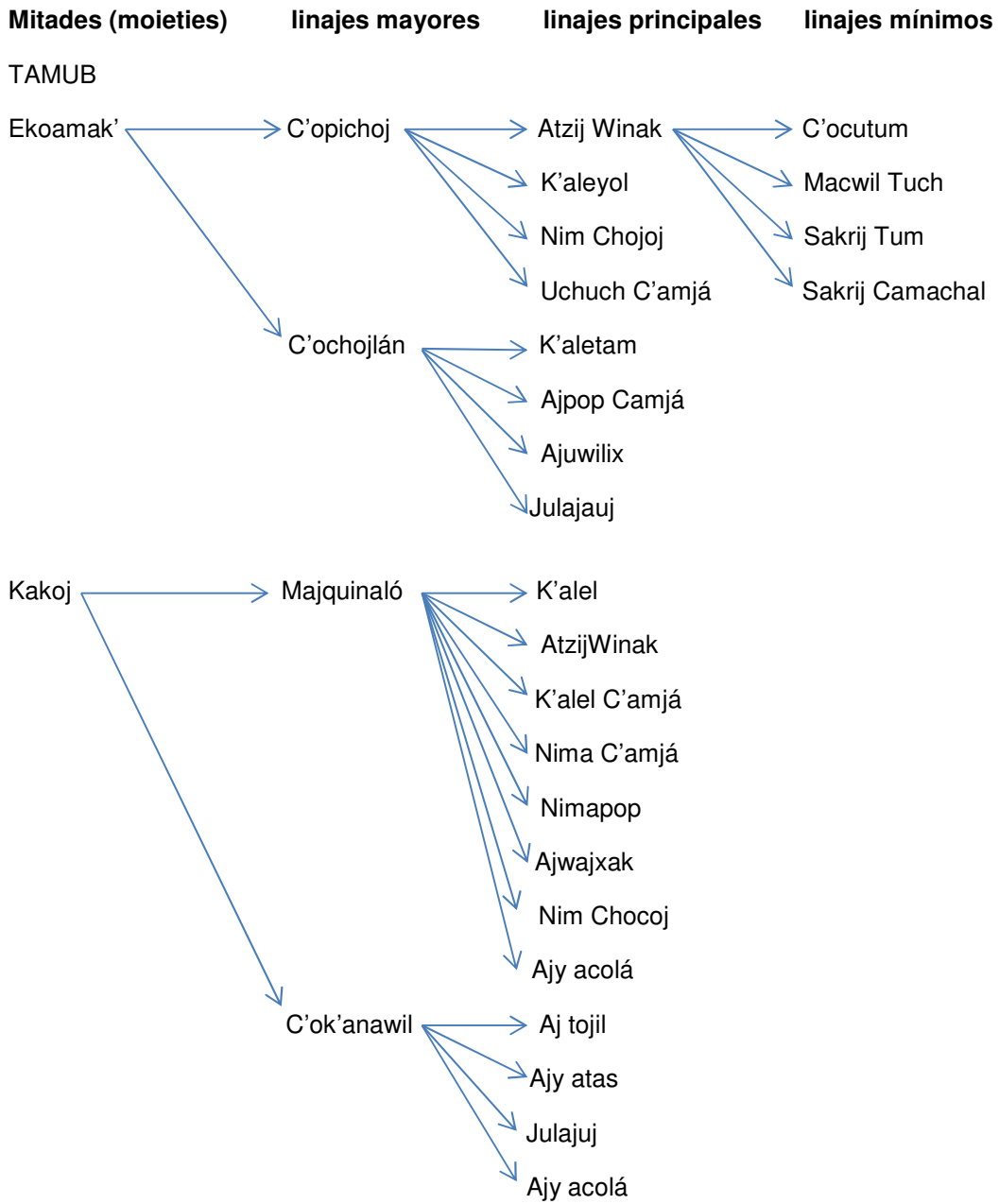
¹⁷⁶ *Evolución del reino quiché*, pp. 7-8.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 136.

Cuadro 2. Linajes Nima K'iche'.

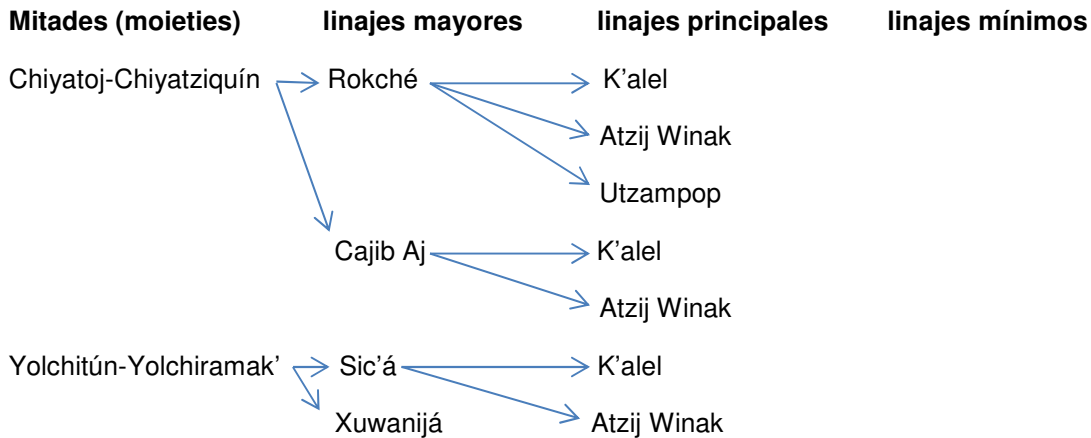


Cuadro 2. Continuación.



Cuadro 2. Continuación.

ILOK'AB



Cuadro de Robert Carmack, *Evolución del reino quiché*, pp. 139-140. Se respetó la ortografía empleada por el autor en las palabras k'iche's.

Los tres linajes mayores de Q'umarkaj, es decir, el Kaweq, Ajaw K'iche' y Nija'ib, remontaban sus orígenes a los padres fundadores de la nación k'iche', quienes habían sido creados por los dioses a base de maíz. Según el *Popol Vuh*, cuatro hombres fueron los primeros en ser creados por las deidades: el primero fue B'alam-Kitze', el segundo B'alam-Aq'ab, el tercero Majukutaj, y el cuarto Ik'i-B'alam.¹⁷⁸ Del primer padre, procede el linaje Kaweq, del segundo, los Nija'ib, y del tercero, los Ajaw K'iche'; Ik'i-B'alam no tuvo descendencia.¹⁷⁹

Un dato importante es que cada linaje principal estaba asociado a un cargo político, y recibía un nombre conforme a tal cargo. El cabeza de linaje ocupaba la

¹⁷⁸ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 263. La fuente dice que ellos engendraron a los hombres, a las tribus pequeñas y grandes, y que fueron el origen de los k'iche's.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 267, 303.

posición política más importante.¹⁸⁰ Efectivamente, como se muestra en el mismo cuadro, el *ajpop* era el jefe del linaje Kaweq, y no sólo eso, también era el gobernante de Q'umarkaj y su autoridad superaba a la de los otros tres linajes Nima K'iche'. Lo mismo ocurría con los jefes Tamub e Ilok'ab. El *ajpop k'amja* perteneciente también al linaje Kaweq, era el que le seguía en autoridad. El *aj-tzik' winaq* era el jefe del linaje Ajaw K'iche', el *q'alel* era el líder del linaje Nija'ib y el del linaje Saqik era el *tz'utuja*.

El cuadro 2 muestra que los jefes Tamub e Ilok'ab compartían los títulos de *aj-tzik' winaq* y *q'alel*. Es aquí donde se encuentra el problema a resolver, determinar si sólo el *ajpop* realizaba el rito, o si éste era llevado a cabo también por los jefes de los otros linajes, incluidos también los jefes de los dos aliados de los Nima K'iche'.

Fuentes como el *Popol Vuh*,¹⁸¹ el *Título de Totonicapán*,¹⁸² el *Título de Yax*¹⁸³ y el *Título de Pedro Velasco*,¹⁸⁴ mencionan el viaje de los descendientes de los primeros padres a Tulan, con el objetivo de recibir del gobernante de esa ciudad sus cargos políticos. El señor de ese lugar se llamaba Nakxit (personaje relacionado con Quetzalcóatl), de quien los linajes principales Nima K'iche' recibieron las insignias del poder que los acreditaban como tales.

Los que emprendieron el viaje fueron K'okaib, miembro del linaje Kaweq y descendiente de B'alam-Kitze'; K'o'akutek, del linaje Nija'ib y descendiente de

¹⁸⁰ Robert Carmack, *Evolución del reino quiché*, p. 135.

¹⁸¹ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, pp. 305-307.

¹⁸² Páginas 182-183.

¹⁸³ Página, 80.

¹⁸⁴ Página 178.

B'alam-Aq'ab; por último, K'o Ajaw, del linaje Ajaw K'iche' y descendiente de Majukutaj. Cuando llegaron ante Nakxit: "[...] aquel les dio las insignias del reino y todos sus distintivos. Entonces vinieron las insignias de los Ahpop y los Ahpop Camhá, y entonces vino la insignia de la grandeza y del señorío del Ahpop y del Ahpop Camhá".¹⁸⁵ Nótese que el documento sólo menciona a los jefes de los tres linajes principales Nima K'iche', pero al momento de decir los títulos que Nakxit otorgó, sólo hace referencia a los dos títulos principales del linaje Kaweq, omitiendo los correspondientes a los otros linajes.

Los pasajes del *Popol Vuh* y de otras fuentes, sugieren que sólo el *ajpop* y posiblemente el *ajpop k'amja* eran los que realizaban el rito para acceder a sus cargos, pues fueron los únicos que recibieron los distintivos del poder (estos se discuten en el apartado dedicado al rito). Aunque no se menciona que los representantes de los linajes Ajaw K'iche' y Nija'ib recibieran dichos distintivos, el hecho de que también llegaran a la presencia de Nakxit, sugiere que ellos debieron recibir algún tipo de insignia que los acreditara como jefes de sus respectivos linajes.

En cuanto a los Tamub e Ilok'ab, ellos no tomaron parte en el viaje a Tulan, pues cuando los tres linajes Nima K'iche' volvieron a Jaqawitz, ahí los esperaban esos dos grupos.¹⁸⁶ También tenían sus propios dirigentes, pero estaban subordinados al *ajpop* del linaje Kaweq, pues este era el grupo que ejercía el poder en Q'umarkaj a través del cargo que habían obtenido en Tulan.¹⁸⁷ En efecto,

¹⁸⁵ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 306.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 308.

¹⁸⁷ Robert Carmack, *Evolución del reino quiché*, p. 145.

si algo muestran las fuentes indígenas, es que el rango mayor de los cargos políticos era el de *ajpop*. Si este personaje proveniente del linaje Kaweq dominaba a los jefes de los otros tres linajes Nima K'iche' y a los dirigentes Tamub e Ilok'ab, entonces se puede pensar que sólo él realizaba el rito de ascenso al poder y no los otros dirigentes, incluido el *ajpop k'amja*. Para que este asunto quede más claro, es conveniente explicar cómo se ejercía el gobierno en Q'umarkaj, pues a través del papel de los funcionarios mencionados en el sistema político k'iche', se comprenderá mejor cuál era su papel.

De acuerdo con fray Bartolomé de las Casas,¹⁸⁸ el gobierno de la ciudad era cuatripartito, pues el poder era ejercido por cuatro personas: “el supremo rey, el electo rey, el capitán mayor y el capitán menor”. Como lo asienta el fraile dominico, existía jerarquía entre estos rangos. Siguiendo este dato de Las Casas, Robert Carmack propone que esos cuatro dirigentes eran el *ajpop* (el supremo rey), el *ajpop k'amja* (el electo rey), el *nima rajpop achij* (el capitán mayor) y el *ch'utí rajpop achij* (el capitán menor).¹⁸⁹

Si se siguen los pasajes del *Popol Vuh*, es muy clara la jerarquía entre el *ajpop* y los demás cargos políticos del linaje Kaweq, pues dice que el primero de los señores era el *ajpop*, seguido de los otros ocho cargos (cuadro 2).¹⁹⁰ Las Casas menciona que el “electo rey” era el destinado a suceder al “supremo rey” cuando este muriera.¹⁹¹ El hecho de que este cargo se considerara de segundo rango, sugiere que el *ajpop k'amja* era un asistente del *ajpop*, pues aunque ambos

¹⁸⁸ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, capítulo CCXXXIV, pp. 500-501.

¹⁸⁹ *Evolución del reino quiché*, pp. 142-143.

¹⁹⁰ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 316.

¹⁹¹ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, capítulo CCXXXIV, p. 500.

pertenezcan al linaje Kaweq, si existió jerarquía entre ambos cargos como lo muestra el *Popol Vuh*.¹⁹²

En lo relativo a los otros dos funcionarios con grados militares, es muy posible que el *ajpop* haya ejercido alguno de ellos antes de acceder al máximo cargo político, pues era necesario que tuviera experiencia en las guerras, ya que era “constitución del reino” que los gobernantes entrasen a los oficios políticos y militares “ [...] subiendo por las ocupaciones más inferiores a las dignidades primeras [...] porque así se conseguía el que los ministros y superiores llegasen al manejo de las mayores ocupaciones llenos de méritos y experiencia [...]”.¹⁹³ Si los cuatro funcionarios mencionados por fray Bartolomé de las Casas, se sucedían el uno al otro cuando alguno moría, entonces el futuro *ajpop* pudo haber ejercido alguno de los cargos militares antes de tomar el poder.

En resumen, a pesar de que este gobierno era considerado cuatripartito, el *ajpop* era la máxima autoridad, pues se imponía a los otros tres funcionarios Kaweq, quienes sólo fungían como sus asistentes en varios ámbitos del gobierno. Ahora bien, hay que preguntarse cuál pudo haber sido el papel de los otros tres linajes Nima K'iche'. Estos también participaban en el gobierno, pero estaban subordinados al linaje Kaweq.¹⁹⁴ De acuerdo con fray Bartolomé de las Casas,¹⁹⁵ el *ajpop*, “[...] tenía ciertos varones principales de consejo, los cuales tenían cargo de justicia y determinaban lo que se debía hacer en todos los negocios”. El fraile

¹⁹² De acuerdo con Robert Carmack, K'amja significa “casa de recepción”, y el grado se refiere a que este funcionario recibía precisamente a visitantes y funcionarios en nombre del *ajpop*, *Evolución del reino quiché*, p. 143.

¹⁹³ Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del reyno de Guatemala*, t. I, libro I, capítulo tercero, p. 10.

¹⁹⁴ Robert Carmack, *Evolución del reino quiché*, p. 144.

¹⁹⁵ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXIV, p. 500.

agrega que los jefes de esos linajes no tenían “doseles”, pues estos únicamente podían tenerlos los descendientes del “supremo rey”.

El pasaje de las Casas confirma lo dicho por el *Popol Vuh*, cuando menciona que sólo el *ajpop* y el *ajpop k'amja* recibieron de Nakxit las “insignias de la raleza”.¹⁹⁶ Uno de dichos símbolos del poder, era precisamente el dosel, que era una especie de “palio real” que proporcionaba sombra al *ajpop*, pues el texto k'iche' del *Popol Vuh* dice *muj*, “sombra”.¹⁹⁷ Aunque el *Popol Vuh* menciona a los linajes Ajaw K'iche' y Nija'ib en el viaje, no dice que sus líderes recibieran algún distintivo de Nakxit.¹⁹⁸

La obra de fray Bartolomé de las Casas¹⁹⁹ y el *Título de Totonicapán*,²⁰⁰ muestran la jerarquía que existió entre los cuatro dirigentes Kaweq, pues argumentan que el *ajpop* tenía cuatro doseles, el *ajpop k'amja* tres y los jefes militares uno cada quién. Los otros tres linajes Nima K'iche', al no haber tenido ningún distintivo del poder, puede llevar a sugerir que aunque tomaban parte del gobierno de Q'umarkaj, estaban bajo la autoridad del linaje Kaweq encabezado por el *ajpop*.

Como se aprecia en el cuadro 2, el *aj-tzik winaq'* y el *q'alel* eran los jefes de los linajes Ajaw K'iche' y Nija'ib respectivamente. Siguiendo las fuentes antes mencionadas, se aprecia que estos linajes se encontraban por debajo del Kaweq, lo que permite sugerir que los “varones de consejo” a los que se refiere Bartolomé

¹⁹⁶ Adrián Recinos, *Popol Vuh*, p. 306.

¹⁹⁷ Michela Craveri, *Popol Vuh*, p. 199, nota 3654; Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 307, nota 5.

¹⁹⁸ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 305.

¹⁹⁹ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXIV, p. 500.

²⁰⁰ Página 183.

de las Casas, eran los jefes de los linajes Ajaw K'iche', Nija'ib y Saqik. De acuerdo con Robert Carmack,²⁰¹ el *aj-tzik winaq'* o "vocero" era un consejero del *ajpop*, mientras que el *q'alel* o "judiciario", lo asistía en calidad de juez. Respecto al jefe del linaje Saqik, las fuentes no especifican su papel, pero debió fungir en alguna esfera del gobierno como los otros dos linajes Nima K'iche'. En el siglo XVIII, el fraile dominico Francisco Ximenez, resumió así el gobierno de Q'umarkaj:

[...] había un Rey Supremo del Reino que se sucedía de padres a hijos [...] y aunque no era tan absoluto, se le guardaba tanto decoro y respeto que lo tenían cuasi por deidad. Este tenía los 24 señores [...] con estos consultaba y confería todas las cosas, chicas o grandes y con el parecer de la mayor parte se ejecutaba.²⁰²

Los veinticuatro señores son los que se muestran en el cuadro 2, y son los que menciona el *Popol Vuh*.²⁰³ Cada uno estaba asociado a un cargo político y recibía ese nombre conforme a tal cargo.²⁰⁴ Como se puede apreciar en el cuadro, cada uno tenía una función determinada en Q'umarkaj, pero es muy probable que sólo el cabeza de linaje, que ocupaba la posición política más alta de su grupo, fungiera como consejero del *ajpop*, es decir, el *aj-tzik winaq'*, el *q'alel* y el *tzu'utuja*. Posiblemente los veinticuatro señores se reunían para discutir asuntos importantes como guerras y establecimiento de alianzas, pero por lo que muestran las fuentes, la última palabra parecía tenerla el *ajpop*. En cuanto a los Tamub e Ilok'ab, fray Bartolomé de las Casas hace referencia ellos cuando describe el gobierno de Q'umarkaj:

²⁰¹ *Evolución del reino quiché*, p. 144.

²⁰² *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, libro primero, cap. XXXVI, p. 103.

²⁰³ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, pp. 316-317.

²⁰⁴ Robert Carmack, *Evolución del reino quiché*, p. 135.

Los otros dos hermanos hicieron cada uno su señorío, pero de diferente manera de la de los de Utlán, porque aunque fueron señores de las gentes que de ellos procedieron, tuvieron, empero, reconocimiento al mayor, que eran los señores de Utlán. Este reconocimiento de superioridad no era dalle tributo, sino sola obediencia reverencial como a hermano mayor, y ayudalle cuando se le ofrecía tener alguna guerra. Tenían estos sus señoríos por sí, e sus ministros de justicia distintos, especialmente sobre los pueblos que se decían Ciquimula y Oloquitlán, que estaban junto a la ciudad de Utlán.²⁰⁵

El pasaje permite apreciar que los Tamub y los Ilok'ab tenían sus propias ciudades y que se encontraban cerca de Q'umarkaj.²⁰⁶ Una fuente Tamub²⁰⁷ menciona que los señores de este grupo y los de los Ilok'ab eran las tres tribus del k'iche' y que "un solo reino formaban". Este pasaje insinúa que en el gobierno de Q'umarkaj intervenían los jefes Tamub e Ilok'ab, mientras que fray Bartolomé de las Casas sugiere que sólo gobernaban sus propios territorios y que estaban subordinados a los Nima K'iche'.

El *Popol Vuh* puede ayudar a dilucidar esta contradicción, pues recuérdese que este documento sólo menciona a tres linajes Nima K'iche' haciendo el viaje a Tulan para recibir las insignias del poder y que los Tamub e Ilok'ab los esperaban en Jaqawitz. Independientemente de si el viaje ocurrió o no, el *Popol Vuh* justifica la superioridad de los Nima K'iche' sobre sus dos aliados, lo que sugiere que estaban subordinados a ellos. Ciertamente el *aj-tzik winaq'* Tamub y el *q'alel* Ilok'ab eran los gobernantes de sus respectivos territorios, tal como lo indica Las Casas, pero debían apoyar al *ajpop* Kaweq cuando éste se los ordenara.

²⁰⁵ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXIV, p. 500.

²⁰⁶ Robert Carmack, *Evolución del reino quiché*, pp. 144-145.

²⁰⁷ *Historia quiché de Don Juan Torres*, p. 47.

Nótese que los líderes Tamub e Ilok'ab compartían el mismo título que los jefes de los linajes Ajaw K'iche' y Nija'ib (cuadro 2) que, como ya se mencionó, tenían las funciones de vocero y juez; además de que ambos fungían como consejeros del *ajpop*. Respecto a este asunto, luego de analizar la forma de gobierno de Q'umarkaj descrito en las fuentes, Robert Carmack concluye: “[...] los Tamub y los Ilocab estuvieron subordinados a los Nimá Quichés [...] las autoridades máximas de los Tamub e Ilocab no eran gobernantes, sino jueces y voceros que se unían con sus equivalentes Nimá Quichés para asistir al rey (Ahpop) en la corte de Utatlán”.²⁰⁸ En mi opinión, Carmack está en lo correcto, pues el *Popol Vuh* establece claramente la superioridad de los Nima K'iche' sobre sus otros dos “hermanos”, los cuales si eran gobernantes en sus respectivas ciudades, pero no en Q'umarkaj, pues al viajar a dicha ciudad lo hacían en calidad de asistentes del *ajpop*.

Una vez expuesta la complicada organización política k'iche', debe aclararse quiénes de todos estos funcionarios se sometían al rito de ascenso al poder. Parece ser que sólo el *ajpop* lo realizaba, pero no, ya que es muy probable que otros funcionarios lo llevaran a cabo también. Nuevamente fray Bartolomé de las Casas proporciona datos relevantes sobre este tema: “Llegado el día de la confirmación [...] Sentaban al Señor nuevo en cierto asiento bajo, sobre una estera muy polida, y si era rey o señor supremo que hobiese de tener dosel o doseles, poníanselos [...]”.²⁰⁹

²⁰⁸ *Evolución del reino quiché*, p. 145.

²⁰⁹ *Apológica historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXVI, p. 509.

El fraile dominico distingue al *ajpop* (rey supremo) de otros señores, es decir, de los otros tres funcionarios Kaweq, los jefes Ajaw K'iche', Nija'ib y los líderes Tamub e Ilok'ab. Siguiendo el pasaje antes citado, se puede suponer que todos ellos realizaban el rito, pero el *ajpop* se diferenciaba de los otros por tener más doseles, como se explicó unas líneas más arriba. Los otros tres funcionarios Kaweq, el *ajpop k'amja*, el *nima rajpop achij* y el *ch'utí rajpop achij* también debieron someterse a un rito para acceder a sus cargos, pues eran los funcionarios más próximos al gobernante y los que podían sucederlo.

Los líderes de los otros linajes Nima K'iche' también pudieron realizar el rito para tomar los cargos políticos de sus respectivos grupos, pues el *Popol Vuh* menciona que al menos el *aj-tzik winaq'* y el *q'alel* también se sometían al ayuno y penitencia, pues ese era el precio por ostentar el poder y el mando.²¹⁰ Lo mismo parecía ocurrir con los jefes Tamub e Ilok'ab, cuando estos tomaban el gobierno de sus respectivos territorios.

Estos personajes serían en mi opinión, los que llevaban a cabo un rito de ascenso al poder, pues tenían el dominio político sobre sus respectivos linajes. Sólo el *ajpop* y posiblemente el *ajpop k'amja*, recibían los símbolos del poder mencionados por el *Popol Vuh*, pues eran los rangos mayores en Q'umarkaj. Los demás jefes también debieron recibir insignias que los acreditaban en sus cargos, pero las fuentes no dicen nada sobre este asunto. Otro dato proporcionado por fray Bartolomé de las Casas,²¹¹ que refuerza la superioridad del *ajpop*, es el referente a que éste confirmaba a los señores de otras provincias y que como

²¹⁰ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 326.

²¹¹ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXIV, p. 500.

señal de su superioridad sobre otros, llevaba horadada la nariz. Si este gobernante confirmaba a los de otras ciudades, es muy posible que él también autorizara a los jefes de los otros linajes Nima K'iche' y a los Tamub e Ilok'ab.

II.6. El *ajpop* de Q'umarkaj

Tenía semejanzas con los gobernantes nahuas del centro de México, siendo una de las más llamativas la idea de que su poder provenía del gobernante de Tula. Asimismo, tenía las mismas obligaciones que sus homólogos de la cuenca, de Tlaxcala y de la Mixteca en los ámbitos religioso, militar y judicial. Para asumir el poder también debían reunir ciertos requisitos.

Según las crónicas k'iche's, el título de *ajpop* fue otorgado a los Nima K'iche' por Nakxit.²¹² Dicho cargo significa “el de la estera”, objeto que era el símbolo del gobernante y se le representaba sentado en ella en varios monumentos mayas del Petén anteriores a los k'iche's.²¹³ Posiblemente el *ajpop* debió ser representado sobre una estera en los códices k'iche's. Si esto fue así, entonces sería una similitud muy sobresaliente con los *tlatoque* de la cuenca, pues ellos también eran representados en algunos casos sentados sobre esos objetos.

La importancia de Tulan y su gobernante resalta en otros documentos indígenas aparte del *Popol Vuh* y el *Título de Totonicapán*.²¹⁴ Antes de discutir las

²¹² Adrián Recinos, *Popol Vuh*, p. 306, *Título de Totonicapán*, p.183.

²¹³ *Loc. cit.*, nota 4; Michela Craveri traduce “*ajpop*” como “el del petate”, *Popol Vuh* p. 198, nota 3651.

²¹⁴ Véase por ejemplo, *Título de los señores de Sacapulas*, p. 88, *Título C'oyoi*, p. 287, *Título de Ilocab*, p. 229, *Memorial de Sololá o Anales de los cakchiqueles*, pp. 48-49, *Testamento de los Xpantzay*, p. 132 (los dos últimos de procedencia kaqchikel).

obligaciones del *ajpop*, es necesario comentar el problema de Tula y Nakxit entre los k'iche's, pues es un elemento común entre este grupo y los nahuas en lo referente al origen de su poder. Debo aclarar que no es mi intención entrar en un extenso debate sobre la localización de la Tula mencionada en las fuentes y la identidad de su gobernante, pues hoy en día el problema sigue sin ser resuelto, puesto que sólo se cuenta con suposiciones. Lo que me interesa resaltar es el uso que el grupo dirigente k'iche' hacía de ese lugar y de su gobernante para justificar su poder.

Este tema llevó a varios especialistas a considerar la existencia de influencia tolteca en las tierras altas de Guatemala, es decir que la idea de Tula y Quetzalcóatl (Nakxit entre los k'iche's) como el origen del poder de los gobernantes k'iche's y otros grupos del área maya pudo haber llegado desde otra parte de Mesoamérica. Esto no quiere decir que haya existido una migración tolteca procedente de Tula, Hidalgo, que llevó esas ideas directamente a los k'iche's de Guatemala.²¹⁵

Esta influencia tolteca pudo haberse originado en los actuales Tabasco y sur de Veracruz, lo cual puede determinarse por medio de los nombres de los pueblos y lugares asociados con el este, región de la que provenían los k'iche's y otros grupos según sus propios relatos.²¹⁶ La localización de la Tula mencionada por el *Popol Vuh* y otros documentos no ha sido esclarecida, pero lo que se tiene

²¹⁵ Robert Carmack, "Toltec Influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala", pp. 57-61. El autor explica que el concepto de tolteca se refiere a un complejo de elementos culturales interrelacionados, no a la unidad social, política o lingüística conocida como Estado tolteca, que se desarrolló en Tula, Hidalgo, entre 800 y 1200 de nuestra era. Estos elementos toltecas son el culto a Quetzalcóatl, un militarismo dominante, características arquitectónicas y deidades mexicas presentes no sólo en Guatemala, también en Chichén Itzá.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 65.

por seguro, es que no se trataba de la Tula hidalguense. Henry Nicholson sugirió que ese sitio se encontraba en Tabasco y que se trató de una segunda Tula fundada como base militar y comercial por toltecas provenientes del Altiplano Central.²¹⁷ El especialista propuso que esa Tula hipotética habría estado localizada en el “este”, desde el punto de vista de la ciudad original, y que pudo haber servido como punto inmediato de partida de grupos toltecas que se movieron hacia las tierras altas de Guatemala y posiblemente a Yucatán.

Esta Tula (asumiendo su existencia) habría estado conectada con la hidalguense. Robert Carmack propone otra interpretación, la cual, argumenta, no es incompatible con la de Nicholson. Para Carmack, las referencias a Tula en los documentos, son parte de una tradición temprana de una visita a esa ciudad, llevada a las tierras altas guatemaltecas por pueblos procedentes de Tabasco y del sur de Veracruz, no del centro de México.²¹⁸

La localización de la Tula k'iche' no sólo se ha limitado a Tabasco, pues también se ha propuesto que pudo haber sido Chichén Itzá. En opinión de Adrián Recinos Ávila,²¹⁹ los señores Kaweq que viajaron a ese lugar, recibieron el poder de K'ukulkaan (el equivalente maya de Quetzalcóatl), considerado el gobernante del este.²²⁰ Fray Diego de Landa menciona que el gobernante de Chichén Itzá se llamaba precisamente K'ukulkaan y que había llegado a dicha ciudad por la parte

²¹⁷ *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*, pp. 191-192.

²¹⁸ “Toltec Influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala”, p. 67.

²¹⁹ *Popol Vuh*, pp. 152-156.

²²⁰ *Ibid.*, p. 306.

del poniente.²²¹ Esto hizo suponer a Recinos Ávila, que este personaje era Quetzalcóatl o alguno de sus sucesores que había llegado a Chichén Itzá.²²²

Los documentos k'iche's se refieren al gobernante de Tulan como Nakxit, palabra de origen náhuatl (la variante hablada en la Costa del Golfo) y que era otro de los nombres de Quetzalcóatl.²²³ Henry Nicholson, después de haber analizado varios documentos k'iche's y kaqchikeles, concluye que el parecido entre Quetzalcóatl y Nakxit es tan fuerte, que el gobernante al que se refieren los k'iche's podría ser identificado con el de los nahuas del centro de México, y al igual que Adrián Recinos, Nicholson tampoco descarta la probabilidad de que algún sucesor portara su nombre.²²⁴

Continuando con la Tula hipotética de Tabasco, Robert Carmack menciona que ese territorio era una región de diversidad lingüística que servía como frontera entre hablantes de náhuatl y maya, sin embargo, la lengua dominante en esa región era el chontal.²²⁵ El mismo especialista sugiere que los antepasados de los pueblos de Guatemala pudieron haber sido hablantes de esa lengua, quienes también pudieron haber hablado el náhuatl como segunda lengua.²²⁶ Efectivamente, la costa del Golfo de México no era habitada sólo por huastecos,

²²¹ *Relación de las cosas de Yucatán*, cap. VI, pp. 12-13.

²²² *Op. cit.*, p. 156.

²²³ *La Historia Tolteca-Chichimeca*, f. 5v, lo llama Quetzalcóatl Nacxitl.

²²⁴ Henry Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl*, pp. 169-196.

²²⁵ "Toltec Influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala", p. 69.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 69-79. Ruud Van Akkeren difiere de esta interpretación, pues para él, los ancestros de los k'iche's no eran chontales sino itzaés hablantes de yucateco, quienes provenían de la península de Yucatán, *Place of the Lord's Daughter. Rab'inah, its history, its dance-drama*, pp. 228-231. Erik Velásquez García difiere de ambas interpretaciones, pues durante el periodo Clásico Tardío (600-800 d.C.) ya había presencia de hablantes de lenguas k'iche'anas en las tierras altas de Guatemala, comunicación personal.

otonacos y tepehuas durante el posclásico, pues con estos grupos convivían otomíes y nahuas.²²⁷

Si se asume que el origen de los k'iche's se localiza en el sur de la costa del Golfo, como sugiere Carmack, entonces es posible que grupos nahuas se hayan desplazado hacia las tierras altas de Guatemala junto con grupos chontales y que introdujeran en esa región sus propias lenguas, pues aunque las lenguas mayas eran las que dominaban, un gran número de palabras nahuas estaban en uso al momento de la conquista española, las cuales estaban relacionadas con actividades militares y rituales, por ejemplo, *tecpan* (palacio), *tepeual* (gobierno), y *chimal* (escudo), entre otras.²²⁸

Otras palabras de origen náhuatl empleadas por los k'iche's, son los nombres de varios gobernantes, por ejemplo: Acxopil, Juitemal, Tepepul, Tepeu, Chimal Acat y el propio Nakxit.²²⁹ Como se mencionó, este gobernante era llamado Nacxitl en el centro de México, pero los documentos k'iche's lo llaman Nakxit, esto se debe a que el morfema *tl* del náhuatl clásico del centro se convierte en *t* en la variante hablada en la costa del Golfo.²³⁰ Esto sugiere, como propone Carmack, que los grupos nahuas que llegaron a las tierras altas de Guatemala provenían efectivamente de la costa del Golfo y no del centro de México.

Como se puede percibir, el problema de la Tula k'iche' es muy difícil de solucionar, y de hecho, no ha sido resuelto satisfactoriamente, puesto que sólo se

²²⁷ Lorenzo Ochoa Salas, "La zona del Golfo en el Posclásico", p. 13.

²²⁸ Robert Carmack, "Toltec Influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala", pp. 71-72.

²²⁹ *Ibid.*, p. 72.

²³⁰ Michela Craveri, *Popol Vuh*, p. 198, nota 3644. Esta variante es conocida como náhuatl.

cuenta con conjeturas. La identidad de Nakxit sigue siendo misterio también, aunque parece ser que tuvo alguna conexión con el Quetzalcóatl del centro de México. Aunque no se conozcan la localización de Tulan y la identidad de su gobernante, una cosa es segura; ambos eran de suma importancia en la ideología que justificaba el mando de los gobernantes Kaweq, pues al mostrarlos como el origen de su poder, explicaban su dominio sobre los otros tres linajes Nima K'iche' y sus aliados Tamub e Ilok'ab.

Luego de este paréntesis, se procede ahora a la explicación de las obligaciones del futuro *ajpop*. Sus deberes eran los mismos que el de sus homólogos nahuas del centro de México y de la Mixteca, pues entre sus actividades cotidianas estaba atender los asuntos judiciales, los relacionados con las guerras y los referentes a la religión. Estas actividades las hacía con el apoyo de sus “concejeros”, entre los que había precisamente jueces, sacerdotes y jefes militares.²³¹ Sobre este asunto, fray Bartolomé de las Casas²³² proporciona un dato muy interesante sobre la forma en que gobernaba el *ajpop*, pues según el fraile, dependiendo de los asuntos que el gobernante deseaba tratar, mandaba a llamar a los funcionarios que tuvieran más experiencia, por ejemplo, si el asunto era religioso, convocaba a los sacerdotes mayores para pedir su consejo. Si de guerra se trataba, requería la presencia de jefes militares. Si el tema era relativo a las leyes, solicitaba el parecer de los jueces.

Por ejemplo, en lo relativo al culto a los dioses, se involucraba en actividades sacerdotales, ya que debía encabezar adecuadamente el culto a las

²³¹ Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida*, t. II, libro VII, cap. XII, p. 427.

²³² *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXVII, p. 512.

deidades para no perder sus favores y protección. Nuevamente fray Bartolomé de las Casas,²³³ al describir la religiosidad de los “reinos de Guatemala”, menciona que en algunos de ellos el rey solía ser el “sacerdote sumo”, quien en tiempos de grandes necesidades llevaba una penitencia muy áspera. Esta consistía en extraer sangre de su lengua, brazos, muslos y de sus genitales para ofrecerla a las deidades; la cual además, ofrendaba en nombre de todo su pueblo.

Otra de sus actividades sacerdotales era el ayuno, considerado como el pago a los dioses por su creación y por haberle otorgado el poder, pues al realizar esta actividad “demostraban su condición de señores”.²³⁴ Los nahuas y los mixtecos, con el acto del ayuno y la penitencia, deseaban demostrar que eran capaces de seguir los preceptos establecidos por los dioses, y que por tanto, estaban calificados para ejercer el gobierno y encabezar adecuadamente su culto. Esta misma situación se ve reflejada entre los gobernantes k’iche’s, pero no sólo querían demostrar que podían resistir semejantes prácticas, también esperaban entablar comunicación con sus dioses, ya que el ayuno y la penitencia eran hechos en el templo de Tojil, dios tutelar de Q’umrarkaj. En ese lugar, era donde los gobernantes pedían los favores y protección del dios para beneficio de todo su pueblo.²³⁵ No sólo el *ajpop* se sometía al ayuno y penitencia, también el *ajpop k’amja*, el *q’alel* y el *aj-tzik winaq’*, pues entre los cuatro llevaban la carga del

²³³ *Op. cit.*, cap. CLXXVII, p. 216.

²³⁴ Adrián Recinos Avila, *Popol Vuh*, p. 325.

²³⁵ *Ibid.*, p. 326.

pueblo y de todos los k'iche's, pues dichas actividades eran el "precio del poder y del mando".²³⁶

Como los *tlatoque*, los *tetecuhtin* y los *yya*, el *ajpop* también debía emprender guerras para ampliar sus dominios y obtener tributarios. Conforme fue aumentando el poderío de Q'umarkaj, los pueblos conquistados "[...] trajeron piedras preciosas y metales, trajeron miel de abejas, pulseras, pulseras de esmeraldas y otras piedras y trajeron guirnaldas hechas de plumas azules, el tributo de todos los pueblos. Llegaron a presencia de los reyes portentosos Gucumatz y Cotuhá, ante Quicab y Cavizimah, el Ahpop, el Ahpop Camhá, el Galel y el Ahtzic-Vinac".²³⁷

Por otra parte, el aspirante a *ajpop* también debía reunir ciertos requisitos para acceder al cargo. Se recordará que entre los mexicas, el futuro *tlatoani* debía ser descendiente de los gobernantes anteriores que pertenecían al linaje tolteca, además de que debían tener experiencia en las guerras. En el caso de los tlaxcaltecas, los *tetecuhtin* alcanzaban ese puesto por haber realizado una hazaña destacada en alguna batalla o simplemente por herencia o elección, pero recuérdese que había jerarquía entre ellos, pues los que pertenecían a un linaje prestigioso tenían más bienes.

Entre los k'iche's de Q'umarkaj también se pueden distinguir cuestiones de linaje y experiencia militar. En lo referente al primer asunto, el candidato debía pertenecer al linaje Kaweq, el más importante de los Nima K'iche'. Recuérdese

²³⁶ *Loc. cit.*

²³⁷ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 327.

que sólo miembros de este linaje recibieron las insignias del poder de Nakxit, lo que justificaba su superioridad sobre los otros linajes y sus dos aliados. Al pertenecer al linaje dominante de Q'umarkaj, el *ajpop* continuaría perpetuando el dominio de los Kaweq en dicha ciudad y en los territorios conquistados. De esto se desprende que como en el caso de los nahuas, parte del poder del gobernante k'iche' descansaba en cuestiones de ascendencia. El linaje Kaweq se consideraba importante porque remontaba su origen a B'alam-Kitze', el primer hombre creado por los dioses y padre fundador de la nación k'iche'.

En lo referente a la guerra, la experiencia en este campo era fundamental, pues cuando el candidato accediera al cargo, debería emprender guerras de conquista como parte de sus obligaciones. El ámbito guerrero fue muy importante, a tal grado que los guerreros eran los máximos héroes de la sociedad k'iche'.²³⁸ La situación de guerras constantes entre los pueblos k'iche'anos fue destacada por Martín Alonso de Tovilla,²³⁹ pues menciona que tenían “famosos capitanes” que continuamente guerreaban con sus comarcas, especialmente con los kaqchikeles.

Esta situación requería de un dirigente con experiencia militar previa, pero no solamente eso, también se necesitaba que hubiera destacado durante las batallas, pues el estado de guerra era continuo. Fray Bartolomé de las Casas menciona que no era conveniente que gobernara un hombre mozo y no experimentado, sino el más hábil y prudente.²⁴⁰ Lo mismo refiere Juan de Estrada,

²³⁸ Robert Carmack, *Historia social de los quichés*, p. 186.

²³⁹ *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, El Manche y Lacandón, en Guatemala*, cap. XI, p. 222.

²⁴⁰ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXIV, pp. 499-500.

quien menciona que ninguno había de ser “mozo” para gobernar, sino “[...] hasta que tenía edad y era habido y tenido por hábil”.²⁴¹ Cuando el fraile dominico menciona a los cuatro dirigentes Kaweq, dice que dos de ellos eran el capitán mayor y el menor, es decir el gran *rajpop achij* y el pequeño *rajpop achij*.²⁴² Posiblemente el nuevo *ajpop* ejerció alguno de esos cargos antes de acceder al mando, pues como lo menciona Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, los gobernantes comenzaban a forjar su experiencia comenzando por ejercer cargos inferiores e iban subiendo a las “dignidades primeras”, pues la intención era que llegaran a estas con la mayor experiencia posible.²⁴³

Por otra parte, como se mencionó líneas más atrás, el *ajpop* y otros dirigentes tenían entre sus obligaciones el ayuno y la extracción de sangre de su cuerpo para ofrecerla a Tojil. Esto lleva a preguntarse si el *ajpop* pudo haber fungido como sacerdote del dios, pues era uno de los cargos principales del linaje Kaweq.²⁴⁴ Aunque los documentos no permiten asegurarlo, se pueden hacer dos inferencias, que el *ajpop* haya ejercido este cargo algún tiempo, o que tal vez estuvo bajo la tutela de ese sacerdote, que debió instruirlo en esas actividades con el objetivo de prepararlo para que pudiera realizarlas cuando asumiera el gobierno, pues las actividades sacerdotales formarían parte de sus obligaciones.

En mi opinión, su preparación en el ámbito religioso debió ser tan importante como su entrenamiento en la guerra, pues las actividades sacerdotales se remontaban a la estancia de B’alam-Kitze’ en Tulan, ya que el padre fundador

²⁴¹ “Relación de Zapotitlán”, p. 60.

²⁴² El *Título C’oyoi* también menciona a estos funcionarios, p. 293.

²⁴³ *Recordación florida*, t. I, libro I, cap. III, p. 10.

²⁴⁴ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 316.

del linaje Kaweq, junto con los fundadores de los Nija'ib y los Ajaw K'iche', se sometían a un ayuno perpetuo mientras esperaban la salida del Sol. Junto con esta acción, Tojil les ordenó sangrarse las orejas y los codos, pues esta penitencia sería su "acción de gracias ante dios".²⁴⁵

Como ya se mencionó, el líder Kaweq y los jefes de los tres linajes hacían su ayuno y penitencia en el templo de Tojil. Al realizar estas acciones, seguían el ejemplo de sus ancestros fundadores y cumplían los preceptos establecidos por su dios tutelar. Debido a esto, considero que el aspirante a *ajpop*, no sólo debía tener experiencia militar, también debió contar con preparación sacerdotal, la cual era importante, ya que debían demostrar que podían soportar el ayuno y el autosacrificio, tal como sus padres fundadores, pero además, estaban obligados a hacerlas por órdenes de Tojil.

II.7. El *ajpop* de Iximche'

Los kaqchikeles son parte de los grupos indígenas k'iche'anos, a los que se pueden agregar los tz'utujiles y los rabinales.²⁴⁶ Como los k'iche's de Q'umarkaj, este grupo remontaba sus orígenes a un padre fundador (Q'aq'awitz) y también argumentaban venir de un sitio llamado Tulan.²⁴⁷

Su organización social era parecida a la de los k'iche's, pues también estaban divididos en linajes. Los dos más importantes eran el *sotz'il* y el *xajil*. Los

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 277-278.

²⁴⁶ Robert Carmack, *Historia social de los quichés*, p. 63.

²⁴⁷ *Anales de los cakchiqueles*, p. 49.

dirigentes de ambos grupos recibían el título de *ajpop*, pero el *ajpop sotz'il* (uno de los clanes originales que salieron de Tulan) era el *nab'ey al*, “el primer hijo nacido”; mientras que el *ajpop xajil*, era el *chipil al*, o “el último hijo nacido”.²⁴⁸ Esto ha llevado a sugerir que el *ajpop sotz'il* era el gobernante principal, mientras que el *xajil* fungía como una especie de cogobernante.²⁴⁹ Esta situación recuerda al linaje Kaweq de Q'umarkaj, donde los gobernantes eran el *ajpop* y el *ajpop k'amja*.

Como es sabido, los kaqchikeles sirvieron como guerreros de los k'iche's por algún tiempo, y su papel en las conquistas fue importante. Los gobernantes kaqchikeles Jun Toj y Wuqu' B'atz' sirvieron al *ajpop* k'iche' Kikab', y por su destacado servicio en las guerras, les fueron otorgados los rangos de *ajpop sotz'il* y *ajpop xajil* por ese gobernante.²⁵⁰ En efecto, durante la formación del señorío de Q'umarkaj, los kaqchikeles no tenían la condición de gobernantes, pues eran guerreros al servicio de los k'iche's de esa ciudad, pero como consecuencia de sus destacados logros militares, lograron su propio señorío. Al separarse de los k'iche's fundaron Iximche' al noreste del lago Atitlán, ciudad que rivalizaría con Q'umarkaj hasta entrada la conquista española.

Ahora bien, es de suponerse que estos gobernantes tenían similitudes con sus homólogos k'iche's de Q'umarkaj. La más llamativa a mi parecer, sería su cualidad guerrera para acceder al poder, es decir, es muy probable que los dirigentes kaqchikeles también tuvieran que resaltar en la guerra para poder ser elegidos como gobernantes, pues recuérdese que el estado de guerra entre

²⁴⁸ Linda Schele y Peter Mathews, *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, pp. 299-300.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 309.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 296.

k'iche's y kaqchikeles era continuo.²⁵¹ Es posible que sus gobernantes también fungieran como sacerdotes que practicaban el ayuno y el autosacrificio para ofrecer su sangre a los dioses. Asimismo, al haber recibido sus títulos de un señor k'iche', se puede conjeturar que una vez que asumían el poder, adquirirían las mismas responsabilidades que los gobernantes de Q'umarkaj: atender los asuntos políticos, religiosos, militares y de justicia.

Respecto a su rito, la información es menor comparada con la de los k'iche's, pues la fuente principal es el *Memorial de Sololá* o *Anales de los cakchiqueles*. Esta fuente deja ver que el rito de estos señores era muy similar al de sus homologos de Q'umarkaj como se verá en su debido momento.

II.8. El yya

Significa “rey o señor”, y al igual que sus semejantes nahuas y k'iche's, también se le consideraba un ser sagrado, pues se pensaba que era descendiente de los dioses. Al tener esta naturaleza sagrada, estaba investido de facultades especiales para gobernar, por lo que era el único individuo que podía detentar los símbolos del poder y servir como enlace con las deidades.²⁵² En algunos códices, estos señores son representados naciendo de cerros, ríos, árboles y piedras, lo

²⁵¹ Martín Alfonso Tovilla, *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, El Manche y Lacandon, en Guatemala*, cap. XI, p. 222.

²⁵² Manuel Hermann Lejarazu, “Historias y genealogías en imágenes de la Mixteca”, p. 56.

que pone de relieve sus orígenes sagrados y los constituye como los fundadores de los linajes que mantendrán el poder en sus comunidades.²⁵³

Esto deja ver, que al igual que los *tlatoque* de la cuenca y los *ajpop* de Guatemala, también debían pertenecer a un linaje divino para que pudieran acceder al poder, pues debían ser descendientes de la pareja original fundadora del señorío, que a su vez, había sido creada por los dioses. Esta situación se aprecia en varios códices que relatan los orígenes sagrados de los gobernantes de varias ciudades, pues de acuerdo con dichas fuentes, la genealogía de los gobernantes tenía un origen divino.²⁵⁴

Respecto a estas cuestiones de linaje, para poder perpetuar la línea directa de descendencia divina y preservar el derecho a gobernar, un *yya* casaba a sus hijos con los hijos de otros *yya*. El varón heredero debía contraer matrimonio con varias mujeres de su misma estirpe, a las cuales llevaba a vivir al señorío de sus padres. Gracias a ese sistema de poligamia y patrilocalidad, se lograba tejer una intrincada red de alianzas matrimoniales entre numerosos señoríos, a la vez que se garantizaba la autonomía de la casa real.²⁵⁵

Por otra parte, los *yya* también adquirirían responsabilidades no sólo en el ámbito político, también en lo religioso y militar, pues los códices los muestran

²⁵³ Manuel Hermann Lejarazu, "Los códices de la Mixteca Alta. Historias de linajes y genealogías", p. 48.

²⁵⁴ El origen sagrado de los gobernantes fue analizado por Alfonso Caso Andrade en su diccionario biográfico de los señores mixtecos. Entre los dioses creadores sobresale el papel de 9 Viento, dios que desciende del cielo para fundar las dinastías de varios pueblos. Véase *Reyes y reinos de la Mixteca*, t. I, pp. 157-167. Enrique Florescano Mayet, toca el tema de la relación entre los diversos dioses mesoamericanos relacionados con el viento, quiénes desde sus orígenes estaban vinculados con la creación. Una de sus propuestas, es que el 9 *Ik* (viento) de los mayas clásicos es el antecedente del 9 Viento mixteco, *¿Cómo se hace un dios? Creación y recreación de los dioses en Mesoamérica*, pp. 48-60. Una reseña de este libro y de la propuesta de conexión entre esos dos dioses, puede consultarse en Erik Velásquez García, "Un dios para cada cosa", en *Nexos*, septiembre de 2016 (en línea).

²⁵⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, p. 255.

realizando prácticas sacerdotales y participando en guerras. Entre las características sacerdotales que tenían, se puede mencionar que aparecen pintados de negro, como los sacerdotes nahuas del centro de México y se les representa rindiendo culto a los llamados bultos sagrados. Como guerreros, se les puede ver armados y conquistando varios pueblos. Esto permite inferir que los gobernantes mixtecos tenían concepciones similares a las de los *tlatoque*, los *tetecuhtin* y los *ajpop* respecto al gobierno, es decir que este implicaba la responsabilidad de encabezar un culto adecuado a los dioses y emprender guerras de conquista no sólo para extender sus dominios, también para ofrendar a los dioses guerreros apresados en las batallas. Las concepciones que estos grupos compartían serán retomadas en las conclusiones de la tesis.

Ni los códices ni los pocos documentos escritos aclaran cómo eran elegidos los candidatos a *yya*, pero es posible que se tomara en cuenta su ascendencia como en el centro de México y Guatemala. Tampoco se debe descartar que debieran reunir requisitos como los *tlatoque* y los *ajpop*, siendo dos de ellos la experiencia en las guerras y la preparación religiosa.

Capítulo III. El rito de ascenso al poder de los gobernantes

Conviene recordar aquí, los ejes de la comparación mencionados en la introducción: 1) la manifestación del dios patrono, 2) manifestación del fuego, 3) un estado penitencial que consistía en ayunos y autosacrificios mientras estaban pintados de color negro, 4) perforación de la nariz, 5) la entrega de los distintivos del poder, 6) discursos dados a los gobernantes por miembros del grupo dirigente, 7) guerras de conquista y 8) un festejo al final del rito.

III.1. La manifestación del dios patrono

Como se comentó, uno de los ejes de la comparación es el de la manifestación de los dioses patronos en cada rito. Se inicia la comparación con este elemento común, porque en el caso de algunos grupos nahuas el rito iniciaba en el templo de dichos dioses. En el caso de los k'iche'anos, las fuentes no lo especifican, pero como se verá en su momento, es muy probable que todo el rito se desarrollara en el santuario de sus deidades. Entre los mixtecos, los códices muestran a los yya rindiendo culto a los bultos sagrados de las deidades en sus templos, pero el orden de esta actividad variaba, pues dependiendo del gobernante que la realizara, podía ser al inicio del rito, o después de la entrega de los emblemas del poder a los señores.

El dios patrono era aquel que formaba a un grupo humano a partir de su propia sustancia. Al recibir cada individuo del grupo parte de ella, recibía como herencia lengua, oficios y costumbres. Estos dioses sacaban a sus protegidos del

vientre de la montaña madre, los guiaban hacia la tierra que les prometían, y los instalaban ahí marcando el sitio con un milagro. Una vez asentado, protegía a su grupo dándoles lluvia, riquezas y todo cuanto necesitaran para prolongar su vida.²⁵⁶ Algunos ejemplos de este tipo de númenes son Huitzilopochtli, Camaxtli y Tojil, cuya manifestación durante los ritos no era casualidad, dadas las características mencionadas.

Tenochtitlan

El rito iniciaba cuando se presentaba al nuevo *tlatoani* ante Huitzilopochtli en su templo. Dicha presentación no era sólo ante el dios tutelar, también se presentaba a la población de Tenochtitlan, que presenciaba todo lo hecho por el gobernante durante esta fase.²⁵⁷

De acuerdo con Sahagún,²⁵⁸ cuando un gobernante moría, se reunían varios miembros del grupo dirigente, entre los que se encontraban jueces, sacerdotes y jefes militares; quienes debatían sobre la elección del nuevo *tlatoani*. Cuando habían decidido de manera unánime quien sería el gobernante, señalaban un día propicio que fuera considerado afortunado para iniciar el rito. Llegado el día, iniciaba la primera fase cuando el gobernante era llevado al Templo Mayor usando sólo un *maxtlatl*. Al pie del templo, esto era lo que ocurría:

[...] delante del *cu* vestían al señor de las vestiduras con que los sátrapas solían ofrecer incienso a los dioses, que era una xaqueta de verde oscuro

²⁵⁶ Alfredo López Austin, "Los rostros de los dioses mesoamericanos", p. 18.

²⁵⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro VIII, cap. XVIII, p. 474.

²⁵⁸ *Ibid.*, 473.

y pintada de huesos de muertos [...] llamada *xicolli*. Luego le ponían a cuestas colgada de las espaldas una calabazuela llena de picíetl [...] y poníanle delante de la cara una manta verde oscura, atada a la cabeza, pintada de huesos de muertos [...].²⁵⁹ (Figura 1).

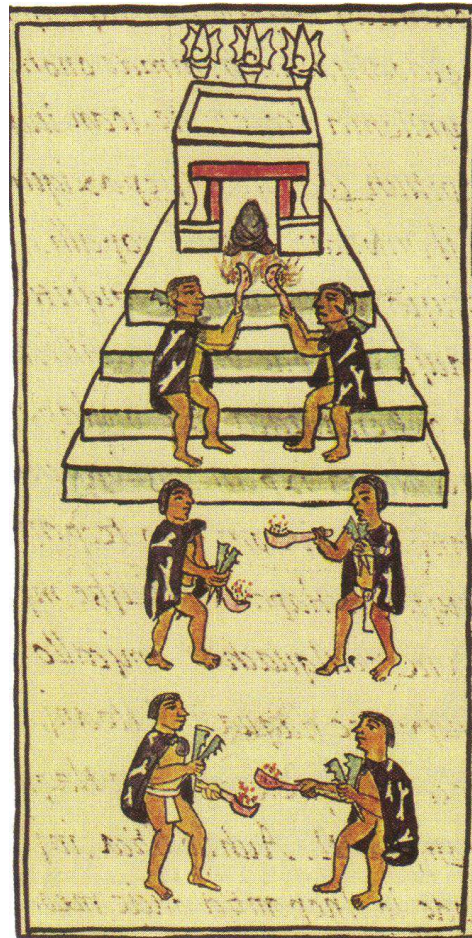


Figura 1. Capas decoradas con osamentas, posiblemente así estaba adornado el *xicolli* que le era colocado a los *tlatoque* en la cima del Templo Mayor, el cual usaría durante su estancia en el *Tlacatecco*. Los personajes llevan también incensarios y púas de maguey que serían usadas por los gobernantes durante su reclusión en dicho lugar, *Códice Florentino*, libro VIII, f. 46v.

²⁵⁹ *Loc. Cit.*

Ese mismo atuendo decorado con osamentas humanas y la calabazuela llena de *picíetl* son descritos por Motolinía.²⁶⁰ Una vez ataviado, era conducido por los sacerdotes a la cima del Templo Mayor, donde ofrecía el incienso a Huitzilopochtli. Al terminar de incensar al dios uno de los sacerdotes le dirigía unas palabras:

Señor mío, mirad como os han honrado vuestros caballeros y vasallos, pues ya sois señor confirmado, habéis de tener mucho cuidado de ellos y amarlos como a hijos; [...] cuyo padre y madre sois ya vos, y como tal los habéis de amparar y defender y tener en justicia [...] Sois el que los habéis de regir y dar orden en las cosas de la guerra; [...] habéis de velar mucho en hacer andar al sol e a la tierra, [...] habéis de trabajar cómo no falte sacrificio de sangre y comida al dios sol, porque tenga por bien de hacer bien su curso e alumbrarnos, e a la diosa tierra también, porque nos dé mantenimientos [...].²⁶¹

Estas palabras del sacerdote son importantes porque le dicen sus futuras obligaciones: la impartición de justicia y hacer guerras para alimentar al Sol y a la tierra. Esta parte concluía cuando el *tlatoani* descendía del templo para dirigirse al *Tlacatecco* o *Tlacochealco*; y aunque las fuentes no mencionan cuánto duraba, parece haber sido corta, pero lo que resalta es el dominio de Huitzilopochtli en ella. La razón por la que se presentaba al gobernante ante esa deidad, era porque gracias a él, los mexicas se convirtieron en señores de gran parte de Mesoamérica, meta que alcanzaron gracias al oficio que les dio su dios tutelar, es decir la guerra. El numen había cumplido la promesa que les hizo al dejar Aztlan: convertirse en los dominadores del mundo conocido. Todo lo que habían logrado se lo debían a su dios patrono, lo que no significa que otros dioses no fueran importantes.

²⁶⁰ *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, pp. 335-336. El *Códice Magliabechiano* no menciona el *xicolli*, pero si la calabaza que se colgaba al cuello, f. 70v.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 336.

Los pasajes del cronista Cristóbal del Castillo revelan los motivos del dominio del dios en esta parte del rito. Antes de proseguir la explicación, es necesario mencionar que este cronista presenta algunas dificultades, ya que no parecía pertenecer a una tradición específica, pues no reclamaba su pertenencia a ningún pueblo o grupo particular.²⁶² Posiblemente se trataba de un indígena de origen macehual o de un mestizo, ya educado en el cristianismo, y que se sirvió de varias obras hoy desaparecidas para escribir su historia, la cual se conserva incompleta, pues se trata de fragmentos sobrevivientes de dicha historia.²⁶³ Su obra es más de carácter personal, pues parece ser que el fin que perseguía al escribirla, era el de contribuir desde su perspectiva a la investigación de los religiosos sobre el pasado indígena, pero lo curioso, es que escribió la historia de los mexicas deslindándose de ellos.²⁶⁴

Continuando con el rito, parece que en esta fase se rememoraba un acontecimiento de suma importancia ocurrido durante la migración de los mexicas: la muerte de su guía y su posterior deificación. Este acontecimiento podría explicar el significado de vestir al gobernante con la manta decorada con osamentas, pues de acuerdo con Cristóbal del Castillo,²⁶⁵ el guía de los mexicas se llamaba Huitztl y seguía las indicaciones del dios Tetzauhtéotl, deidad adorada por los mexicas en Aztlan y que los convenció de abandonar ese lugar para ir en busca de otro sitio para vivir. Cuando la muerte de Huitztl se acercaba, el dios lo consoló y le

²⁶² Federico Navarrete Linares, "Estudio preliminar", en Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, p. 18.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 13-18.

²⁶⁴ *Ibid.*, 71-76. Un estudio extenso y muy completo sobre este cronista y su obra, puede consultarse en Ramón Troncoso Pérez, *Crónica del Nopantla: Estudio, edición y anotación de los Fragmentos sobre la historia general del Anáhuac, de Cristóbal del Castillo*.

²⁶⁵ *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, pp. 155-156.

dijo “tú eres Huitzilopochtli”, es decir el guía de los mexicas se convertiría en su dios patrono cuando muriera. Asimismo, el numen le dijo a su representante que los mexicas debían seguir estas instrucciones cuando falleciera:

Ordénales [...] que cuando salga tu anima, cuando hayas muerto, entierren tu cuerpo en una caja de piedra, y que en ella estén tus huesos por cuatro años, [hasta que] tu carne se pudra mucho más, [hasta que] regrese a la tierra. Pero desde ahí llamarás a tus servidores, los *tlenamacaque*, y cuando te saquen, entonces pondrán tus huesos en el envoltorio, en el bulto, y los depositarán sobre el altar, sobre el templo: en un lugar bueno y recto estará el bulto, el envoltorio hecho con tus huesos. Y a diario te servirán, te sahumarán, con copal, incensarán ante ti, porque tú serás la imagen de nuestro *teáchcauh* Tetzauhteotl.²⁶⁶

Este pasaje se refiere a los bultos sagrados o *tlaquimilolli*, envoltorios que contenían objetos relacionados con los dioses (en este caso los huesos de Huitzilopochtli). Los objetos que contenían eran sagrados porque se creía que albergaban el poder y la fuerza de las deidades. De acuerdo con la interpretación de Guilhem Olivier,²⁶⁷ cuando el gobernante era vestido con el *xicolli* decorado con osamentas, se transformaba en un bulto sagrado, pues esa acción representaba su muerte simbólica, ya que se estaba representando la muerte y entierro de Huitztl.

Concuerdo con esta interpretación, pues efectivamente, con la acción de vestir al gobernante con ese atuendo, pudo haberse recreado la muerte del guía de los mexicas, quien al morir fue deificado y se convirtió en Huitzilopochtli. El *xicolli* pudo haber sido decorado con huesos para representar los restos óseos del dios que fueron conservados para rendirles culto; pero además, podían ser usados

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 155.

²⁶⁷ “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico”, p. 267.

para transmitir a los gobernantes el poder del numen, pues se creía que las reliquias de los dioses albergaban su fuerza. Como lo dice el pasaje de Cristóbal del Castillo, cuando Huitztl murió, se convirtió en la imagen de Tetzauhtéotl, es decir, el guía mexica fue deificado y adquirió el nombre de Tetzauhtéotl Huitzilopochtli. La versión en náhuatl del mismo cronista²⁶⁸ es muy clara a este respecto, pues dice: “[...] *yeica ca tiixiptla in toteachcauh Tetzauhteotl* [...]”.²⁶⁹ De la misma manera, cuando el gobernante usaba esa manta, se estaba recreando la muerte y deificación de Huitzilopochtli, pues estaba siendo comparado con su dios patrono al usarla. Por tanto, el gobernante se convertía en el representante del dios o como lo designa el término náhuatl, en su *ixiptla*.²⁷⁰

Ahora bien, el texto de Cristóbal del Castillo dice que Tetzauhtéotl ordenó que los huesos del guía estuvieran enterrados cuatro años. Curiosamente el *tlatoani* permanecía cuatro días en el *Tlacatecco* o *Tlacoachcalco* usando el *xicolli* decorado con huesos. Tal vez la estancia del gobernante en ese recinto durante cuatro días, representaba los cuatro años que duró enterrado Huitztl y posiblemente al concluir ese tiempo en ese recinto, el *tlatoani* se convertía en el representante o imagen del dios, tal como lo hizo el guía mexica durante la migración.

Si esta interpretación es correcta, el objetivo de esta parte del rito pudo haber sido la de convertir al gobernante en el representante o *ixiptla* del dios

²⁶⁸ *Historia de la venida de los mexicanos*, p. 154.

²⁶⁹ *Yeica*, porque; *ca*, ser; *tiixiptla*, palabra formada de la segunda persona, *ti*, tú y de *ixiptla*, imagen, representante, cáscara o piel; *toteachcauh*, del posesivo *to*, nuestro y *teachcauh*, “hermano mayor, o cosa más excelente y aventajada”, fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, f. 10v, 35v, 91v. La traducción del pasaje sería entonces: “porque tú eres la imagen de nuestro hermano mayor Tetzauhtéotl”.

²⁷⁰ La explicación de este término se aborda un poco más adelante.

patrono al recrearse la muerte y entierro de Huitztl. Si el periodo de cuatro días en el *Tlacatecco* o *Tlacochealco* equivalía a los cuatro años que duraron enterrados los restos del guía mexica, entonces se puede suponer que las fases uno y dos del rito estaban estrechamente relacionadas y que ambas recreaban la muerte y entierro de Huitztl.

Esta representación de la muerte y deificación del guía mexica iniciaba en el Templo Mayor, cuyo nombre era *Coatepetl*, y representaba el lugar de nacimiento de Huitzilopochtli y el lugar de la muerte de Huitztl. De acuerdo con Sahagún,²⁷¹ el *Coatepetl* era un cerro ubicado en las inmediaciones de Tula; en dicho lugar vivía Coatlicue, quien dio a luz a Huitzilopochtli de forma milagrosa. Al enterarse sus hijos de que su madre estaba embarazada decidieron matarla, pero Huitzilopochtli lo impidió matándolos a ellos primero. Sahagún también refiere que otro nombre de Huitzilopochtli era “Tetzáuitl”.

Chimalpain también habla de la muerte del guía mexica a quien curiosamente llama Huitzilopochtli,²⁷² quién murió precisamente en el *Coatepetl*. Como se aprecia en la lámina VI del *Códice Azcatitlan* (figura 2), el dios nace armado y ataviado como colibrí en ese lugar. Como el Templo Mayor representaba ese lugar, el hecho de que los *tlatoque* iniciaran ahí su rito, podría reforzar la idea de que esta parte consistía en convertirlos en los representantes del dios, pues se recreaba la muerte del guía en el mismo lugar en el que murió, es decir en el *Coatepetl*.

²⁷¹ *Historia general*, libro III, cap. 1, pp. 191-192.

²⁷² *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, p. 133.

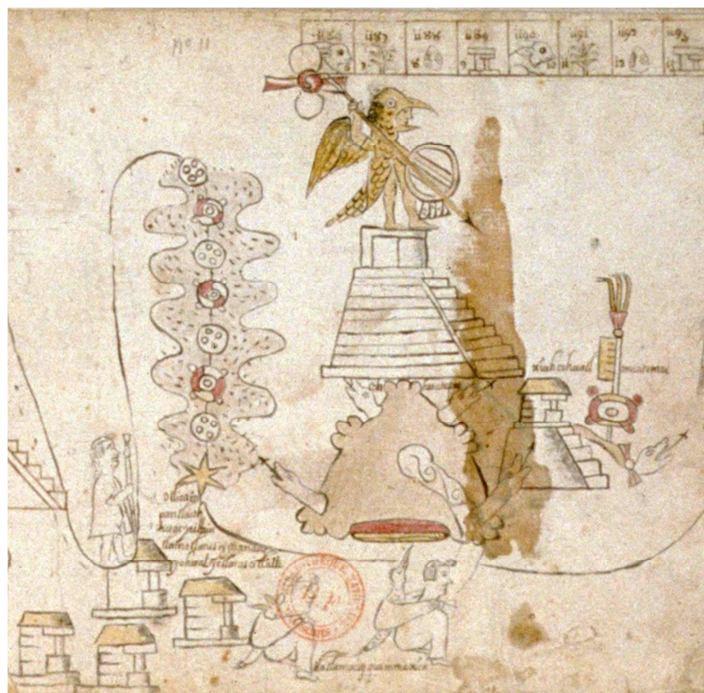


Figura 2. Nacimiento de Huitzilopochtli en el *Coatepetl*, armado y adulto. *Códice Azcatitlan*, lámina VI.

Así pues, esta etapa del rito pudo haber sido una rememoración y una dramatización de lo ocurrido en el *Coatepetl* durante la migración, acontecimiento que se repetía simbólicamente en el Templo Mayor y que tenía como objetivo reforzar el lazo entre los mexicas y su dios patrono, pues al convertir a su gobernante en representante de la deidad, el *tlatoani* gobernaría en su nombre y seguiría su principal deseo: hacer la guerra sagrada para poder alimentar al Sol.

Respecto al término *ixiptla*, éste es muy importante, porque los textos en náhuatl se refieren a los representantes de los dioses con este término. La palabra tiene como su componente más importante la partícula *xip*, que corresponde a la idea de piel, cobertura o cáscara, por lo que puede ser traducida como imagen o

representante.²⁷³ En su *vocabulario*, Molina traduce el verbo *ixiptlati* como “asistir en lugar de otro o representar persona en farsa”.²⁷⁴ *Ixiptla* está poseído por una tercera persona (*i*, “su”), lo que sugiere que la palabra podría traducirse como “su semejanza, su imagen, su piel, o su cáscara”. Como el gobernante usaba atavíos de diversos dioses durante el rito, el posesivo se estaría refiriendo a las deidades que el *tlatoani* representaba. Como lo explicó Alfredo López Austin, se creía que los gobernantes mexicas albergaban en su interior fuerzas de diferentes dioses, ostentadas en el uso alternado o combinado de las prendas e insignias divinas características.²⁷⁵

En algunas representaciones iconográficas de los gobernantes, se les ve portando atavíos de varios dioses, lo que refuerza la idea de que durante el rito se convertían en sus representantes. Una manera de obtener parte del poder de los númenes, era ponerse en contacto con sus atavíos o con las reliquias que de ellos se conservaban.²⁷⁶ Es importante mencionar que el concepto de *ixiptla* tenía dos campos de aplicación: en las prácticas religiosas sacrificiales y en el ejercicio del poder. En el primer ámbito, el *ixiptla* representaba a una divinidad, pues la imagen

²⁷³ Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 118.

²⁷⁴ *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, f. 45r. Los componentes de la palabra son: el posesivo de la tercera persona, *i*, “su”; *xip*, “piel o cáscara”; el prefijo indefinido *tl*, que se refiere a algo que no es humano (en este caso a dioses); y el sufijo *ti*, “ser o hacerse”; por lo que la palabra puede significar “ser representante o hacerse representante de algo”.

²⁷⁵ *Los mitos del tlacuache*, p. 186.

²⁷⁶ Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, p. 125. Entre los mayas del periodo Clásico, el concepto de *B'aahila'n*, se refería a la persona que tomaba el lugar de los dioses cuando ésta se apropiaba de las insignias y atuendos de los númenes durante ciertos rituales, siendo este concepto maya un equivalente de *ixiptla* entre los mayas clásicos, Erik Velásquez García, “Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas”, pp. 206, 225-226.

podía ser una estatua, un objeto, un sacerdote o la víctima sacrificial que sería inmolada en honor del dios.²⁷⁷

Efectivamente, varios dioses tenían su respectivo *ixiptla*, el cual los representaba por un tiempo determinado, para luego ser sacrificado en la veintena dedicada a esas deidades. El caso más conocido es el del *ixiptla* de Tezcatlipoca, quién representaba al dios durante un año entero, y al terminar ese tiempo, era sacrificado en la veintena de Toxcatl.²⁷⁸ En todo ese tiempo, el representante del dios era tratado como si fuera la deidad misma, e incluso imitaba algunas acciones del numen como tocar la flauta.

En el segundo ámbito, el *tlatoani* era el *ixiptla* de los dioses porque era su representante ante los hombres. Considero que el gobernante era considerado un *ixiptla*, pero no el que estaba destinado a ser inmolado a los dioses, más bien era uno que fungía como representante de las deidades, ya que usaba sus atavíos, los cuales albergaban la energía sagrada de los númenes. Al ser imágenes de los dioses, seguían sus designios y gobernaban en su nombre, pues a final de cuentas recibían el poder de ellos.

Sin embargo, los gobernantes también pudieron haber sido concebidos como *nanahualtin* (singular *nahualli*), es decir personas con atributos casi divinos que tenían diversas funciones en las sociedades prehispánicas, y que estaban estrechamente vinculadas a los dioses porque también eran sus

²⁷⁷ Danièle Dehouve, *La realeza sagrada en México*, p. 74.

²⁷⁸ Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España*, t. I, cap. IV, pp. 37-45.

representantes.²⁷⁹ En algunas ocasiones, encarnaban a ciertas deidades para lograr objetivos definidos, por ejemplo, el ejecutante se nombraba Nanahuatzin y Quetzalcóatl para procurarse buena suerte en los viajes, o Chicomecóatl para tener suerte en la colecta del maíz.²⁸⁰ En otras palabras:

[...] para la correcta realización de un buen número de actividades de la vida cotidiana era necesario que el individuo se identificara con la deidad conveniente, a fin de apropiarse de sus atributos y volverse más eficaz la tarea realizada [...] A través de la encarnación de las deidades durante el sortilegio, el hombre deviene un representante-al menos temporal-de las divinidades, de suerte que el oficiante, asimilándose a la deidad, se convierte en una especie de recipiente para el dios encarnado, y es en este sentido que el hombre-*nahualli* actuaría como cobertura o disfraz de la deidad.²⁸¹

Así, la fuerza del *nahualli* derivaba de las deidades, a las que tenía en su interior. Gracias a que contaban con parte de su sustancia divina, estos especialistas rituales viajaban a lugares míticos para dialogar con ellos y comunicar sus designios a los hombres. Dadas estas características, tenían un papel como representantes de los dioses, lo que los convertía en la cobertura o el disfraz de las deidades.²⁸² Como el *nahualli*, el *tlatoani* también representaba a los númenes, pero en particular a la deidad patrona, y como el *nahualli*, ciertos señores eran concebidos como detentores de poderes sobrenaturales. Sin embargo, no todos eran *nahualli*, y en otros casos, no lo eran al mismo nivel que los verdaderos especialistas rituales, pues en muchas ocasiones, los *tlatoque* se

²⁷⁹ Entre las características de los *nanahuatlín*, estaban su capacidad para cambiar de forma (voluntaria o involuntaria), ya fuera en animales, plantas o fenómenos meteorológicos como relmpagos y actuar a través de su entidad compañera mediante el sueño. Podían viajar al cielo o al inframundo para comunicarse con los dioses y transmitir sus designios a los hombres. Fungían como protectores de comunidades para favorecerlas, o en otros casos perjudicarlas por medio de maleficios. Asimismo, tenían funciones curativas, adivinatorias y de control de fenómenos meteorológicos, Roberto Martínez Gonzáles, *El Nahualismo*, pp. 138-390.

²⁸⁰ Roberto Martínez González, *El nahualismo*, p. 271.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 271-272.

²⁸² *Ibid.*, p. 275.

veían obligados a consultar a los hombres-*nahualli*.²⁸³ Al igual que el concepto de *ixiptla*, el de *nahualli* también se encuentra estrechamente vinculado al de representación, pues un hombre que representa a una divinidad puede ser considerado como su *nahualli* o su *ixiptla*.²⁸⁴ La relación entre ambos conceptos es resumida así:

[...] a diferencia del *ixiptla*, el *nahualli* siempre es un objeto considerado como animado que representa otro elemento igualmente pensado como viviente, pero de una naturaleza diferente. El tipo de relación que denota el término *ixiptla* puede construirse a partir de la simple semejanza, la que instauro el vocablo *nahualli* no. En otras palabras, el vínculo que supone la palabra *nahualli* siempre es metafórico, mientras que el *ixiptla* puede operar tanto por metáfora como por metonimia. Podemos, por lo tanto, concluir que, si debiera haber un nexo entre las nociones de *nahualli* e *ixiptla*, *nahualli* siempre sería un tipo de *ixiptla*.²⁸⁵

Los *tlatoque* también se identificaban con varias deidades durante el rito, entre los que destacan Xiuhtecuhtli, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Yohualli Ehecatl, Xipe Tótec y Huitzilopochtli. Lograban esto ataviándose con sus distintivos característicos o usando pintura corporal negra que que era propia de algunos de ellos. Mediante estas acciones esperaban apropiarse de sus atributos y desempeñar mejor los preceptos que habían sido instaurados por esos dioses.

Como se mencionó líneas más arriba, Tetzautéotl ordenó que los mexicas enterraran los restos de Huitztl por cuatro años hasta que sólo quedaran sus

²⁸³ *Ibid.*, p. 278-285.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 290.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 291. Los señores k'iche's eran concebidos como gobernantes *nahualli*, pues podían cambiar de forma, visitar el cielo y el inframundo, e incluso, ver los acontecimientos futuros; Roberto Martínez González, *op. cit.*, pp. 277-278; Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, pp. 318-319. Dos señores kaqchiqueles, Jun Toj y Wuqu' B'atz tenían poder divino para cambiar de forma, Judith Maxwell y Robert Hill, "Xajil Chronicle", p. 165.

huesos, los cuales fueron conservados en un bulto sagrado y depositado en el recinto llamado *Tlacatecco* o *Tlacochoalco*.²⁸⁶

La segunda fase del rito iniciaba en ese recinto, que como se ha visto hasta ahora, he designado con dos nombres, ya que las fuentes no se ponen de acuerdo sobre cuál era su nombre. Si los restos de Huitztl se guardaban en ese lugar, entonces los gobernantes adquirirían parte de la fuerza del dios al estar en contacto con ellos, lo que sugiere que esta parte continuaba con el proceso de convertir al *tlatoani* en el *ixiptla* de Huitzilopochtli; pero además de esta interpretación, puede proponerse otra que se verá cuando se analice el estado penitente del *tlatoani* mexicana.

Tetzcoco

De acuerdo con Juan Bautista Pomar, cuando un candidato era elegido, lo primero que hacían: “[...] era cubrillo con una ropa real de algodón azul [...] y poníanle unas cutaras a los pies, también azules; y en la cabeza, en lugar de corona y por insignia real, una venda de algodón azul forrada, que por la parte que caía encima de la frente era más ancha y tanto que casi parecía una media mitra [...]”.²⁸⁷ Hernando Alvarado Tezozomoc confirma este dato,²⁸⁸ pues menciona que era vestido con una manta azul (la *xiutlimatli*) y que se le colocaba la *xihuitzollí*; a estas acciones se agregaba la perforación de la nariz para colocarle una piedra

²⁸⁶ Guilhem Olivier, “Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos”, p. 58.

²⁸⁷ *Relación de Tetzcoco*, p. 33.

²⁸⁸ *Crónica mexicana*, cap. CIII, p. 445.

verde. Lo que llama la atención, es que estas acciones eran realizadas en el *Tecpan* y frente a un bracero encendido, tal como en el caso mexicana.

Después de ser ataviado como el dios del fuego, se dirigía al templo de Tezcatlipoca acompañado de varios dignatarios, entre los que se encontraban los gobernantes de Tenochtitlan y Tlacopan. Cuando llegaba frente a la estatua del dios, le decía:

Señor, yo soy venido a tu presencia para confirmación del oficio en que al presente soy constituido, porque sin tu voluntad no puede tener ninguna cosa efecto bueno, y pues tú lo permites, se servido de tenerme de tu mano y encaminarme el gobierno de este estado y reino, pues es tuyo, porque sin esto no acertaré en cosa buena, ni que aproveche a tus criaturas, y de aquí se me seguirá odio de ti y aborrecimiento con que me vengas a castigar y hacer mal [...].²⁸⁹

Como en el caso mexicana, estos gobernantes también entendían que el gobierno le pertenecía al dios y que era él quien les daba el mando (este tema se discute más adelante). Se puede apreciar también que en esta ciudad había otro representante de Tezcatlipoca. De acuerdo con Juan Bautista Pomar,²⁹⁰ este era el dios a quien tenían por supremo y menciona que su bulto sagrado (que contenía un espejo) fue el que guió a los tetzcoanos hacia la tierra que les prometió. El numen también era considerado el protector de la ciudad, pues dejó a los habitantes el hueso de su muslo, el cual fue puesto en su templo y era motivo de orgullo entre los tetzcoanos.²⁹¹

Este era el motivo por el que el *tlatoani* elegido era llevado al templo del dios. El pasaje citado del cronista tetzcoano permite ver que era el dios patrono

²⁸⁹ Juan Bautista Pomar, *Relación de Tetzcoco*, p. 33.

²⁹⁰ *Ibid*, pp. 8, 13.

²⁹¹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, t. I, cap. CXXII, p. 644.

de la ciudad, y como en el caso mexicana, el rito debía comenzar en su templo, pues el gobernante tetzcocano reconocía que su poder provenía del dios.

Cuauhtitlan y Chalco

En el caso de Cuauhtitlan, no se especifica que el rito iniciara en el templo de la deidad tutelar, pero es posible que ocurriera así. La diosa patrona del lugar pudo haber sido Itzpapálotl, tal como lo dejan ver varios pasajes de los *Anales de Cuauhtitlan*. El primer gobernante de la ciudad fue un hombre llamado Huactli, quien realizó dos fases del rito mexicana: el periodo de penitencia por cuatro días y la guerra de prueba.

Al revisar los escasos pasajes del rito, también se nota la presencia de dos dioses relacionados con el poder de estos gobernantes: Itzpapálotl y Xiuhtecuhtli. En el caso de la primera, según los *Anales de Cuauhtitlan*,²⁹² los habitantes de la ciudad eligieron a su primer gobernante por órdenes de la diosa, pues les dijo “Haréis vuestro rey a Huactli”. Luego de esto, les ordenó lanzar flechas hacia los cuatro rumbos del cosmos, asimismo, les mandó que cazaran varios animales para que fueran ofrendados a Xiuhtecuhtli. El pasaje de flechas a los cuatro puntos cardinales alude claramente al rito chichimeca de posesión de la tierra. Fernando de Alva Ixtlilxochitl menciona que Xólotl, el primer caudillo chichimeca, al llegar a la cuenca de México, tomó posesión de la tierra mediante este ritual: “[...] salió de la ciudad y se fue derecho a un monte que se dice Yócotl [...] muy alto; se subió

²⁹² Página 6.

sobre él, y fue la primera parte que hizo las diligencias que ellos usaban, tirando un señor chichimeca cuatro flechas con todas sus fuerzas por las cuatro partes del mundo, occidente y oriente, norte y sur [...]”.²⁹³

Prosiguiendo con el papel de Itzpapálotl en el rito, se dice que cuando Huactli murió, el gobierno pasó a su esposa, llamada Xiuhtlacuilolxochitzin: “Y la causa porque a esta señora le traspasó Huactli el pueblo, se dice que es porque fue su mujer, y que invocaba al diablo Itzpapalotl”.²⁹⁴ Probablemente la mujer que tomó el mando era una sacerdotisa, cuyo deber era encabezar el culto a la deidad. Los *Anales de Cuauhtitlan* señalan a esta diosa como la principal de la ciudad, pues fue ella quien instauró el rito para convertirse en *tlatoani*. Aunque el documento no lo menciona, debió existir un templo dedicado a ella, en el cual posiblemente se llevaba a cabo parte del rito. Lo que no es posible determinar es dicho recinto (si existió) contaba con un bulto sagrado.

Respecto a Chalco, las relaciones de Chimalpain, mencionan a Tezcatlipoca como el dios que otorgaba el poder en algunos señoríos chalcas. En la *Séptima Relación*, se le menciona como el guía de varios grupos que buscaban un lugar para asentarse. En el caso de los tlacoachcalca, ellos le edificaron un templo en Acahuitecpan. También era el dios de un lugar llamado Opochuacan.²⁹⁵

Chimalpain también menciona que el *tlatoani* de un sitio llamado Itztlacoauhcan, recibió el *tlatocayotl* de Tezcatlipoca: “Y fue el diablo a

²⁹³ *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, p. 295.

²⁹⁴ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 7.

²⁹⁵ *Séptima Relación*, pp. 29, 41, 45.

Tlacoachcalco; y en seguida Temizteuhctli accedió a la estera, a la silla allí en Amaquemecan [...].²⁹⁶ También menciona que el dios tenía un *teomama* entre los tlacoachcalcas llamado Quetzalcanauhtli.²⁹⁷ Es posible que otras ciudades de la zona de Chalco rindieran culto a Tezcatlipoca y que el numen tuviera templos en dichos lugares. Probablemente esos recintos eran escenarios donde los gobernantes chalcas realizaban una parte de sus ritos de ascenso al poder, pues si Tezcatlipoca les hacía entrega del *tlatocayotl*, que lugar más adecuado para recibirlo que el espacio sagrado en el que moraba el dios. Por otra parte, la existencia de *teomamas* o “cargadores de los dioses” en Chalco, sugiere la existencia de bultos sagrados en esa región del Altiplano Central, pero como en el caso de Cuauhtitlan, no es posible determinar si esos objetos eran usados por los señores chalcas durante la realización de sus ritos.

En pocas palabras, como en los casos mexicana y tetzcocono, los templos de los dioses patronos debieron ser escenarios donde los gobernantes de Cuauhtitlan y Chalco realizaban una parte de sus ritos, y probablemente había bultos sagrados involucrados durante su estancia en dichos lugares, pero no se puede asegurar.

Tlaxcala

El nuevo *tecuhtli* iniciaba su rito en el templo de Camaxtli. En esta fase lo acompañaban otros *tetecuhtin*, entre los que se encontraban familiares y conocidos. Esta es la descripción de Motolinía sobre lo que ocurría en el templo:

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 47

[...] entrados en el patio subían al mancebo a lo alto del templo, y hecho acatamiento a los ídolos, y puesto de rodillas, venía el ministro mayor del templo, y con una uña de águila y con un hueso de tigre delgado como punzón, horadábanle encima de las ventanas de la nariz [...] y allí le ponían unas pedrecitas de azabache negro [...] Horadarle con uña de águila y con hueso de tigre significaba que en las guerras los que tenían tal dignidad y señorío recibían que eran armados como caballeros, habían de ser en la guerra muy ligeros para seguir y alcanzar a los enemigos, como águilas, y fuertes y animosos para pelear como tigres y leones [...].²⁹⁸

Esta parte del rito estaba relacionada con las responsabilidades militares que adquiriría el nuevo *tecuhtli*, pues como lo menciona el franciscano, se esperaba que sobresaliera en la guerra mostrando las cualidades de batalla de los animales mencionados. Tal vez al usar la garra del águila y el hueso del jaguar para perforar la nariz del *tecuhtli*, se esperaba transmitirle parte de la fuerza de dichos animales, pues como es sabido, los nahuas creían que la fuerza vital residía en los huesos.²⁹⁹

Por su parte, “La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, también menciona que el rito iniciaba en el templo de Camaxtli, pero a diferencia de Motolinía y Muñoz Camargo, dice que a este recinto llegaban sacerdotes de los templos dedicados a “Tezcatlepuca, Topantecutle, Amoxhutle y Chipe”.³⁰⁰ La presencia de Tezcatlipoca y Xipe Tótec es muy llamativa, pues al igual que Camaxtli, también eran dioses vinculados con la guerra, situación que

²⁹⁸ *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 339. Diego Muñoz Camargo confirma esta parte en su obra, a la que añade el ofrecimiento de sangre del *tecuhtli* a Camaxtli, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 150. Lo mismo registra “La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, p. 135.

²⁹⁹ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 173.

³⁰⁰ Tezcatlipoca, Topantecutle, Amochutle y Xipe Tótec. Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, p. 476.

resalta la importancia de esta actividad para los tlaxcaltecas como en el caso mexica.³⁰¹

Ahora bien, el rito iniciaba en el templo de Camaxtli porque era la deidad tutelar de los pueblos que conformaban Tlaxcala (de los cuatro *altepetl*). Como Huitzilopochtli en el caso de los mexicas, fue Camaxtli quien condujo a los tlaxcaltecas durante su migración desde Chicomoztoc,³⁰² además de haberles enseñado el oficio de la caza. Fray Diego Durán explica por qué los tlaxcaltecas lo tomaron como dios patrono: “A este ídolo tenían por dios de la caza [...] porque fue el primero que dio modos y maneras de cazar, y por haber sido muy diestro y astuto en el arte, y el primer señor que los chichimecas y cazadores tuvieron”.³⁰³

Su situación fue como la de Huitzilopochtli, pues se le describe también como un guía que posiblemente fue deificado y cuyas reliquias fueron conservadas como el patrono mexica. Dichas reliquias son mencionadas por Muñoz Camargo y Durán. El primero dice que se trataba de sus cenizas y que fueron divididas entre los señoríos de Tepeticpac y Ocotelulco, pero no sólo en esos lugares, pues una parte de ellas quedó en Huexotzinco.³⁰⁴ Durán menciona que en el templo del dios se conservaban instrumentos que le habían pertenecido:

[...] unas flechas quebradas, viejas, que debían de haber sido de aquel dios, con un arco pequeño. Y así es que aquellas insignias fueron con las cuales guió a los chichimecas [...] a los lugares que ahora se hallan, enseñándoles con aquellos instrumentos a buscar la vida por los montes, cuando los trujo y guió a esta tierra. Y así, a honor de este beneficio,

³⁰¹ En el caso de los otros dos dioses, no puedo determinar de momento qué papel desempeñaban en el rito, pues las otras fuentes no los mencionan, situación que hace muy difícil dilucidar quiénes eran.

³⁰² Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 140.

³⁰³ *Historia de las indias de Nueva España*, t. I, cap. VII, p. 71.

³⁰⁴ *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 163.

guardaban y reverenciaban aquellas insignias como reliquias de alguna cosa divina y del cielo.³⁰⁵

El problema con esta descripción es que no menciona en qué *altepetl* se encontraban dichas reliquias. Posiblemente cada una contaba con alguna de ellas, pues aunque no se menciona, debió hacerse una división de ellas como en el caso de las cenizas. Si se acepta esta idea, entonces se puede proponer que el templo del dios en cada *altepetl* contaba con una reliquia del numen. Al estar depositadas en los templos del dios donde iniciaba el rito, el nuevo *tecuhtli* posiblemente planeaba comunicarse con la deidad a través de esos objetos sagrados esperando lograr dos objetivos: agradecerle por haber guiado a los tlaxcaltecas desde Chicomoztoc y por haberlos instruido en el oficio de la cacería. Dicho agradecimiento consistía en ofrendarle su sangre, la cual se extraía frente a su efigie. Tal vez, al hacer esta ofrenda, el *tecuhtli* le agradecía también por haberlo puesto en el cargo, pues en otra parte del rito recibía los distintivos de su dios patrono, los cuales lo acreditaban como un miembro del grupo dirigente.

El rito iniciaba en el templo del dios patrono por dos posibles motivos: en señal de agradecimiento por sus favores y protección, y para agradecerle también por haberle otorgado el poder. En esta parte se resaltaba una de sus obligaciones, participar en las guerras y destacar en ellas siendo un águila y un jaguar, es decir convertirse en depredador de sus enemigos para capturarlos y ofrecerlos al Sol y a la tierra para alimentarlos con sus corazones.

³⁰⁵ *Historia de las indias de Nueva España*, t. I, cap. VII, p. 73.

Cholula

Gabriel de Rojas³⁰⁶ describe dos ritos efectuados en esta ciudad de manera muy breve: el del cuerpo sacerdotal y el de los gobernantes que iban a la ciudad a confirmarse. Sobre el rito del Aquiach y el Tlalquiach sólo menciona que lo iniciaban en el templo de Quetzalcóatl, hacían penitencia a la media noche y ofrecían incienso a la estatua del dios. A los nuevos sacerdotes que se incorporaban al culto les daban una capa negra que usaban cuatro años, terminado ese periodo recibían otra capa del mismo color con una azanefa roja, la cual usaban otros cuatro años, después otra negra con rojo que llevaban el mismo tiempo que las anteriores y terminado ese periodo, les daban capas negras de nueva cuenta, las cuales usaban de por vida, excepto los más antiguos, que usaban rojas.

Ese rito lo hacían todos los sacerdotes que entraban a formar parte del culto a Quetzalcóatl, incluidos los más altos, pues aunque Rojas no lo dice directamente, se puede inferir que ellos también lo hacían. Nuevamente se tiene un periodo de cuatro años de penitencia, pero en este caso, eran tres periodos dando un total de doce años de preparación de los sacerdotes.

El otro rito descrito por Gabriel de Rojas, es el de los gobernantes que llegaban a Cholula a ser confirmados por los máximos sacerdotes cholultecas. En esta parte la información es aún más escasa, pero se puede apreciar la importancia de los sumos sacerdotes:

³⁰⁶ "Relación de Cholula", pp. 130-131.

Asimismo, tenían por preminencia los dos sumos sacerdotes dichos de confirmar en los estados a todos los gobernadores y reyes desta Nueva España, [y era] desta manera: q[ue] los tales reyes y caciques, en heredando el reino o señorío, venían a esta ciudad a reconocer obediencia al ídolo de ella, QUETZALCÓATL, al cual ofrecían plumas, mantas, oro y piedras preciosas, y otras cosas de valor. Y, habiendo ofrecido, los metían en una capilla q[ue] para este efecto estaba dedicada, en la cual los dos sumos sacerdotes los señalaban horadándoles las orejas, o las narices o el labio inferior, según el señorío q[ue] tenían. Con lo cual quedaban confirmados en sus señoríos, y se volvían a sus tierras. Y, para que a los tales se les diese crédito y fuesen respetados por tales señores, iban cinco indios de los religiosos con el tal rey o cacique, con ropas coloradas para ser conocidos por mensajeros de los sumos pontífices, hasta ponerlos en sus tierras.³⁰⁷

En lo relativo a la importancia de Quetzalcóatl como deidad patrona de Cholula, varias fuentes mencionan la llegada de grupos toltecas a la ciudad y con ellos el culto al dios. Diego Muñoz Camargo³⁰⁸ y Gabriel de Rojas³⁰⁹ mencionan la llegada de un grupo tolteca que se estableció en la ciudad y cuyo líder era un hombre llamado Quetzalcóatl, quien a su muerte fue deificado y se levantó el templo principal en su honor para rendirle culto. Según estos autores, el establecimiento fue pacífico. *La Historia Tolteca-Chichimeca* también narra la llegada de grupos toltecas a Cholula, pero agrega que Tezcatlipoca y Quetzalcóatl les prometieron sacar a los habitantes para que ellos se quedaran con el territorio, a este respecto dice el texto que cuando los toltecas decidieron abandonar Tula, uno de sus sacerdotes llamado Couenan:

[...] fue a hacer penitencia a Tlalchiualtepetl [...] en Cholollan, hizo la penitencia por su pueblo. Cuando llegó vio que era un lugar muy bueno y perfecto [...] Luego invocó al Ipalnemohuani, diciéndole: ¡Oh Tloque! ¡Oh Nahuaque! ¡Oh Ipalnemohuani! Te ruego, ¿acaso aquí nos haces merced, nos das tu agua, tu cerro? [...] Ten misericordia de nosotros, tus macehualli que en ti confiamos [...] Quetzalcóatl le respondió, le dijo: ¡Oh Couenan [...]

³⁰⁷ *Loc. cit.*

³⁰⁸ *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, pp. 129-133.

³⁰⁹ "Relación de Cholula", pp. 128-129.

¡No sufras, aquí será nuestro hogar, nuestra casa! Haremos que los habitantes abandonen su pueblo yo lo sé. No olvides nada de mis palabras, has alcanzado merced; márchate, que se enteren Ixcicouatl y Quetzalteueyac.³¹⁰

Como en los casos anteriores, se vuelve a apreciar la importancia del dios patrono, pues en Cholula, ambos ritos iniciaban en el templo de Quetzalcóatl. El pasaje citado por Gabriel de Rojas, sugiere que la “capilla” donde se les confirmaba como gobernantes, debió formar parte del templo del dios, o tal vez se trataba de un anexo. Si esto fue así, nuevamente el templo del dios patrono era el lugar sagrado donde los gobernantes recibían el poder de los dioses.

Los k'iche's

El dios que se manifestaba durante el rito del *ajpop* era Tojil. Aunque las fuentes no especifican que el rito del gobernante iniciaba en el templo del dios, se puede inferir que así ocurría, e incluso, que todo el ritual se desarrollaba en dicho templo. Este recinto era muy importante, puesto que las fuentes indígenas y españolas dedican varios pasajes a la descripción de dicho templo y a las actividades que los gobernantes realizaban ahí. El dios se manifestaba en el ceremonial a través de uno de sus símbolos: la piel o cabeza de venado (este distintivo del poder se analiza más adelante). Por la importancia de este numen para los k'iche's, de debe comentarse quien era.

Los documentos indígenas permiten apreciar que tenía varias atribuciones: estaba relacionado con la lluvia, el fuego, el ayuno y la penitencia; además, era el

³¹⁰ Folio 5v.

receptor de los sacrificios humanos y el protector del linaje Kaweq. Estas múltiples facetas del dios, han llevado a varios especialistas a intentar establecer una equivalencia entre este numen con los del panteón nahua. Así, se han propuesto como sus equivalentes a Tláloc, Tonatiuh, Xiuhtecuhtli, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Mixcóatl y Quetzalcóatl.³¹¹

En mi caso, más que buscar un semejante entre los nahuas, explico por qué era este numen el que se manifestaba en el rito de los gobernantes. Su situación es muy parecida a la de Huitzilopochtli y Camaxtli, dioses que como se explicó en su momento, condujeron a sus grupos desde su lugar de origen hasta su lugar de asentamiento definitivo durante una migración. Como agradecimiento por sus favores y protección, los mexicas y los tlaxcaltecas les ofrendaban guerreros apresados en batallas, les edificaron templos y les rendían culto a través de sus reliquias sagradas conservadas en bultos.

Esta misma situación se observa entre los k'iche's y la relación con su dios, pues los documentos narran que en Tulan los padres fundadores recibieron en ese sitio a sus dioses. El primero en salir fue Tojil (Kaweq), el segundo Awilix (Nija'ib), el tercero Jaqawitz (Ajaw K'iche') y Nik'aqaj Taq'aj (dios que tomó Ik'i B'alam y que no tuvo descendencia). Estas deidades fueron llevadas a cuevas, lo que sugiere que fueron transportadas en forma de bultos sagrados en su espalda.³¹² Durante la migración de los k'iche's desde Tulan hasta su asentamiento en Q'umarkaj, Tojil tuvo un papel de preponderancia, pues dirigió y

³¹¹ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, pp. 166-167; Ruud Van Akkeren, *Place of the Lord's Daughter*, pp. 180-181.

³¹² Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 277.

protegió a su pueblo durante todo el trayecto, además de haberles otorgado el fuego: “Y no tenían fuego. Solamente lo tenían los de Tohil. Este era el dios de las tribus que fue el primero que creó el fuego”.³¹³ Como lo deja ver el pasaje, sólo los Nima K’iche’ lo poseían, mientras que otros grupos no contaban con él. Así la situación, quienes no tenían fuego lo solicitaron a sus poseedores. Los cuatro padres fundadores lo consultaron con Tojil, quien lo otorgó a cambio de sus corazones, es decir, que serían sacrificados al dios para alimentarlo.³¹⁴

Pero no sólo debían ofrendarle victimas sacrificiales, los gobernantes también estaban obligados a darle su sangre, justo como lo hicieron los cuatro padres fundadores, quienes durante su estancia en Tulan, ayunaban y se extraían sangre para ofrendarla al dios por órdenes expresas de éste. Dichas acciones eran el pago al numen por haberlos creado y por entregarles el poder.³¹⁵ Este dato permite ver que no sólo fue el creador del fuego, sino que también estableció el ayuno y el autosacrificio como pago a los dioses.

Este numen era ante todo un dios tribal, pues era el patrono de los Nima K’iche’ (especialmente del linaje Kaweq), a quien le debían el fuego, su protección durante la migración, durante las guerras, y a quien los gobernantes debían su poder junto con Nakxit. Al haber sido favorecidos por la deidad, los gobernantes debían alimentarlo con víctimas y con su propia sangre; pues así fue establecido por el numen. De hecho, su propio nombre puede reforzar esta idea, pues estaba vinculado con el décimo noveno día del calendario ritual k’iche’, *toj*, que era la

³¹³ *Ibid.*, p. 273, *Título de Ilocab*, p. 239.

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 273-276.

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 278, 325.

fecha de las ofrendas y el pago de deudas. Además, el verbo *tojik* significa pagar.³¹⁶

Tojil se manifestaba en el rito por los motivos expuestos, pues eran una deidad a la que debían devolverse sus dones y su protección. Cuando el *ajpop* recibía la piel o la cabeza de venado (símbolo del dios), pienso que estaba aceptando el compromiso de alimentarlo con su propia sangre, además de que tendría que ofrendarle guerreros apresados en batallas a cambio del poder que le estaba otorgando durante el rito. Como en los casos mexica y tlaxcalteca, se nota de inmediato una relación de reciprocidad entre el señor y el numen, pues también ofrecían su sangre y víctimas a sus dioses patronos una vez que asumían el poder.

Como se mencionó, es posible que el rito se llevara a cabo en el templo del dios, pues era necesario refrendar la autoridad del nuevo *ajpop* en el espacio sagrado del numen que le daba el poder. Además, era en ese lugar donde los señores realizaban sus pagos al dios mediante su ayuno y el ofrecimiento de su propia sangre una vez que asumían el poder.³¹⁷

En los casos anteriormente mencionados, no es de extrañar la importancia de los dioses patronos durante los ritos, pues debido a ellos, nahuas y k'iche's tenían un oficio y un territorio, además seguían contando con sus favores y protección una vez establecidos. Estos eran los motivos por los que el rito de los

³¹⁶ Michela Craveri, *Popol Vuh*, p. 146, nota 2775; Ruud Van Akkeren traduce su nombre como "pago o recompensa", haciendo alusión a la paga que se le hacía con corazones y sangre, *Place of the Lord's Daughter*, p. 180.

³¹⁷ Adrián Recinos Ávila *Popol Vuh*, pp. 324-328; fray Francisco Ximenez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, t. I, libro I, cap. XX, pp. 50-51.

gobernantes iniciaba en el templo de la deidad patrona, para fortalecer su relación con dichos dioses y saldar su deuda con ellos. Este asunto se retoma con mayor detalle en las conclusiones, donde se discuten las posibles causas de las diferencias y similitudes entre los ritos de los grupos indígenas aquí estudiados.

Los kaqchikeles

Los pocos pasajes contenidos en los *Anales de los cakchiqueles* permiten establecer varias semejanzas entre el rito de este grupo con los k'iche's de Q'umarkaj. En el caso del inicio del rito kaqchikel en el templo del dios patrono, los *Anales* no contienen ninguna referencia sobre esta fase, sin embargo, la arqueología aporta algunos datos que permiten inferir que el templo del dios patrono pudo haber sido importante durante los ceremoniales de acceso al poder.

Como los k'iche's de Q'umarkaj, los kaqchikeles también recibieron a sus dioses patronos en Tulan: B'eleje Toj y Jun Tijax.³¹⁸ De acuerdo con las exploraciones arqueológicas, las llamadas plazas A y B de Iximche', servían como un centro ritual para el linaje *sotz'il*, y dicho conjunto contaba con dos templos (uno frente al otro), un palacio y una cancha de juego de pelota. El llamado templo 2 de este conjunto era el santuario que posiblemente albergaba a los dioses patronos de la ciudad.³¹⁹ La llamada Plaza C también se componía de dos templos, un palacio y una cancha de juego de pelota, pero en este conjunto residía el linaje

³¹⁸ Judith Maxwell y Robert Hill, "Xajil Chronicle"; p. 28.

³¹⁹ Linda Schele y Peter Mathews, *The Code of Kings*, pp. 300-301.

xajil y también fungía como un complejo ritual para uso de este grupo.³²⁰ Posiblemente alguno de estos dos templos también contenía efigies de los dioses patronos de Iximche’.

Ahora bien, si se considera que el *ajpop sotz’il* y el *xajil* eran los equivalentes del *ajpop* y el *ajpop k’amja*, es posible que ambos gobernantes kaqchikeles realizaran sus ritos de manera similar al de sus homologos k’iche’s. Posiblemente inicaban sus ritos en sus respectivos conjuntos de residencia, donde los templos y los palacios debieron ser espacios donde se desarrollaban varias etapas de sus ritos. Es probable que los iniciaran en los templos donde estaban depositadas las efigies o los bultos sagrados de sus deidades patronas.

Si este supuesto es correcto, esta etapa de inicio debió consistir en la presentación de los nuevos gobernantes, cuyos actos rituales debieron consistir en ofrendas de sangre a los dioses patronos para entablar contacto con ellos. Si esto ocurría así, se tendría una similitud entre los kaqchikeles con los otros grupos aquí estudiados, es decir el inicio del rito en el espacio sagrado donde moraban los dioses patronos para reforzar los vínculos del pueblo (a través del gobernante) con dichas deidades, pero también para que los nuevos *ajpop* recibieran el poder directamente de ellos. Debido a la falta de datos en los documentos escritos no es posible profundizar en esta parte del rito kaqchikel, sólo pueden hacerse conjeturas con base en los datos arqueológicos y mediante la comparación con otros grupos aquí analizados. En otras etapas del rito kaqchikel, los documentos escritos si aportan datos, como se verá más adelante.

³²⁰ *Ibid.*, p. 309.

Los mixtecos

A diferencia de los señores nahuas que iniciaban su rito en el templo de su dios patrono, este no era el caso de todos los señores mixtecos, pues varios de ellos en vez de comenzar su ceremonial en dicho recinto, lo concluían ahí. Aún así, como en el caso de nahuas y k'iche'anos, este templo era una parte fundamental del rito de ascenso al poder, pues en dicho lugar se realizaba el culto al bulto sagrado y las actividades sacerdotales; asimismo era el recinto donde el nuevo gobernante depositaba las insignias del poder que le eran entregadas durante el ceremonial.

Los códices mixtecos muestran que en algunos casos el rito no necesariamente iniciaba ahí, pues varios gobernantes realizaban su penitencia sacerdotal en otros lugares y al concluir las se trasladaban al recinto para depositar los emblemas del poder. Dicha situación deja ver que existían variantes entre los grupos mixtecos en esta parte del rito. En este apartado expongo principalmente los casos de los gobernantes de Jaltepec y de los señores 8 Venado Garra de Jaguar (gobernante de Tututepec y Tilantongo) y de 4 Viento Yahui (sucesor de 8 Venado como señor de la Mixteca).

Los gobernantes de Jaltepec

El *Códice Selden* muestra a cinco gobernantes de dicho pueblo realizando parte de su rito en el templo donde se conservaba un bulto sagrado. En los cinco casos, los gobernantes realizan actos sacerdotales, pero la señora 9 Viento no es

representada usando pintura corporal (negra o gris), ni tampoco ostenta atavíos sacerdotales, sólo se le muestra llevando un sahumador y copal que es ofrendado al bulto (figura 3). El códice mencionado sólo cuenta con estas cinco referencias al rito, lo que no permite asegurar si el ceremonial en esta ciudad sólo consistía en realizar actos penitenciales frente al bulto sagrado en el templo de la ciudad.



Figura 3. La señora 9 Viento haciendo ofrenda de copal frente al bulto sagrado del templo de Jaltepec. *Códice Selden*, página 5-III.

Debido a la poca información que proporciona el códice, no es posible asegurar si las ofrendas hechas al bulto sagrado eran al inicio del rito o al final, aunque me inclino por la primera opción, pues si se compara con el rito de 8 Venado, Garra de Jaguar, se verá que las actividades sacerdotales eran previas al recibimiento de las insignias del poder. Aunque el códice no representó la entrega de dichos objetos a los gobernantes luego de haber concluido sus ofrendas al envoltorio, considero que esta parte del rito también se realizaba en Jaltepec, pues los nuevos *yya* debían acreditarse ostentando objetos sagrados creados por los dioses como se verá más adelante.

Aunque los bultos sagrados fueron objetos muy importantes en la Mixteca, estos no eran uniformes, pues contenían diferentes objetos y estaban relacionados con el culto a una deidad particular.³²¹ Manuel Hermann Lejarazu ha identificado cuatro tipos de bultos, uno de ellos es el fardo de *Ñuhu*, el cual parece haber tenido particular importancia en Jaltepec,³²² pues es frente a este objeto que los señores realizan su penitencia en el templo principal de la ciudad.³²³ Para los mixtecos el *Ñuhu* es el

[...] ser o espíritu de la tierra que vive en la naturaleza y que puede aparecer en ríos, manantiales, piedras, caminos o en la milpa. También se le concibe como un protector de las siembras, pues es el dueño de las montañas y cuevas. En los códices mixtecos se le suele representar como una pequeña figura antropomorfa en color rojo u ocre pintada con pequeñas proyecciones rectangulares arriba de su cabeza o alrededor de su cuerpo, que simbolizan quizá una consistencia pétreo o arrugada. El *Ñuhu* suele aparecer también sin brazos ni piernas, pero conserva los ojos redondos y una hilera de colmillos que salen de su boca.³²⁴

Asimismo, el concepto de *Ñuhu* en la religión mixteca se refiere al mundo sagrado y a lo divino.³²⁵ Según la descripción antes citada, está relacionado con la agricultura, el agua y la tierra, elementos indispensables para la continuidad de la vida del ser humano. Si se asume que se trata de un ser proveniente del ámbito sagrado que otorga bienes al hombre como agua y alimentos, de los cuales es el dueño, entonces el inicio del rito de los gobernantes en el templo de Jaltepec pudo haber tenido la finalidad de agradecer a este ser los beneficios recibidos. Los señores de este pueblo mixteco, como sus homólogos del Altiplano Central y

³²¹ Manuel Hermann Lejarazu, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", p. 80.

³²² *Ibid.*, p. 84.

³²³ En la página 4 del *Códice Selden* no se aprecia el bulto debido al deterioro de la misma, mientras que en la página 9 se representa un fardo cerrado que no muestra la cabeza de *Ñuhu*, pero es posible que el bulto esté relacionado con él.

³²⁴ Manuel Hermann Lejarazu, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", p. 84.

³²⁵ *Ibid.*, p. 85.

Guatemala, hacían varias ofrendas, las cuales incluían el ofrecimiento de su propia sangre para alimentar a sus deidades a cambio de sus favores y protección.

Tendríamos entonces, que los mixtecos compartían las mismas concepciones que los nahuas y los k'iche'anos sobre alimentar a las deidades con quienes estaban en deuda por los beneficios que recibían de ellas. Por estos motivos, los gobernantes iniciaban su rito en sus templos y frente a sus bultos sagrados o frente a sus efigies como una manera de agradecimiento y para refrendar sus lazos con dichos dioses.

Aparte de estas suposiciones podría haber otra explicación, la cual propone que los bultos eran símbolos del poder y que servían como instrumentos de legitimación de los gobernantes, pues los objetos de los dioses contenidos en su interior ponían en contacto a los gobernantes con los númenes, de ahí la importancia de que cada *yya* de Jaltepec entrara al templo para iniciar su rito frente a dichos objetos.³²⁶ Según esta idea, los señores de Jaltepec también podían obtener la fuerza sagrada contenida en el bulto al entrar en contacto con él,³²⁷ situación que los convertía en seres sagrados, pues recibían parte de la energía divina.

Basado en lo anterior, si se acepta que el ser conocido como *Ñuhu* era el responsable de dar a los habitantes de la ciudad los bienes necesarios para su

³²⁶ Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzavi. El Códice Añute y su contexto histórico cultural*, p. 181; Manuel Hermann Lejarazu, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", p. 88.

³²⁷ Manuel Hermann Lejarazu, *op. cit.*, p. 90.

subsistencia, entonces se puede proponer que los gobernantes iniciaban (y concluían) el rito en su templo y frente a su bulto sagrado para agradecerle sus favores. Asimismo, el templo fungía como el recinto donde se conservaba la insignia del poder más importante de estos señores, situación muy similar a la de otros señores mixtecos.

El caso de 8 Venado Garra de Jaguar

Este gobernante tomó el poder en las ciudades de Tututepec y Tilantongo, y como en el caso de los señores de Jaltepec, el templo donde se resguardaba el bulto sagrado tuvo un papel destacado en sus ritos. Los códices *Nuttall*, *Colombino* y *Bodley* lo representan realizando actos sacerdotales antes de acceder al poder en Tututepec, pero a diferencia de los *yya* de Jaltepec, 8 Venado no los hizo en el templo de la ciudad, sino que se trasladó a Chalcatongo, sitio donde se encontraba el templo de la diosa 9 Hierba Cráneo, quién otorgó al gobernante las insignias del poder que llevó a Tututepec y que depositó en el templo de la ciudad (las actividades sacerdotales de este gobernante se explican en su respectivo apartado).

La lámina 44 del *Códice Nuttall* muestra a 8 Venado frente a la diosa usando pintura corporal negra (figura 4). En la misma lámina se le aprecia realizando ofrendas al árbol del Sol y sacrificando un par de animales junto al señor 12 Movimiento.³²⁸ En la siguiente lámina (45), ya se le puede apreciar como

³²⁸ Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1: la vida de 8 Venado*, p. 20.

gobernante de Tututepec, cuyo topónimo está representado en la esquina inferior izquierda. Por su parte, el *Códice Bodley*, en su página 9-IV, también registra la visita de 8 Venado al templo de la diosa 9 Hierba, pero no se le muestra pintado de negro, ni tampoco se incluyen las insignias del poder que recibió.



Figura 4. 8 Venado con pintura corporal negra en tres ocasiones mientras realiza prácticas sacerdotales. *Códice Nuttall*, lámina 44.

El *Códice Colombino* es más detallado al mostrar el ascenso de este gobernante al poder en Tututepec. La página 4-I de dicho códice también registra la visita del gobernante a Chalcatongo y como se aprecia en la figura 5, no usa color negro en el cuerpo. La misma página muestra los objetos que le son entregados y que posteriormente usará para tomar posesión del gobierno en

Tututepec: una flecha con cabeza de búho, un escudo con efigie de cráneo, un tipo de yelmo cubierto con jades, un pez dorado, un caracol, una joya de turquesa, un mosaico circular color verde y una vasija con un corazón sangrando.³²⁹



Figura 5. Insignias del poder entregadas a 8 Venado por la señora 9 Hierba Cráneo. *Códice Colombino*, página 4-I.

La página 3-III (como la 44 del *Nuttall*), muestra a 8 Venado realizando ofrendas al árbol del Sol.³³⁰ Las páginas 3 a 6 muestran el regreso del gobernante a Tututepec, quien vuelve acompañado de siete personajes que llevan las insignias del poder que le fueron entregadas por 9 Hierba (figura 6).³³¹ Como lo muestra la página 5-II/I del códice, estas insignias fueron colocadas en el templo principal de Tututepec (figura 7). En la interpretación de Manuel Hermann Lejarazu,³³² el acto de colocar estos objetos en el templo principal de la ciudad representaba quizá el acto ritual de fundación o de toma de posesión de un lugar. Me inclino por la segunda idea, pues como se vio en el caso de Jaltepec, los

³²⁹ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I. La historia de los señores 8 Venado y 4 Viento*, p. 18. Estos objetos se analizan en su apartado correspondiente.

³³⁰ *Ibid.*, p. 20.

³³¹ *Ibid.*, p. 22.

³³² *Ibid.*, p. 24.

señores se dirigían al templo de la ciudad para realizar el ceremonial de toma del poder, acción que hacían frente al bulto sagrado del numen tutelar.



Figura 6. Acompañantes de 8 Venado que llegan con él a Tututepec. Cada uno carga una de las insignias del poder entregadas por 9 Hierba en Chalcatongo. *Códice Colombino*, página 6-II.

Una vez expuestos los datos disponibles en los códices mencionados, se puede concluir esto sobre el rito de 8 Venado: no lo inició en el templo de Tututepec, siendo esta una diferencia muy notable con los señores de Jaltepec. Por los datos contenidos en los códices *Nuttall*, *Bodley* y *Colombino*, y tomando en cuenta que las actividades sacerdotales formaban parte del rito, sugiero que 8 Venado lo inició en el templo de la diosa 9 Hierba, pues el *Nuttall* lo representa frente a ella pintado de negro, además de mostrarlo realizando otros actos penitenciales, como ya se mencionó.

Curiosamente, 8 Venado llega a Chalcatongo en el año 1083 y regresa a Tututepec hasta el año 1084, según los códices *Nuttall* y *Colombino*.³³³ Este lapso es importante, porque de acuerdo con el cronista Antonio de Herrera y Tordesillas, los gobernantes mixtecos debían realizar penitencias sacerdotales durante un año,

³³³ Manuel Herрман Lejarazu, "Códice Nuttall. Lado 1: la vida de 8 Venado", pp. 20-22.

periodo durante el cual usaban pintura corporal negra.³³⁴ Los códices *Nuttall* y *Colombino* confirman este dato en el caso de 8 Venado, quién llegó Chalcatongo en 1083 y volvió a Tututepec un año después.



Figura 7. 8 Venado coloca los distintivos del poder en el templo principal de Tututepec. Frente al templo los dos individuos que encabezan la comitiva de siete personajes que llegan con él al lugar (abajo). *Códice Colombino*, página 5-II/I.

Si bien este gobernante no inició su rito en el templo principal de su pueblo, si lo concluyó en ese lugar, tal como lo muestra la página 5-II/I del *Códice Colombino*, pues al volver, colocó las insignias del poder que le dio la diosa 9 Hierba y que lo acreditaban como gobernante. Además se le representa sentado en un pequeño banco a manera de trono, simbolizando tal vez que ya era señor

³³⁴ *Historia general de los hechos castellanos en las islas y tierra firme de el mar océano*, t. IV, década 3, libro III, cap. XIII, pp. 168-169.

de Tututepec (figura 7).³³⁵ Por si fuera poco, el templo cuenta con un bulto sagrado, pero desafortunadamente no se sabe a qué deidad pertenece, ya que está representado como si estuviera cerrado. Esta situación no permite decir a qué deidad se rendía culto en Tututepec.

El ascenso al poder de 8 Venado en Tilantongo fue similar a lo ocurrido en Tututepec, puesto que tampoco inició el rito en el templo de esa ciudad, pero en este caso, los códices sí muestran otras de sus actividades como parte de su rito para acceder al poder, como guerras de conquista y el horadamiento de su nariz para obtener una nariguera de turquesa. Los códices *Nuttall*, *Colombino* y *Bodley* muestran dichas acciones y su llegada a Tilantongo, donde nuevamente colocó las insignias que lo acreditaban como el *yya* de la ciudad.

El *Códice Nuttall*, por ejemplo, en su lámina 53 (figura 8), muestra dos objetos del poder de 8 Venado: el bastón cosmológico y una flecha, objetos que lo acompañaron durante su viaje a Tilantongo.³³⁶ La página 9-I del *Códice Bodley* muestra su regreso a dicha ciudad, donde coloca los distintivos del poder: un bastón cosmológico, un escudo y un bulto sagrado (figura 9).³³⁷ El *Códice Colombino* en su página 17-I, muestra la llegada del gobernante al templo de Tilantongo (desde el “Lugar de los Tules”) donde se aprecia un bulto sagrado. Así resume Manuel Hermann Lejarazu esta parte del rito:

[...] el acto ritual de fundación o de toma de posesión de un lugar se llevaba a cabo mediante ceremonias con símbolos sagrados, y consistía en colocar

³³⁵ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, p.24.

³³⁶ *Ibid.*, p. 38.

³³⁷ Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Codex Bodley. A painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*, p. 63.

dentro del templo el bulto divino y el bastón cosmológico, encender el fuego y realizar ofrendas a los cuatro puntos cardinales en un acto simbólico de tomar posesión del señorío y sus confines sagrados”.³³⁸



Figura 8. Distintivos del poder de 8 Venado colocados frente al templo de Tilantongo. *Códice Nuttall*, lado 1, Lámina 53.



Figura 9. Regreso de 8 Venado a Tilantongo, donde coloca las insignias del poder: un bastón cosmológico, un escudo y un bulto sagrado. *Códice Bodley*, página 9-l.

³³⁸ *Códice Colombino: una nueva historia de un antiguo gobernante*, p. 132.

En el caso de 8 Venado, este acto debió ser la culminación de su rito, pues antes de colocar las insignias sagradas en el templo, había realizado guerras de conquista para obtener una nariguera de turquesa (posiblemente en Cholula) que lo acreditara como un guerrero distinguido. Al obtenerla, se dirigió a Tilantongo para asumir el gobierno. Los códices no lo representan realizando actividades sacerdotales como parte de su ceremonial, situación que sólo se aprecia en su rito de Tututepec. Posiblemente ya no era necesario que volviera a realizarlos cuando asumió el gobierno de Tilantongo, pues ya había demostrado que tenía la capacidad de soportar la penitencia sacerdotal y que podía encabezar adecuadamente el culto a los dioses. Obviamente este pensamiento es sólo una conjetura, pues debido a la falta de datos en los códices no puede confirmarse.

Ahora bien, aunque 8 Venado no inició su rito en los templos donde se conservaban los bultos sagrados como es el caso de los señores de Jaltepec, de todas formas dichos recintos fueron parte esencial de sus ceremoniales, pues eran espacios sagrados donde moraban las deidades patronas que les otorgaban el poder, ya que al entrar en contacto con sus bultos sagrados, el nuevo *yya* podía adquirir parte de la energía sagrada de los númenes. Así pues, la función de los templos de los dioses de Tututepec y Tilantongo era la misma que en Jaltepec y entre nahuas y k'iche'anos, es decir realizar en esos recintos parte del rito para que los gobernantes refrendaran sus lazos con las deidades protectoras, con las que estaban en deuda por los beneficios y protección que recibían de ellas. Considero que esta idea era común entre nahuas, k'iche'anos y mixtecos debido a

que las fuentes muestran la importancia de las ceremonias realizadas en dichos recintos con el objetivo de contactar a sus respectivas deidades.

Por último, resta mencionar que el numen patrono de Tilantongo era 9 Viento “Quetzalcóatl”, una deidad muy importante entre los mixtecos, pues se creía que había desempeñado un papel principal en la creación de los seres humanos, pero no sólo eso, también era concebido como el ancestro divino de los gobernantes mixtecos.³³⁹ Su papel como creador y otorgador del poder son resaltados en el *Códice Vindobonensis* y en el *Rollo Selden*. Su intervención en el rito se analiza en el apartado de las insignias del poder.

En resumen, una diferencia notable entre el rito de 8 Venado con el de nahuas y k'iche'anos, es que este gobernante no inició su rito en el templo del dios patrono, más bien lo concluyó ahí después de haber realizado su penitencia y de haber hecho guerras previas. En los tres casos, el templo del numen tutelar fue muy importante, pues era en ese lugar donde los señores se comunicaban con él para reforzar el vínculo entre dicho numen y su pueblo.

El caso de 4 Viento Yahui

El rito del sucesor de 8 Venado como señor de la Mixteca, es similar al de su predecesor, pero a diferencia de éste, se cuenta con menos información. El *Códice Becker I* (páginas 15-II/III y 16-II) lo muestra recibiendo una nariguera de turquesa en el “Lugar de Tules” y volviendo a su pueblo desde ese lugar; pero al

³³⁹ Henry Nicholson, “The Deity 9 Wind Ehecatl-Quetzalcoatl in the Mixteca Pictorials”, p. 75.

llegar, el códice lo representa sentado en un palacio ya ataviado como gobernante y no rindiéndole culto a algún bulto sagrado. El *Códice Bodley* (página 34-II) representa su llegada al “Lugar de tules” (posiblemente Cholula), donde 4 Jaguar le perfora la nariz para ponerle una nariguera. Una vez obtenido este distintivo, le otorga otras insignias que lo acreditan como *yya*. Asimismo, este códice también registra su regreso a la Mixteca una vez que obtiene los símbolos del poder, pero con un dato adicional: acompañado de un grupo diverso de personajes. En la página 31-III se le representa frente a un bulto sagrado usando una nariguera de turquesa que obtuvo en el “Lugar de tules” (figura 10). En opinión de Maarten Jansen, esta acción representa la toma del poder y el acceso al “trono” del lugar llamado “Roca de la serpiente de fuego”.³⁴⁰



Figura 10. 4 Viento frente a un bulto sagrado usando una nariguera de turquesa. *Códice Bodley*, página 31-III.

Lo descrito anteriormente es similar a lo realizado por 8 Venado, pero a diferencia de este señor, no se representa a 4 Viento realizando actos

³⁴⁰ Maarten Jansen y Gabina Pérez, *Codex Bodley. A painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico*, p. 87. A pesar de que se representa a 4 Viento tomando el poder de ese lugar, su nueva capital fue el “Pueblo del pedernal”, *loc. cit.*, representado precisamente a la izquierda del “Lugar de la serpiente de fuego”.

penitenciales ni haciendo alguna guerra antes de que se le perforara el tabique nasal. Como su predecesor, 4 Viento volvió a su pueblo luego de haber recibido la nariguera y otros símbolos de su poder. En la “Roca de la serpiente de fuego” se encuentra sentado frente a un bulto sagrado, dato que sugiere que 4 Viento pudo haber concluido su rito en el templo de dicho lugar, aunque dicho recinto no esté representado en el *Códice Bodley*. Si fue así, entonces este gobernante tampoco inició su rito en el templo del dios patrono, sino que como en el caso de 8 Venado, lo terminó en dicho lugar luego de recibir las insignias que lo acreditaban como *yya*. Por otra parte, no es posible determinar a qué deidad pertenecía el bulto sagrado al que 4 Viento rinde culto, pues se representa cerrado.

Como en los casos de los señores nahuas y k'iche'anos, nuevamente el bulto sagrado se hace presente en el rito de otro gobernante, muy posiblemente por los motivos ya comentados en los otros casos. Aunque el *Códice Bodley* no representa el templo, éste debió ser el sitio donde 4 Viento depositó el bulto, pues era en ese lugar donde moraban los dioses y donde se manifestaban en forma de bultos sagrados para que los gobernantes pudieran comunicarse con ellos a través de dichos fardos.

III.2. La manifestación del fuego

En el inicio del rito no sólo hacía acto de presencia el dios patrono. En el caso de los nahuas, los gobernantes también eran presentados ante el dios del fuego, quien se manifestaba en un brasero encendido. El papel del fuego era muy

importante durante los ritos por su cualidad transformadora, pues implicaba un cambio de estado a otro.

Tenochtitlan

En el Templo Mayor había un bracero encendido frente al cual los *tlatoque* realizaban varias acciones, dichas actividades también ocurrían al comienzo del rito (durante la presentación del gobernante):

Luego que le eligieron le llevaron con grande acompañamiento al templo, y delante del brasero divino le pusieron [...] atavíos de rey; tenían juntamente unas puntas de hueso de tigre y venado con que allí se sacrificó en las orejas, molledos y espinillas delante de su ídolo, donde hicieron sus oraciones y pláticas muy elegantes los ancianos así sacerdotes como señores y capitanes, dándole el parabién de su elección.³⁴¹

La descripción que hace esta fuente es muy similar a lo que se representó en el *Códice Magliabechiano* (figura 11),³⁴² cuyo texto explicativo es muy similar a las descripciones de las fuentes de la *Crónica X*, de Sahagún y de Motolinía:

Esta figura es de cuando alzaban a alguno que fuese señor o mandón o tuviera algún oficio honroso en su república [...] al que alzaban por tal señor estaba desnudo en cueros delante de los que hablaban y le platicaban cómo y con qué solicitud se había de haber con su oficio. Al cual ponían delante del demonio que ellos tenían por dios del fuego, que se llama Xuotecutli [Xiuhtecuhtli], donde ofrecían sacrificio de incienso que ellos llaman copale [...] y mandabanle que una noche durmiese al resisterio de la noche o del cielo, desnudo, sin manta alguna. Y poníanle por vestidura que devotaba el oficio: una manta y un barrilete de calabaza amarilla con sus cintas coloradas por las asas [...] y poníanle así cargado delante el demonio

³⁴¹ *Códice Ramírez*, pp. 78-79. Es el caso de Motecuhzoma Ilhuicamina.

³⁴² Folio 71r. Es un documento elaborado a mediados del siglo XVI y se le considera de tradición mexicana, pues se piensa que fue hecho en alguno de los barrios de Tenochtitlan, Javier Noguez Ramírez, "Códice Magliabechiano", pp. 84-85.

susodicho [...] y ayunaba cuatro días a solo pan y agua, comiendo a la noche tan solamente [...].³⁴³



Figura 11. Presentación del gobernante ante un bracero que representaba al dios del fuego en la cima del Templo Mayor. *Códice Magliabechiano*, f. 71r.

En lo que coinciden las fuentes y que llama la atención, es en la presencia del fuego durante el inicio del rito. Debido a que los gobernantes eran comparados con el Sol, no es de extrañar la presencia del elemento ígneo, porque el fuego estaba vinculado con el astro, por brindar el calor y la luz necesarios para la continuidad de la vida en el mundo.³⁴⁴

El fuego tuvo un papel destacado en la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan, pues fue el elemento que transformó a los dioses Nanahuatzin y

³⁴³ *Códice Magliabechiano*, f. 70v.

³⁴⁴ Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, p. 61.

Tecuciztecatl en esos astros. Como lo observó Silvia Limón Olvera,³⁴⁵ el fuego era considerado como un elemento de cualidad transformadora porque implicaba el cambio de un estado a otro y se le consideraba también como un mediador entre el mundo de los hombres y el de los dioses:

[...] muchas de las ofrendas, por ejemplo la sangre del autosacrificio impregnada en espinas de maguey y pajas o rociadas en papeles eran arrojadas a la lumbre que servía como vehículo de comunicación. Asimismo, el copal, el pericón y el tabaco quemados en grandes y pequeños incensarios constituían un importante ofrecimiento a los dioses.³⁴⁶

Puede verse que el fuego también tuvo un papel importante en la primera fase del rito, pues al ofrecer incienso y su propia sangre los gobernantes entablaban comunicación con el dios, con quien en esos momentos estaban siendo comparados, es decir también se les concibió como representantes de esa deidad. Un pasaje de Sahagún relativo al dios del fuego puede aclarar por qué los gobernantes eran comparados con ese numen:

También se llama Huehuetéotl, que quiere decir el dios antiguo; y todos le tenían por padre considerando los efectos que hacía porque quema la llama, enciende y abrasa, y estos son efectos que causan temor. Otros efectos tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío y guisa las viandas para comer, asando y tostando y friendo.³⁴⁷

El dios era considerado un padre, tanto de dioses como de seres humanos, pues también era llamado Teteo Innan y Teteo Inta, madre y padre de los dioses, nombres que sugieren que representaba el principio dual creador.³⁴⁸ Un discurso registrado por Motolinía dirigido al gobernante por uno de los sacerdotes que lo esperaban en la cima del Templo Mayor apoya esa idea:

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 77.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 78.

³⁴⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro I, cap. XIII, p. 39.

³⁴⁸ Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado*, p. 101.

Señor mío, mirad como os han honrado vuestros caballeros y vasallos; pues ya sois señor confirmado, habéis de tener mucho cuidado de ellos y amarlos como a hijos [...] cuyo madre y padre sois ya vos, y como tal habéis de amparar y defender la justicia [...] sois el que los habéis de regir en las cosas de la guerra [...] habéis de velar mucho en hacer andar al sol e a la tierra [...].³⁴⁹

Destacan dos cosas de este discurso, la primera es el papel del *tlatoani* como un padre que deberá cuidar de sus hijos; como representante del dios del fuego calentará a los que tengan frío y dará el calor necesario para cocinar los alimentos, es decir adquirió los elementos que causan reverencia. Por otro lado, el discurso menciona la guerra como parte de su gobierno. En este caso, al ser concebido como representante del dios, el *tlatoani* también adquirió los elementos que causan temor, como la capacidad destructora del fuego que quema todo lo que toca; ésta se representó mediante la *xiuhcōatl*, la serpiente de fuego considerada el *nahualli* de Xiuhtecuhtli³⁵⁰ y con la que el *tlatoani* flechaba en las guerras, pues era representada en forma de lanzadardos.³⁵¹

Con la idea de los gobernantes como representantes del dios del fuego se les quiso dar no sólo el papel de padre y madre a la manera de los dioses, también se les dotó de elementos solares como la luz y el calor, rasgos vinculados con el Sol. Al convertirse en imágenes del astro, los gobernantes tendrían las mismas responsabilidades del Sol al momento de ser creado en Teotihuacan: gobernar, alumbrar al mundo y velar porque el cielo no se desplomara sobre la tierra.³⁵²

³⁴⁹ *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, p. 336.

³⁵⁰ Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, p. 56.

³⁵¹ Xavier Noguez, "La diadema de turquesa (*xiuhuitzollī*) y las alianzas de los señoríos prehispánicos. Acercamiento iconográfico", p. 85.

³⁵² Michel Graulich, "El rey solar en Mesoamérica", p. 15.

Otro aspecto del discurso de Motolinía con relación a los *tlatoque* es que debían defender la justicia. El dios del fuego era el encargado de su impartición y era concebido como un juez porque era él quien determinaba, examinaba y concluía los negocios y litigios del pueblo y “la gente popular”.³⁵³ Los *tlatoque*, como la deidad, usaban el *xiuhuitzolli*, símbolo de poder político y judicial, pues era un distintivo que sólo ostentaban ellos, los jueces y el dios mismo. Al usar esa insignia los gobernantes estaban siendo concebidos como representantes de la deidad. Eduard Seler sintetizó muy bien la relación entre el dios, el gobernante y los jueces:

[...] siendo el dios del fuego *Tota*, nuestro padre, el jefe de la familia y de la casa, es también el rey y el juez; por esto los códices netamente mexicanos lo representan con el *xiuhuitzolli*, la venda que ciñe la frente de los reyes. Como él, los reyes y jueces eran llamados *tenan teta*, madre y padre. Y aquel a quien la divinidad había hecho digno de ocupar el trono del soberano y de gobernar al pueblo, aquel a quien había encomendado la tarea de administrar justicia, lo colocaba al lado del dios del fuego, que es el padre de todos los dioses.³⁵⁴

Efectivamente, al ser comparados con el dios, los gobernantes recibían tanto el poder político como judicial de parte del numen, pues al usar el distintivo de la deidad ésta lo autorizaba a ejercer esas esferas del poder en su nombre. Al terminar sus ofrendas de sangre frente al brasero, los miembros del grupo dirigente le hicieron pláticas de felicitaciones y para animarlo a ejercer un buen gobierno.³⁵⁵

El hecho de que los *tlatoque* se presentaran así frente al brasero divino en el Templo Mayor, sugiere una asimilación con el dios del fuego, pues se

³⁵³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VI, cap. IX, p. 319.

³⁵⁴ *Comentarios al Códice Borgia*, tomo I, pp. 93-94.

³⁵⁵ *Códice Ramírez*, p. 79. Entre estos se mencionan sacerdotes, jefes militares y señores de otros territorios.

presentaban ante el dios mismo (manifestado en el fuego del brasero) llevando sus atavíos. El dios era el patrón de los gobernantes³⁵⁶ y tanto la deidad como el *tlatoani* portaban el *xiuhuitzolli*, porque “[...] al identificarse con la deidad ígnea, padre y madre de los dioses, tenía la capacidad de gobernar e impartir justicia. Así, el *huey tlatoani* era el representante de Xiuhtecuhtli pues ambos personificaban el máximo poder, aquel sobre los hombres y este sobre los dioses [...]”.³⁵⁷

Es posible que el bracerero frente al cual era presentado el nuevo *tlatoani* representara el *teotexcalli* (“horno divino”), frente al cual los dioses de Teotihuacan hacían sus ofrendas y al que se lanzaron para que el fuego los consumiera y los convirtiera en el Sol y la Luna. Al ser los *tlatoque* concebidos como imágenes del Sol, es posible que repitieran simbólicamente el nacimiento del astro en Teotihuacan al ser presentados ante un bracerero y hacerle ofrendas al inicio del rito (este asunto se trata más adelante).

Tetzcoco

En el caso de estos gobernantes, también se menciona el inicio de su rito frente a un brasero encendido, el cual se encontraba en el *Tecpan*, no en el templo del dios patrono.³⁵⁸ Esto sugiere que los gobernantes de Tetzcoco pudieron ser representantes del dios del fuego, pues también usaban sus atavíos. Debe considerarse que los grupos nahuas de la cuenca rendían culto a los mismos

³⁵⁶ Doris Heyden, “Xiuhtecuhtli: investigador de soberanos”, p. 3.

³⁵⁷ Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado*, p. 127.

³⁵⁸ Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, cap. CIII, p. 445.

dioses y que “[...] todos ellos compartían una conceptualización semejante de la naturaleza, del cosmos y del individuo, así como prácticamente la misma religión, aunque con algunas variantes”.³⁵⁹ Son dos atribuciones de Xiuhtecuhtli las que se resaltaban durante el rito de los gobernantes de Tetzco (y Tenochtitlan): su papel como dios del centro y como impartidor de justicia. De acuerdo con Alfonso Caso Andrade,³⁶⁰ es el dios del centro en relación con los rumbos cardinales, así como el *tlecuil* o brasero para encender el fuego es el centro de la casa y del templo. Como se mencionó más atrás, era el dios del fuego quien resolvía los litigios del pueblo.³⁶¹

Tenemos que como sus homólogos mexicas, los *tlatoque* tetzcocanos eran vestidos con atavíos de turquesa frente al fuego en su *Tecpan*. Recuérdese que el *Códice Magliabechiano* (figura 11) menciona que cuando se elegía un señor, era presentado ante Xiuhtecuhtli y como se aprecia en la imagen, estaba frente a un brasero encendido. Ahora bien, si como lo señala Sahagún, el dios era concebido como un juez, posiblemente los *tlatoque* de Tetzco, Tenochtitlan y Tlacopan, se convertían en representantes del dios cuando eran vestidos con sus atavíos y cuando eran puestos frente al fuego. Como se explicó en el apartado de los mexicas, Xihutecuhtli portaba el *xiuhuitzollí* porque era considerado juez de las causas justas; el *tlatoani* lo usaba también, porque al ser concebido como representante del dios, debía impartir justicia adecuadamente.³⁶² Aunque los gobernantes de Tetzco tenían jueces que se encargaban de resolver los

³⁵⁹ Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, p. 13.

³⁶⁰ *El pueblo del Sol*, p. 55.

³⁶¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VI, cap. IX, p. 319.

³⁶² Silvia Limón Olvera, *op. cit.*, p. 127.

asuntos en disputa, se sabe que era el mismo *tlatoani* quien tenía la última palabra en los asuntos más delicados.³⁶³ Prosiguiendo con las funciones judiciales de los gobernantes, Motolinía ofrece un pasaje que permite hacer un comparativo no sólo entre Tenochtitlan y Tetzcoco, también con Tlacopan:

Tres señoríos principales había en esta tierra, a los cuales estaban sujetas todas las más principales provincias y pueblos de la Nueva España, y estos eran Tenuchtitlan-México, Tezcuco y Tlacopan, y en estos había más orden y justicia que en todas las otras partes, porque en cada cibdad de estas había jueces, a manera de audiencia [...] Poca diferencia tenían en las leyes y modo de juzgar, y diciendo la orden que en una parte se guardaba, quedar ha entendiendo de todas.³⁶⁴

Alonso de Zorita confirma este pasaje del franciscano, pero agrega que al señor de México las otras dos ciudades le habían dado la obediencia en los asuntos de la guerra, pero que cada una podía emprender conquistas por su cuenta, y en otras ocasiones, podían actuar en conjunto y repartirse el tributo.³⁶⁵ Los pasajes de esos cronistas permiten apreciar que cada ciudad se encargaba de sus propios asuntos, pero que en ocasiones se apoyaban mutuamente en el ámbito judicial y militar. También muestra las funciones del *Excan Tlahtoloyan*, nombre náhuatl de la Triple Alianza. Como ha notado el lector, sólo se ha estado haciendo referencia al ámbito judicial de esta institución, porque es el que une a los *tlatoque* con el dios del fuego.

Excan Tlahtoloyan ha sido traducido como “Tribunal de Tres Sedes”. Varios especialistas traducen *tlahtoloyan* como tribunal porque este organismo ejercía poder judicial sobre el territorio controlado y era una de las facultades más

³⁶³ Juan Bautista Pomar, *Relación de Tetzcoco*, p. 31.

³⁶⁴ *Memoriales*, segunda parte, cap. 15, p. 352.

³⁶⁵ *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, cap. IX, p. 11.

importantes para el establecimiento del orden político.³⁶⁶ La palabra deriva del verbo *tlahtoa*, cuyo significado metafórico es hablar o gobernar, por consiguiente significa lugar de mando,³⁶⁷ que incluye una función específica del poder, es decir, el ámbito judicial. Esta esfera del poder era un elemento del gobierno que adquirirían los gobernantes del *Excan Tlahtoloyan* durante su rito, y dicha facultad provenía de Xiuhtecuhtli, pues eran investidos con sus atavíos frente al fuego.

Curiosamente, el dios ígneo estaba asociado con el eje del mundo, que no sólo se ubicaba en el centro del universo en relación con las cuatro direcciones del cosmos, también “[...] tuvo la posibilidad de acceder en dirección ascendente hacia el cielo y en sentido descendente hacia el inframundo; por ello el fuego constituyó para los mexicas un vehículo de comunicación y fungió como mediador entre el mundo humano y el sagrado [...]”.³⁶⁸ Esto explicaría la presencia de los braceros en el *Tecpan* y en los templos del dios patrono, frente a los cuales los *tlatoque* iniciaban su rito, tal vez con la finalidad de establecer contacto con el dios, personificado por el fuego del bracero. Al ser ataviados como el numen, posiblemente se significaba que los gobernantes se convertirían en jueces como él, pues ejercerían el poder judicial como la deidad.

Se tenía en el *Excan Tlahtoloyan* una institución judicial en la que tres *tlatoque* fungían como jueces, ya que era su deber resolver los conflictos legales surgidos en sus respectivas ciudades, pero también en las que estaban bajo su

³⁶⁶ Carmen Herrera Meza, Alfredo López Austin y Rodrigo Martínez Baracs, “El nombre náhuatl de la Triple Alianza”, p. 24.

³⁶⁷ El sufijo *lo* indica el pasivo, “se”, y el sufijo *yan* denota el lugar de la acción del verbo. Thelma Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 135.

³⁶⁸ Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado*, p. 69.

control. Ahora bien, dada esta circunstancia, se tendría una situación en la que tres *tlatoque* eran concebidos como el dios del fuego.

Cuauhtitlan y Chalco

Los *Anales de Cuauhtitlan* no mencionan que los gobernantes de esta ciudad fueran presentados ante el dios, ya fuera en un templo o frente a un bracero, pero se puede conjeturar que algo así ocurría, pues al darle animales como ofrenda, es posible que lo hicieran frente a un bracero en el *Tecpan*. No es posible asegurar que los *tlatoque* de Cuauhtitlan fueran presentados ante Xiuhtecuhtli, pero si se piensa que los nahuas compartían ideas parecidas sobre el fuego, me inclino por pensar que una situación similar ocurría en ese señorío durante el rito de sus gobernantes.

En el caso de Chalco, las relaciones de Chimalpain no contienen pasajes que confirmen la presencia del dios del fuego en el rito de los gobernantes chalcas. Posiblemente ocurría algo parecido al caso de los otros grupos nahuas comentados, aunque la situación no haya sido registrada.

Tlaxcala

Xiuhtecuhtli (“Xautecle”) también se manifestaba al inicio del rito del *tecuiltli*, deidad a la que se ofrecía copal frente a un brasero encendido.³⁶⁹ La presencia de

³⁶⁹ “La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, p.135.

este dios en el rito se debía posiblemente, a que los tlaxcaltecas también concebían al fuego como un elemento de cualidad transformadora y como un mediador entre el mundo del ser humano y el de los dioses. Se puede proponer que los *tetecuhtin* iniciaban su rito frente al fuego para comenzar su transformación en gobernantes, pero también, para comunicarse con las deidades a través de las ofrendas que eran arrojadas al fuego, pues cuando éstas eran consumidas por las llamas, servían como vehículo de comunicación.³⁷⁰

Esta situación era muy similar a lo que ocurrió en Teotihuacan cuando el dios Nanahuatl se transformó en el Sol, pues cuando los dioses lo eligieron para que se convirtiera en el astro, elaboraron una hoguera que estuvo encendida por cuatro días, y la llamaron *teotexcalli* (“horno divino”). Durante ese periodo, Nanahuatl y Tecuciztecatl (el dios que se convirtió en la Luna) ayunaban y se extraían sangre del cuerpo como autosacrificio.³⁷¹ Curiosamente, Xiuhtecuhtli fue uno de los dioses que le ordenó a Nanahuatl convertirse en Sol,³⁷² y sería el mismo dios ígneo quien lo convertiría en el astro cuando se lanzó a las llamas de la hoguera divina. Así como el fuego transformó a Nanahuatl en Sol, el elemento ígneo también modificaría el estado del joven aspirante, pues lo convertiría en *tecuhltli* durante el rito, de ahí la importancia de iniciarlo ante el dios del fuego también.

³⁷⁰ Silvia Limón, *El fuego sagrado*, pp. 77-78.

³⁷¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro VII, cap. II, p. 432.

³⁷² *Leyenda de los soles*, p. 121.

Cholula

Ni la “Relación de Cholula” ni la *Historia tolteca-chichimeca*, muestran el inicio del rito de los sacerdotes o de los gobernantes foráneos frente al dios del fuego, sólo se limitan a describir el horadamiento de la nariz de los señores. Posiblemente el fuego también tenía una acción destacada, pero como en el caso de Cuauhtitlan y Chalco no es posible asegurarlo debido a la falta de información.

Los k'iche's

Había un dios vinculado con el elemento ígneo que se manifestaba durante el rito del *ajpop*: Tojil. Como ya se mencionó, fue la deidad que otorgó el fuego a los Nima K'iche' durante su migración. El dios se manifestaba en el rito a través de las partes del cuerpo de un venado (cuando estas eran entregadas al *ajpop* junto con otras insignias del poder), animal que era una de sus manifestaciones, posiblemente porque el cérvido estaba asociado con el fuego, el calor, la sequía y el Sol.³⁷³ Desafortunadamente, las pocas descripciones del rito que contienen los documentos indígenas y españoles, no especifican si durante el rito el gobernante se autosacrificaba frente a un bracero. Como el templo del dios era el posible lugar donde se desarrollaba el rito de ascenso al poder, es probable que existieran braceros encendidos en dicho lugar mientras se llevaba a cabo el rito del *ajpop*, por lo que sólo se puede conjeturar que el dios no únicamente hacía acto de

³⁷³ También se le asociaba con la lluvia, el viento y la fertilidad, María Montolío Villar, “Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán”, pp. 149-172. La autora no sólo estudia el simbolismo del cérvido en esa región, también entre otros grupos mayas del Clásico y entre los k'iche's.

presencia mediante el venado, posiblemente también a través del fuego, elemento con el que estaba estrechamente vinculado, al igual que el cérvido.

Posiblemente, como entre los nahuas, los k'iche's vinculaban al fuego con el Sol y lo concebían como un elemento transformador, por lo que no debe descartarse la posibilidad de que el *ajpop* hiciera ofrendas al fuego para establecer comunicación con su dios patrono; el problema es que esta idea no se puede aseverar con toda seguridad por la falta de datos.

Los kaqchikeles

Como entre los k'iche's, el fuego tenía mucha importancia entre este grupo y era un elemento que causaba temor. Los *Anales de los Cakchiqueles* narran un acontecimiento de su historia que involucraba al fuego con la obtención del poder. De acuerdo con dicha fuente, Q'aq'awitz, el padre fundador entró en un volcán llamado Q'aq'xanul con el objetivo de obtener el fuego para su pueblo, pues los guerreros más destacados no se atrevían a entrar a semejante lugar. Después de varias dificultades, Q'aq'awitz salió victorioso con el fuego. Luego de esta hazaña ocurre lo siguiente:

En cuanto regresó lo sentaron en el trono, le hicieron grandes honores y le dijeron todos: "Tú, hermano nuestro, has conquistado el fuego de la montaña y nos has dado nuestro fuego [...]" Y éste les contestó "El espíritu de la montaña se ha convertido en mi esclavo y mi cautivo ¡oh hermanos míos! Cuando vencimos al fuego, la piedra llamada Zacchog [*saqchoq'*], que no es una piedra rica [...]."³⁷⁴

³⁷⁴ *Anales de los cakchiqueles*, pp. 72-74; Judith Maxwell y Robert Hill, "Xajil Chronicle", pp. 88-89. El *saqchoq'* es el pedernal o sílex que era usado por los kaqchikeles para hacer herramientas como hachas y

Por haber dominado al fuego y darlo a los kaqchikeles, Q'aq'awitz se convirtió en el dirigente del grupo por haber demostrado su valentía como guerrero al haber hecho frente al fuego y vencerlo. Ahora bien, tomando en cuenta que los ritos remitían a historias sagradas que recordaban las hazañas de los dioses o de ancestros destacados como Q'aq'awitz, se puede conjeturar que esta historia pudo haber sido rememorada en alguna fase del rito, en la que los señores kaqchikeles se relacionaban con el fuego.

Esta situación lleva a pensar que el elemento ígneo también se manifestaba en los ritos de acceso al poder de estos señores, posiblemente en braceros encendidos en los que se lanzaban ofrendas para ser consumidas por las llamas. Además de este supuesto, puede proponerse otro. Se dice que cuando se obtuvo la piedra para crear el fuego, se bailó la danza del *xtz'ul*, del espíritu del volcán Q'aq'xanul, y "Contaban que era muy violenta la danza del *xtz'ul*, que se bailaba por muchos grupos haciendo un estruendo indescriptible".³⁷⁵

Este pasaje sugiere que dicha danza pudo ser alguna especie de baile que conmemoraba la hazaña de Q'aq'awitz y muy posiblemente incluía la presencia del fuego. Tal vez el estruendo que se provocaba con la danza pretendía imitar las erupciones volcánicas. Si la suposición de que este baile se realizaba durante el rito es correcta, considero que puede proponerse que el *ajpop* tomaba parte en ella, pues si esta danza rememoraba la obtención del fuego, posiblemente los gobernantes representaban a Q'aq'awitz en ella. Si esto ocurría así, no puede

cuchillos, y de la cual sacaban chispas para encender el fuego, Adrián Recinos Ávila, *Anales de los cakchiqueles*, p. 74, nota 106.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 74; Judith Maxwell y Robert Hill, "Xajil Chronicle", p. 90.

asegurarse con certeza en que momento del rito se realizaba el baile, pero si se compara con los k'iche's de Q'umarkaj (que realizaban danzas de la guerra durante sus ritos), se puede proponer que formaba parte de los festejos que concluían con la ceremonia. Lo anterior es hipotético, pues debido a la falta de datos no puede aseverarse por completo. Lo que si puede asegurarse, es la importancia del fuego como un elemento del poder de estos *ajpop*.

Los mixtecos

Hasta donde es conocido, no existía entre los mixtecos un dios del fuego similar a Xiuhtecuhtli. Sin embargo, a pesar de la ausencia de una deidad que personificara al fuego durante el rito de los señores mixtecos, el elemento ígneo tuvo un papel destacado, tal como ocurría entre nahuas y k'iche'anos, pues parece ser que entre los mixtecos también se le relacionaba con la creación y los inicios, ya que varios códices lo muestran en contextos de fundación y en ritos de ascenso al poder.³⁷⁶

El lado anverso del *Códice Vindobonensis* contiene varias representaciones de ritos de fundación.³⁷⁷ Esta fuente es muy importante porque narra el origen de los gobernantes mixtecos y muestra los ritos realizados por estos personajes para fundar sus señoríos.³⁷⁸ Estos ritos incluían precisamente el encendido de un fuego

³⁷⁶ Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1*, p. 90.

³⁷⁷ Láminas 32, 21, 14, 12, 11 y 10.

³⁷⁸ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, p. 17.

nuevo, acción que marcaba el inicio de un señorío y su linaje,³⁷⁹ motivo por el que 8 Venado realizó dicho acto cuando accedió al poder.

Ahora bien, parece ser que el encendido del fuego nuevo pudo haber sido un precepto establecido por los dioses, pues el *Códice Vindobonensis* muestra al numen 9 Viento usando instrumentos para encenderlo e inaugurar en algunos casos, varios señoríos con sus respectivos linajes; mientras que en otras situaciones, lo enciende para inaugurar centros ceremoniales con sus respectivos templos (figuras 12 y 13).³⁸⁰ El mismo código muestra a varios gobernantes siguiendo este precepto divino con el objetivo de fundar sus dinastías o los templos de sus señoríos, por ejemplo el señor 5 Lagartija y otros más (figura 14).³⁸¹ Esta misma situación se aprecia en el lado 2 del *Códice Nuttall*, pues en las láminas que narran la fundación de Tilantongo se representan los instrumentos para encender el fuego nuevo. En la lámina 21 por ejemplo, se encuentran dentro del templo de 9 Viento encima de un bulto sagrado (figura 15), mientras que en la lámina 22 un personaje llamado 3 Pedernal los lleva en una de sus manos. Esta lámina narra la introducción del culto a 9 Viento en Tilantongo, cuyo bulto sagrado se aprecia en el templo del cielo.³⁸² Efectivamente, el fuego se manifiesta en la fundación de una ciudad y en el inicio del culto a una deidad, situación que sugiere que los mixtecos pudieron haberlo concebido como un elemento creador, igual que los nahuas; pues recuérdese que ellos iniciaban sus ritos frente a un brasero encendido.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 129.

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 129, 174.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 154. Otros casos en las láminas 14, 12 y 11.

³⁸² Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 2. La historia de Tilantongo y Teozacoalco*, pp. 56-58.



Figura 12. 9 Viento encendiendo un fuego nuevo como parte de un rito de inauguración de templos en la Mixteca. *Códice Vindobonensis*, lámina 32.



Figura 13. 9 Viento (derecha) enciende un fuego nuevo como parte de los ritos de inauguración de centros ceremoniales en la región de la Montaña de la Lluvia, *Códice Vindobonensis*, lámina 10.



Figura 14. El señor 5 Lagartija taladra el fuego nuevo como parte del rito de consagración de montes y templos de su señorío. *Códice Vindobonensis*, lámina 21.



Figura 15. Bulto sagrado con los instrumentos para crear fuego dentro del templo del cielo de Tilantongo. *Códice Nuttall*, lado 2, lámina 21.

Ahora bien, lo anteriormente descrito permite inferir que el encendido del fuego nuevo si formaba parte de los ritos de ascenso al poder de los gobernantes mixtecos, pues fue una acción establecida posiblemente por 9 Viento, el dios fundador de los linajes. A este respecto, es interesante que el *Rollo Selden* muestre a 9 Viento relacionado con el fuego y con los ritos de inauguración de un asentamiento, pues en una de sus escenas cuatro sacerdotes inauguran un sitio no identificado mediante el encendido de fuego frente a un bulto sagrado de 9 Viento, deidad que según dicha fuente, bajó del cielo y otorgó los instrumentos a los cuatro sacerdotes para fundar el gobierno en el territorio en el que se establecieron.³⁸³

Esta fuente, como las láminas comentadas de los Códices *Vindobonensis* y *Nuttall*, permite suponer que la acción de encender fuego nuevo en ritos de fundación pudo haber sido instaurada por el dios. Al ser este numen el patrono de Tilantongo, es posible que 8 Venado realizara el encendido del fuego nuevo para seguir el ejemplo del numen cuando éste inauguraba los señoríos. El hecho de que durante la toma del poder de este señor en Tilantongo se represente a un sacerdote produciendo fuego durante parte del rito (figura 16), sugiere que el gobernante encendía el fuego como señal del inicio de su gobierno.

El caso del ascenso de 8 Venado en Tututepec es muy similar al de Tilantongo, pues el *Códice Colombino* en sus páginas 6/5-II muestra a siete personajes que llevan las insignias del poder que la diosa 9 Hierba le dio a 8

³⁸³ Elizabeth Hill Boone, *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, p. 174. Esta fuente es una tira de papel realizada en el periodo colonial. Debido a que no tiene una fecha precisa de finalización, se piensa que por lo menos es anterior a 1659, Cottie Burland, *The Selden Roll. An Ancient Mexican Picture Manuscript in the Bodleian Library at Oxford*, p. 14.

Venado en Chalcatongo, las cuales serían depositadas en el templo principal de la ciudad para finalizar el rito e iniciar el gobierno del nuevo *yya* (figuras 6 y 7).³⁸⁴ La figura 6 muestra que uno de estos personajes (el segundo de la izquierda) lleva el madero para encender el fuego, situación que permite inferir que 8 Venado realizó la ceremonia de encendido del fuego nuevo durante su ascenso al poder en Tututepec.



Figura 16. Llegada de 8 Venado a Tilantongo, en cuyo templo se representó un bulto sagrado. En el lado derecho se aprecia a un sacerdote encendiendo fuego nuevo como parte del ceremonial de inauguración del gobierno de 8 Venado. *Códice Colombino*, página 17-l.

En el caso de 4 Viento Yahui, los códices *Bodley* y *Becker I* no contienen representaciones de dicho ceremonial, ni tampoco alguna imagen de los instrumentos para crear el fuego. Sin embargo, no debe descartarse la probabilidad de que este gobernante lo realizara también, pues si se acepta que fue un precepto establecido por 9 Viento, entonces este *yya* debía seguirlo también. En el caso de los gobernantes de Jaltepec, el *Códice Selden* tampoco los representa realizando el encendido del fuego para iniciar sus gobiernos. Sin

³⁸⁴ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, p. 22.

embargo, como en el caso de 4 Viento, considero que no debe descartarse la posibilidad de que lo realizaran también. Aún así, el fuego se encontraba presente en sus ritos, pues se les aprecia quemando tabaco y copal frente al bulto de *Ñuhu*.

Basado en lo anterior, se puede proponer que el fuego también fue un elemento importante durante los ritos aquí estudiados, y aunque los códices no registraron su encendido en todos los casos, las representaciones comentadas sugieren que pudo haber sido importante encenderlo para representar el inicio del gobierno del nuevo *yya*. Su encendido debió ser la fase final del rito, pues si representaba un nuevo comienzo, entonces el ceremonial pudo haber concluido con la inauguración formal del nuevo gobierno mediante el encendido de un fuego nuevo. Asimismo, el elemento ígneo pudo haber estado relacionado con 9 Viento, pues es este dios al que se representa encendiéndolo en ritos de inauguración de señoríos. Al ser un precepto establecido por el numen fundador de las dinastías, es posible que los gobernantes realizaran el ceremonial siguiendo su ejemplo, para quedar confirmados en sus pueblos, justo como él confirmaba a los ancestros de los *yya*.

Se puede sugerir entonces, que el fuego era entre los mixtecos un elemento relacionado con los inicios y con la creación, tal como ocurría entre los nahuas, pero no sólo eso, posiblemente también era concebido como un elemento de cualidad transformadora y como mediador entre el mundo sagrado y profano, pues

recuérdese que entre los nahuas las ofrendas como el copal y el tabaco eran quemadas para que llegaran a los dioses.³⁸⁵

Aunque el fuego entre los mixtecos no estaba personificado por un dios como Xiuhtecuhtli, tenía las mismas funciones que en los ritos de ascenso al poder de los señores nahuas, es decir que representaba un inicio, pues su encendido representaba el principio del gobierno del nuevo *yya*. Esta situación recuerda el rito realizado por los nahuas, quiénes como se recordará, iniciaban la transformación de su *tlatoani* o *tecuhtli* frente a un bracero encendido y que se comunicaban con los dioses mediante las ofrendas que eran lanzadas al fuego. Posiblemente los señores de Jaltepec (y en otros casos no registrados) quemaban copal y tabaco con el mismo objetivo que los nahuas. En pocas palabras, el fuego en los ritos mixtecos tuvo la función de servir como mediador entre los gobernantes y los dioses. Su encendido pudo haber sido un precepto establecido por 9 Viento, y tal vez era producido al final de los ritos para inaugurar el inicio del gobierno del nuevo *yya*.

III.3. Estado penitencial de los gobernantes

Otro elemento común entre los nahuas, era un periodo penitencial hecho en recintos especiales que duraba cuatro días. Esta característica era compartida también con los mixtecos, pero en el caso de los k'iche'anos, parece ser que sus gobernantes no se sometían a esta parte del rito, aunque siguiendo los pasajes de

³⁸⁵ Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado*, p. 78. Si esta idea es correcta, entonces las propuestas sobre el fuego desarrolladas por la especialista también podrían aplicarse a los mixtecos.

de los documentos, se puede inferir que sí. Este estado penitencial consistía en ayunos y autosacrificios mientras los gobernantes se encontraban pintados de negro. Veamos ahora cada caso.

Tenochtitlan

Cuando el *tlatoani* descendía del Templo Mayor, era conducido a un recinto especial donde llevaría a cabo su penitencia. Cuando ingresaba, ya se encontraba usando pintura corporal negra que le había sido puesta en la cima del templo por un sacerdote.³⁸⁶

Para Sahagún, el recinto donde los *tlatoque* hacían su ayuno y penitencia era el *Tlacoachcalco*,³⁸⁷ mientras que Motolinía lo designa como *Tlacatecco*.³⁸⁸ En lo que coinciden, es que el lugar se encontraba en el patio del Templo Mayor. Ambos lugares están relacionados con los dos grados militares de los que se elegía al nuevo *tlatoani*: el *tlacoachcácatl* y el *tlacatéccatl*. *Tlacoachcalco* significa “casa de los dardos”,³⁸⁹ mientras que *Tlacatecco* es más difícil de traducir. En opinión de Garibay Kintana, significa “lugar de nobles”,³⁹⁰ mientras que Alfredo López Austin da el significado “lugar del gobierno de los hombres”.³⁹¹

³⁸⁶ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, p. 335.

³⁸⁷ *Historia general*, libro VIII, cap. XVIII, p. 474.

³⁸⁸ *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, p. 336. Recuérdese que las fuentes derivadas de la *Crónica X* no hacen mención de esta fase del rito y aunque el *Códice Magliabechiano* sí la menciona, no dice en qué lugar se llevaba a cabo.

³⁸⁹ Ángel María Garibay Kintana, “Vocabulario de las palabras y frases que usa Sahagún en su obra”, p. 952.

³⁹⁰ *Loc. cit.*

³⁹¹ *La educación de los antiguos nahuas*, vol. 2, p. 155.

La palabra se compone de las raíces *tlácatl* (hombre o persona), el verbo *tequi* (cortar, empezar una cosa o labrar una piedra) y el locativo *co* (en); por lo que podría traducirse como “en donde se cortan, labran o empiezan los hombres”. Leonardo López Luján,³⁹² siguiendo a Remi Simeón, propone el significado “lugar donde se empiezan los hombres” o “lugar donde se labran los hombres”. El arqueólogo argumenta que esa traducción hace alusión al nacimiento de seres humanos, ya que *tlácatl* está emparentado con otros vocablos similares, por ejemplo, *tlacati* (nacer), *tlacatihua* (nacer gentes) y *tlacatiliztli* (nacimiento o generación humana) y siguiendo a Sahagún, argumenta que la procreación humana se comparaba con el acto de cortar.³⁹³ Veamos el fragmento del *huehuetlatolli* de un *pilli* dirigido a su hija: “Pues nota ahora y oye con sosiego, que aquí está tu madre y señora, de cuyo vientre saliste como una piedra que se corta de otra [...] aunque eres doncellita eres preciosa como un chalchihuite y como un zafiro, y fuiste labrada y esculpida de noble sangre [...]”.³⁹⁴

El texto en náhuatl del *Códice Florentino* da una explicación similar, ya que resalta uno de los significados propuestos por Simeón, el de “labrar una piedra”, pues compara a la niña con una piedra preciosa que fue trabajada: “[...] *zan ximotta titlazoti, in mazo ticihuatzintli, tichalchihuitl, titeuxihuitl, tipitzaloc, timamalihuac* [...]”.³⁹⁵ La forma en la que puedo traducir es: “sólo ve que eres preciosa, aunque eres mujercita, eres jade, eres turquesa, fuiste fundida, fuiste esculpida”. El verbo en la composición *timamalihuac* es *mamali*, que Molina

³⁹² *La Casa de las Águilas*, vol. 1, p. 276.

³⁹³ *Loc. cit.*

³⁹⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VI, cap. XVIII, p. 346.

³⁹⁵ Folio 76r.

traduce como “taladrar o barrenar”,³⁹⁶ sin embargo, al referirse a la niña como una joya, puede interpretarse como esculpir, tal como lo menciona el texto en español de Sahagún. Cuando los padres de un niño lo llevaban al *Calmécac* para ofrecerlo a Quetzalcóatl, lo comparaban también con una joya: “Os hacemos saber que nuestro señor fue servido de hacernos merced de darnos una criatura, como una joya o una pluma rica que nos fue dada [...]”.³⁹⁷

Si el *Tlacatecco* fue un lugar asociado con el nacimiento de los hombres, como lo propone López Luján, tendría sentido que el gobernante hiciera en ese recinto su ayuno y penitencia, y no en el *Tlacochoalco*, que era un sitio donde se guardaban las armas para la guerra. Ahora bien, si el gobernante iniciaba el rito representando la muerte del *ixiptla* de Huitzilopochtli durante la migración en el Templo Mayor, y permanecía cuatro días en el *Tlacatecco* usando el *xicolli* decorado con osamentas, podría simbolizar, tal vez, el tiempo que duró enterrado Huitztl. Se puede proponer que las fases uno y dos del rito representaban el principio opuesto y complementario de la vida y la muerte, es decir, para que el gobernante surgiera como el *ixiptla* de Huitzilopochtli, debía morir primero tal como lo hizo el guía de los mexicas. Como ya se ha señalado,³⁹⁸ los antiguos nahuas creían que toda vida conducía a la muerte, pero a su vez, la muerte era la generadora de la vida.

Al ingresar al *Tlacatecco*, un lugar asociado con el nacimiento, iniciaba un periodo de transformación para renacer como gobernante, el cual estaría completo

³⁹⁶ *Vocabulario*, f. 52r.

³⁹⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, apéndice al libro III, cap. VII, p. 212.

³⁹⁸ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 174.

una vez que finalizara su periodo de muerte por cuatro días. Terminado ese tiempo, miembros del grupo dirigente iban al *Tlacatecco* para llevar al *tlatoani* a su *Tecpan*.

Cuando el gobernante descendía del Templo Mayor, era conducido en mi opinión, al *Tlacatecco*, lugar donde permanecería cuatro días. En ese recinto seguiría usando el *xicolli* decorado con osamentas. De acuerdo con Guilhem Olivier,³⁹⁹ cuando los *tlatoque* eran cubiertos con el *xicolli* se les asimilaba simbólicamente con los bultos sagrados de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. Añade también que el bulto de esos dioses se encontraba depositado en el *Tlacatecco* o *Tlacoachcalco*. El especialista concluye: “Se puede proponer que el *tlatoani* mexica se identificaba con los bultos sagrados de esos dioses, dioses que murieron y que fueron al inframundo antes de ser venerados como bultos. De la misma manera, el futuro soberano mexica moría simbólicamente y renacía como *tlatoani* al final del rito”.⁴⁰⁰

Ahora bien, si Huitztl estuvo cuatro años en el Mictlan (tiempo que permaneció enterrado) antes de renacer como el dios patrono mexica, concuerdo con Guilhem Olivier, en que el *tlatoani* estaba llevando a cabo el mismo proceso que su deidad para convertirse en el *ixiptla* del numen, pues al igual que el guía mexica, duraba muerto cuatro años, lapso de tiempo simbolizado por sus cuatro días de estancia en el *Tlacatecco*, lugar asociado con el renacimiento de los hombres; el *xicolli*, por su parte, pudo haber representado los restos óseos del dios envueltos en el *tlaquimilolli*.

³⁹⁹ “Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos”, p. 58.

⁴⁰⁰ *Loc. cit.*

Por otra parte, si el bulto de Huitzilopochtli se conservaba en el *Tlacatecco*, esto era de gran importancia, porque el *tlatoni* estaba en contacto con la reliquia del dios, la cual podía otorgar al gobernante parte de su energía sagrada. Si se trataba de los huesos, con más razón se transfería al *tlatoni* el poder del dios, pues se creía que en los huesos residía la fuerza vital de los individuos, pero no sólo eso, también se pensaba que en ellos quedaba almacenada la fuerza que los hombres dioses habían tenido en vida.⁴⁰¹

En la parte final de su discurso a los mexicas, Huitztl les dijo que su dios Tetzauhtéotl lo convertiría en su imagen: “[...] tú serás Tetzauhtéotl, en efecto serás su imagen, por lo que te llamarán Huitzilopochtli Tetzauhtéotl”.⁴⁰² La versión en náhuatl del texto dice: “[...] *tiez in ti Tetzauhteotl canozo tiixiptla inic mitzocayotizque Huitzilopochtli Tetzauhteotl*.”⁴⁰³ Al final les dice: “Ya habéis escuchado lo que me fue ordenado. Y eso también os lo ordeno, porque en verdad soy su imagen, ya me hice nuestro dios Tetzauhteotl. La versión en náhuatl, nuevamente menciona al *ixiptla*: “[...] *nel ye niixiptla oninochiuh in toteouh in Tetzauhteotl [...]*”.⁴⁰⁴

Recapitulando, el guía de los mexicas muere y es enterrado durante cuatro años, sus huesos son desenterrados pasado ese tiempo y son conservados en un bulto sagrado. Con esa acción, Huitztl renace tras su estancia en el Mictlan como

⁴⁰¹ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 173.

⁴⁰² Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, cap. 8, p. 157.

⁴⁰³ *Loc. cit.*, *tiez*, serás; *ti*, prefijo sujeto tú; *canozo*, es así; *tiixiptla*, tu eres su imagen; *inic*, conque o para que; *mitzocayotizque*, palabra compuesta de *mitz*, prefijo objeto te; *tocayotia*, nombrar a alguien; *z*, marca de futuro; *que*, sufijo plural. La traducción sería más o menos así: “es así que tú serás su imagen, conque te nombrarán Huitzilopochtli Tetzauhteotl”.

⁴⁰⁴ *Loc. cit.*, *Nel* (de *nelli*), cierto, de verdad; *ye*, ya; *niixiptla*, soy su imagen; *oninochiuh*, me hice; compuesto del indicador de pasado o, el prefijo sujeto *ni*, yo; el prefijo reflexivo *no*, me y el verbo *chiuh* conjugado en pasado (*chihua* en presente); *toteouh*, nuestro dios, del prefijo posesivo *to*, nuestro; *teotl*, dios y el sufijo posesivo *uh*. La traducción sería: “De verdad me hice su imagen, nuestro dios Tetzauhteotl”.

Tetzauhtéotl Huitzilopochtli. Como se dijo, el guía mexica murió en el Coatepetl, lugar representado en Tenochtitlan por el Templo Mayor. Al ser ataviado en ese templo con el *xicolli* decorado con osamentas, el *tlatoani* estaba recreando la muerte y deificación de su dios patrono, pues como él, el gobernante repetía su acto de muerte en el mismo lugar. Su estancia en el *Tlacatecco* correspondía al periodo que Huitztl permaneció en el Mictlan.

Según esta propuesta, las fases uno y dos del rito (la presentación en el Templo Mayor y la estancia en el *Tlacatecco*) habrían recreado conjuntamente el acontecimiento de la muerte y deificación de Huitzilopochtli, pues era repetido por cada *tlatoani* para convertirse en el *ixiptla* de su deidad tutelar. El advenimiento de un nuevo gobernante repetía simbólicamente el proceso de transformación del guía en el representante del numen. Con este acto sagrado, cada *tlatoani* se confirmaba como el representante terrenal del dios, y al terminarlo, ejercería el poder en su nombre. En palabras de Georges Balandier: “[...] los ritos específicos reenvían simbólicamente a la época de las creaciones, al tiempo de los orígenes”.⁴⁰⁵ En este caso, se dramatizaba el origen del dios patrono y de sus representantes. Pero esta historia no pudo haber sido la única recreada durante estas fases, posiblemente también representó la creación del Sol en Teotihuacan. Véamos por qué. Cuando el *tlatoani* descendía del Templo Mayor, era conducido al *Tlacatecco*, donde ocurría lo siguiente:

Allí estaban cuatro días sin salir del patio, y ayunaban todos los cuatro días, que no comían sino una vez al medio día, y todos los días iban a incensar y ofrecer sangre al medio día y a la media noche delante de la

⁴⁰⁵ *Antropología política*, p. 192.

estatua de Huitzilopochtli [...] Y todos estos cuatro días, a la media noche, después de haber incensado y ofrecido sangre, se bañaban en una alberca por hacer penitencia, como siempre lo hacían los sátrapas todas las medias noches.⁴⁰⁶

El *tlatoani* estaba siguiendo el modelo de comportamiento sacerdotal establecido por Quetzalcóatl de acuerdo con algunas fuentes.⁴⁰⁷ Aunque Quetzalcóatl era el dios que reunía las mayores características del modelo divino a seguir en la penitencia y otros preceptos sacerdotales necesarios para entablar comunicación con las deidades, no era el único,⁴⁰⁸ pues se menciona también a Camaxtli como el iniciador de dichas prácticas.⁴⁰⁹

Esos patrones de conducta fueron establecidos por los dioses y debían ser seguidos por los *tlatoque* y los sacerdotes para entablar comunicación con lo sagrado y obtener los favores de las divinidades. La práctica de dichos preceptos, como el ayuno y la extracción de sangre del cuerpo fue realizada por los dioses en Teotihuacan para crear al Sol. Durante su estancia en el *Tlacatecco*, el *tlatoani* seguía el comportamiento de los dioses que se convirtieron en el Sol y en la Luna. Es posible que la estancia de los gobernantes en ese recinto también simbolizara la creación del astro rey en Teotihuacan, ya que existen similitudes entre esa historia sagrada y lo que ocurría en el *Tlacatecco*.

En la historia sagrada de la creación del Sol, se cuenta que Nanahuatl, el dios elegido por los demás númenes se convirtió en el astro. Hizo penitencia cuatro días y al igual que el *tlatoani* ofrecía su propia sangre, bolas de heno y

⁴⁰⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VIII, cap. XVIII, p. 474.

⁴⁰⁷ *Códice Vaticano A*, f. 7v; fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España*, t. I, cap. I, p. 9; Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Sumaria relación de las cosas de Nueva España*, p. 387.

⁴⁰⁸ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio del calpulli entre los antiguos nahuas*, p. 67.

⁴⁰⁹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. VIII, p. 36.

espinas de maguey ensangrentadas.⁴¹⁰ Terminados los cuatro días de penitencia, Nanahuatl se arrojó a la hoguera preparada por los dioses y cuando su cuerpo se consumió completamente, el dios surgió como el Sol por el este, rumbo del cosmos por el que surge cada día.

Considero que el significado de esta parte del rito también pudo haber tenido la finalidad de asimilar al *tlatoani* con el astro. Cuando éste fue creado en Teotihuacan los dioses preguntaron “¿Quién tendrá cargo de alumbrar al mundo?”⁴¹¹ Como lo señaló Michel Graulich,⁴¹² el Sol y el gobernante tenían las mismas funciones: gobernar, alumbrar al mundo y velar porque el cielo no se desplomara sobre la tierra. Si esta etapa consistía en continuar con el proceso de convertir al gobernante en el *ixiptla* de Huitzilopochtli, habría que preguntarse por qué se recreaba la historia del nacimiento del Sol en Teotihuacan. Los documentos escritos y la iconografía del *Teocalli* de la guerra sagrada pueden ayudar a aclarar este problema.

El *Teocalli*, además de expresar el culto al Sol mediante la guerra sagrada, expresa también dos acontecimientos muy importantes de la historia mexicana y que ya se mencionaron, su migración y la creación del Sol en Teotihuacan. El relieve de la parte frontal del segundo cuerpo y el de la parte trasera (figuras 17 y 18) están relacionados con las órdenes que Tetzauhtéotl le dio a Huitzilopochtli durante la migración:

⁴¹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VII, cap. II, p. 432.

⁴¹¹ *Loc. cit.*

⁴¹² “El rey solar en Mesoamérica”, p. 15.

¡Preciados hijos míos, que aquí estáis! Recibid bien y en vuestro interior cuanto y cuantas cosas os diré [...] las palabras de nuestro dios Tetzauhtéotl [...] el conquistador. Los corazones y la sangre son su alimento, su propiedad y don, por lo que siempre se ofrendarán ante él. [Y] al ofrendar ante él, se extenderá por el cielo el movimiento, el Sol, irá a mostrar su resplandor a diario [...].⁴¹³



Figura 17. Parte frontal del *Teocalli de la Guerra Sagrada*, donde se aprecia a Huitzilopochtli (izquierda) y a Motecuhzoma Xocoyotzin (derecha). Al centro se representa al Sol.

⁴¹³ Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, cap. 4, p. 143.



Figura 18. Parte trasera del *Teocalli de la Guerra Sagrada*, donde se aprecia a Huitzilopochtli en forma de águila alimentándose con corazones humanos y convocando a la guerra sagrada.

La parte posterior del monolito muestra al Sol en su forma de águila alimentándose de corazones humanos.⁴¹⁴ En la parte frontal del segundo cuerpo se representó en el centro al Sol, y a sus lados a dos personajes, el de la izquierda fue identificado con Huitzilopochtli,⁴¹⁵ mientras que el de la derecha con Motecuhzoma Xocoyotzin.⁴¹⁶ En esta parte se aprecia la obligación que cada *tlatoni* adquiriría al momento de ascender al poder: alimentar al Sol mediante la guerra sagrada, tal como se les decía en la cima del Templo Mayor, como ya se explicó. El monumento muestra tres manifestaciones de Huitzilopochtli: la primera, como nació de Coatlicue en el Coatepec, ataviado como colibrí y llevando una *xiuhcōatl* (reemplaza uno de sus pies), la segunda como águila y la tercera como el Sol mismo. Estos elementos sugieren que el dios patrono mexica y el astro eran

⁴¹⁴ Alfonso Caso Andrade, *El Teocalli de la Guerra Sagrada*, p. 61.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹⁶ Michel Graulich, "Nuevas consideraciones en torno al teocalli de la guerra sagrada", p. 164.

el mismo, lo que permite proponer que esta segunda etapa del rito si continuaba el proceso de transformación del *tlatoani* en el *ixiptla* de Huitzilopochtli, pero a la vez, también en imagen del astro, pues éste era una manifestación del dios mexica.

En la *Leyenda de los Soles*,⁴¹⁷ el dios patrono mexica tuvo un papel muy importante en la creación del Sol en Teotihuacan, pues junto con Tezcatlipoca reunió a los demás dioses para pedir su sacrificio y lograr el inicio del movimiento del astro. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*⁴¹⁸ se le concibe como una deidad creadora, pues junto con Quetzalcóatl creó el fuego, medio Sol, a la primera pareja de seres humanos e incluso a otros dioses. Es muy llamativo que aparezca al mismo nivel que dioses creadores como Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, es decir como una deidad que participó en la creación del cosmos, situación que permite suponer que para los mexicas ya no era sólo su dios patrono, sino un dios con funciones creadoras, como los otros dos.

Volviendo a la estancia del *tlatoani* en el *Tlacatecco*, el *Teocalli de la Guerra Sagrada* también expresa las acciones llevadas a cabo por los dioses cuando crearon al Sol en Teotihuacan. En opinión de Alfonso Caso Andrade,⁴¹⁹ hay cuatro divinidades representadas en ambos lados del primer cuerpo del monolito. Dichas deidades son Tláloc y Tlahuizcalpantecuhtli, representadas en el lado derecho (figura 19). En el lado izquierdo se aprecia a Xiuhtecuhtli y a Xochipilli (figura 20). Al hacer el análisis de dichos dioses, el mismo investigador⁴²⁰ observó que portan un *xicolli*, una especie de camisa de manga corta que era llevada por los

⁴¹⁷ Página 122.

⁴¹⁸ Capítulo II, p. 25.

⁴¹⁹ *El Teocalli de la Guerra Sagrada*, p. 63.

⁴²⁰ *Ibid.*, pp. 16-17.

sacerdotes y los gobernantes, en las manos llevan bolsas para copal (*xiquipilli*) y un pedazo de penca de maguey donde colocaban las espinas con las que se extraían sangre. En la espalda llevan un *yeitecomatl* o calabacino donde se colocaba tabaco (*picietl*).

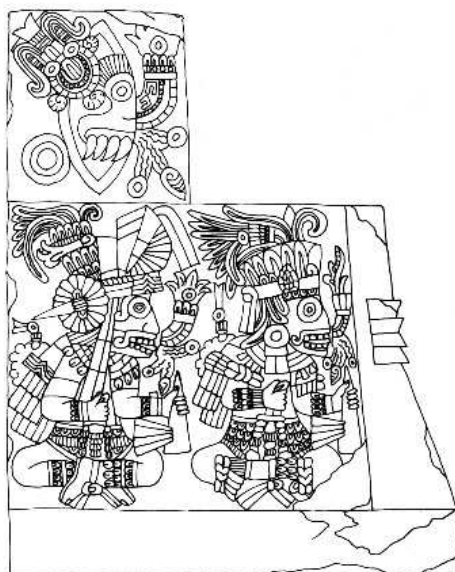


Figura 19. Lado derecho del *Teocalli de la Guerra Sagrada*, donde en opinión de Alfonso Caso, se aprecia a Tláloc y Tlahuizcalpantecuhtli.

El especialista también observó⁴²¹ que están representados como si estuvieran muertos, ya que tienen la mandíbula descarnada. El hecho de que hayan sido representados así puede aludir a su muerte por autosacrificio cuando el Sol fue creado, pues el astro exigió su sangre. También notó⁴²² que uno de esos dioses estuvo presente en Teotihuacan cuando eso ocurrió, dicha deidad era

⁴²¹ *Ibid.*, p. 63.

⁴²² *Ibid.*, p. 64.

Tlahuizcalpantecuhtli, quien intentó flechar al Sol por su demanda de sangre, pero el astro le devolvió sus flechas y lo mató.⁴²³

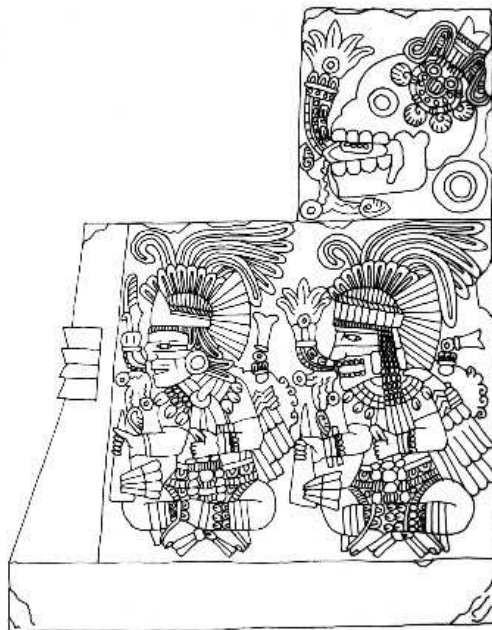


Figura 20. Lado izquierdo del *Teocalli de la Guerra Sagrada*, donde se aprecia a Xiuhtecuhtli y Xochipilli.

Cuando los dioses eligieron a Nanahuatl para que se convirtiera en el astro, elaboraron una hoguera que estuvo encendida por cuatro días y la llamaron *teotexcalli* (horno divino).⁴²⁴ Durante ese periodo, tanto Nanahuatl como Tecuciztecatl ayunaron y se extrajeron sangre con puntas de maguey. En el caso del primero, tenía una bola de heno donde colocaba las espinas ensangrentadas. Terminado el periodo de ayuno y penitencia de cuatro días se arrojaron al fuego.

⁴²³ *Leyenda de los Soles*, p. 122.

⁴²⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VII, cap. II, p. 432.

Nanahuatl surgió por el este transformado en el Sol pero no se movió durante cuatro días, hasta que todos los dioses le dieron su sangre.⁴²⁵

Lo representado en el *Teocalli* y lo descrito en los pasajes de Sahagún y la *Leyenda de los soles* ayudan al entendimiento de la fase dos del rito, la cual estaba estrechamente relacionada con la primera. Ya se dijo que el gobernante era cubierto con un *xicolli* decorado con osamentas que pudo haber representado los restos óseos de Huitzilopochtli. También se mencionó que se le daba el calabacino con tabaco y puntas de maguey. Ese atuendo y esos objetos rituales son los mismos que llevan los dioses en el *Teocalli de la Guerra Sagrada*. Otro objeto mencionado por Sahagún⁴²⁶ y representado en el *Teocalli* es el *zacatapayolli*, la bola de zacate o heno que servía para poner las puntas de maguey con sangre (figura 21).⁴²⁷ El *zacatapayolli* del *Teocalli* se representó con fuego que produce humo,⁴²⁸ y según la interpretación de Alfonso Caso,⁴²⁹ estos objetos rituales se representaron en algunos casos acompañados de fuego, porque el autosacrificio se hacía delante del elemento ígneo y algunos ritos se realizaban a la media noche.

Efectivamente, Sahagún menciona que Nanahuatl hacía su autosacrificio a la media noche de los cuatro días que duró su penitencia.⁴³⁰ El *tlatoani*, durante sus cuatro días de estancia en el *Tlacatecco*, ofrecía su sangre a Huitzilopochtli al medio día y a la media noche. Como ya se comentó, las fuentes derivadas de la

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 433; *Leyenda de los soles*, p. 122.

⁴²⁶ *Historia general*, libro VII, cap. II, p. 432.

⁴²⁷ Alfonso Caso Andrade, *El teocalli de la Guerra Sagrada*, pp. 51-52.

⁴²⁸ La figura formada por la línea ondulante que hace cuatro ángulos que está colocada arriba del arco que representa la bola de zacate. El humo está representado por las volutas en forma de lengua bífida.

⁴²⁹ *Op. cit.*, p. 53.

⁴³⁰ *Historia general*, libro VII, cap. II, p. 432.

Crónica X mencionan que el *tlatoani* era llevado al “bracero divino” que se encontraba en la cima del Templo Mayor, y que ahí ofrecía su sangre al fuego.

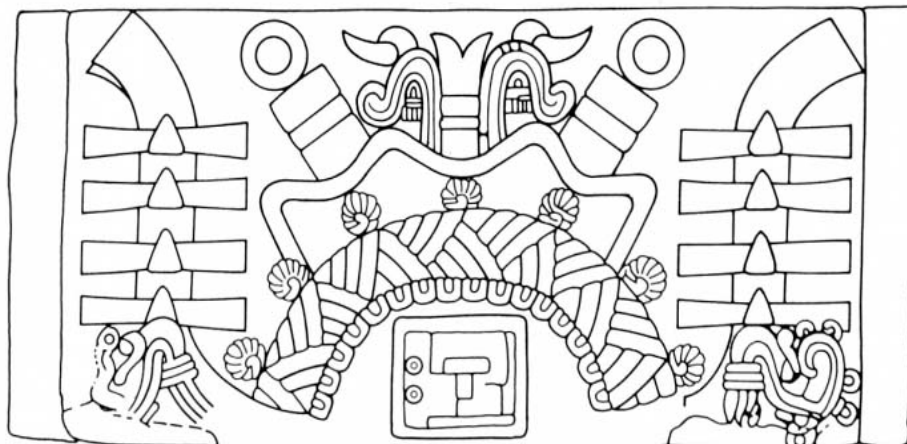


Figura 21. Representación del *zacatapayolli* en el Teocalli de la Guerra Gagrada, el cual fue representado con fuego que despidе humo.

Posiblemente el bracero del templo representaba el *teotexcalli* al que se lanzó Nānahuatl para transformarse en el Sol, al cual se arrojó precisamente a la media noche.⁴³¹ Siguiendo estos pasajes se puede inferir que el rito en el Templo Mayor pudo haber iniciado también a esa hora. En el *Códice Magliabechiano* (figura 11), arriba de la representación del candidato a *tlatoani*, se representó lo que podría ser un ojo estelar,⁴³² que como se sabe, representa a la noche. Si esta imagen significa lo nocturno, entonces la escena del códice podría significar que el rito pudo haber iniciado a la media noche, acción que seguía el modelo de la creación del Sol en Teotihuacan.

⁴³¹ *Loc. cit.*

⁴³² Patrick Johansson, comunicación personal, marzo de 2016. Para Ferdinand Anders y Maarten Jansen, se trata de un espejo rojo que alude a la metáfora de que el gobernante es un espejo y un modelo para su pueblo, *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*, p. 206.

Basado en lo anterior, sugiero que el periodo de estancia de los gobernantes en el *Tlacatecco*, rememoraba y dramatizaba el nacimiento del astro en esa ciudad sagrada, pues como se aprecia, llevaban el mismo atuendo y objetos rituales que los dioses del *Teocalli*, repetían sus mismas acciones y su rito comenzaba a la media noche; además, permanecían en ese recinto cuatro días, los mismos que tardó el Sol en iniciar su movimiento.

Entonces, ¿representaba esta segunda fase la muerte y deificación de Huitzilopochtli o el nacimiento del Sol en Teotihuacan? Pienso que ambos acontecimientos. Como comenté, esta fase estaba vinculada con la primera porque era en ésta donde iniciaba el proceso de transformación del gobernante en el *ixiptla* de Huitzilopochtli. El *Teoacalli de la Guerra Sagrada* representa al dios patrono mexica como el Sol mismo, por tanto, se puede proponer que en estas primeras fases el gobernante era equiparado con su dios protector bajo su manifestación solar.

Las dos primeras fases del rito representaban la muerte y deificación de Huitzilopochtli durante la migración, pero a este relato se añadieron elementos de la historia sagrada del nacimiento del astro en Teotihuacan, lo cual fue necesario para dotar a Huitzilopochtli de elementos ígneos como luz y calor, que en un principio no tenía, pues según Cristóbal del Castillo,⁴³³ Tetzauhtéotl era en Aztlan una deidad acuática, pues en ese sitio los mexicas se dedicaban a la pesca y a otras actividades en el agua. Esto permite suponer, como ya se había notado,⁴³⁴

⁴³³ *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, cap. 2, pp. 115-117.

⁴³⁴ Alfredo López Austin, "Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico tardío", pp. 51-52.

que el dios patrono mexica no tenía en un principio características solares ni guerreras, sino que le fueron dadas al crecer el poderío de Tenochtitlan. Pero no sólo se le dotó de esas atribuciones, recuérdese que en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y en la *Leyenda de los soles* es un dios creador como Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.

Tendríamos entonces, dos historias que posiblemente fueron fusionadas y representadas en las dos primeras fases del rito para explicar el nacimiento de Huitzilopochtli como dios solar, representación llevada a cabo por su *ixiptla*. Si los *tlatoque* mexicas incorporaron a su panteón dioses de otros grupos, es posible que incluyeran en su pasado historias de otras tradiciones que pudieran serles útiles para fines políticos, pues como es sabido, la llegada al poder de un nuevo grupo étnico, o de una facción rival que desplazaba a otra en el gobierno de su ciudad, provocaba el inicio de una nueva historia o la readaptación de la antigua a la nueva realidad.⁴³⁵

En el caso que nos concierne, los mexicas pudieron haber readaptado la historia de la muerte y deificación de su deidad al haber agregado elementos del nacimiento del Sol en Teotihuacan. Recuérdese también que al nacer, Huitzilopochtli venció a su hermana la Luna y a las estrellas, representantes del ámbito nocturno. Otro elemento de la historia de la creación del Sol presente en el rito es el del bracerero divino o *teoxcalli*, que como se mencionó, se encontraba en el Templo Mayor. Ambos, el *tlatoani* y Nanahuatl, ofrecieron su sangre al fuego y con dicha acción realizada por el gobernante, se representaba el inicio de la

⁴³⁵ María Castañeda de la Paz, *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco*, p. 23.

creación del Sol con el autosacrificio frente al fuego a la media noche. Xiuhtecuhtli fue otro dios que estuvo presente en Teotihuacan y fue quien ordenó a Nanahuatl convertirse en el astro.⁴³⁶ Como en el caso de Nanahuatl, el dios también transformaba a los *tlatoque* durante su rito.

Ahora bien, si el gobernante moría simbólicamente en esta fase cuando era cubierto con el *xicolli* decorado con huesos. Su descenso del Templo Mayor rumbo al *Tlacatecco* pudo haber representado su bajada al Mictlan, sitio en el que debía permanecer el mismo tiempo que su dios y que Nanahuatl. Durante su estancia en ese lugar, el gobernante seguía el ejemplo del numen al ayunar y extraer sangre de su cuerpo. Terminados los cuatro días, salía del *Tlacatecco* para ser llevado a su *Tecpan*, donde se le investía con las insignias del poder. Esta acción pudo representar su salida del Mictlan, ya transformado en el *ixiptla* de Huitzilopochtli bajo su aspecto solar.

Tal es, en mi opinión, el significado de las dos primeras fases del rito: convertir al nuevo gobernante en imagen de su dios patrono bajo su aspecto solar. Ambas fases narraban alternadamente dos acontecimientos importantes del pasado mexica: la muerte y deificación de su guía durante la migración y el nacimiento del Sol en Teotihuacan. Para convertirse en representante del dios, el *tlatoani* debía morir y permanecer cuatro días bajo tierra en el Mictlan, lugar representado por el *Tlacatecco*. Durante ese tiempo debía seguir el ejemplo de los dioses ayunando y ofreciendo su sangre. Como en la historia del nacimiento del Sol, iniciaba su rito a la media noche frente a un brasero que representaba la

⁴³⁶ *Leyenda de los soles*, p. 121.

hoguera divina que fue encendida en Teotihuacan cuatro días y al que se lanzó Nahuatl para convertirse en el astro.

Sin embargo, el estado penitencial de los *tlatoque* no terminaba cuando salían del *Tlacatecco*, pues visitaban otros sitios donde sacrificaban codornices y ofrecían su sangre a dioses vinculados con el Sol, la tierra y la guerra, cuando visitaban un monumento y dos templos consagrados a ellos. Como se mencionó en el apartado de las fuentes, sólo los documentos derivados de la *Crónica X* mencionan la visita de los *tlatoque* al *Cuauhxicalli*, al templo de la diosa Cihuacóatl y al del dios Xipe Tótec.

En la visita al *Cuauhxicalli*, al Tlilancalco y al Yopico vemos expresado el mensaje del Teocalli de la guerra sagrada: el culto al Sol y a la tierra por medio de la guerra. Los *tlatoque* debieron visitar esos sitios con la finalidad de pedir al Sol y a la tierra que prolongaran la vida en el mundo, pues sin el calor, la luz y los mantenimientos de la tierra el mundo se terminaría. Para comunicarse con las deidades, los gobernantes les ofrendaban su sangre para refrendar su compromiso de alimentarlas.

El primer lugar que visitaban los *tlatoque* era una escultura conocida como *Cuauhxicalli*, la cual representaba al Sol.⁴³⁷ Los gobernantes visitaban este monumento para reiterar su compromiso de alimentar al astro, pues una vez frente al monumento, le ofrecía su sangre. Posiblemente con esta acción, los gobernantes seguían el ejemplo de los dioses en Teotihuacan, quienes le dieron su sangre al astro para que iniciara su movimiento.

⁴³⁷ Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España*, t. II, cap. XXXIX, p. 301.

El segundo lugar que visitaban los *tlatoque* era el Tlilancalco, templo de la diosa Cihuacóatl, un posible desdoblamiento de Tlaltecútl, deidad de la tierra y representada en el Teocalli de la guerra sagrada (figura 22). La visita de los *tlatoque* a su templo y su representación en el monolito expresan la idea de que necesitaba el mismo alimento que el Sol, pues durante su visita al Tlilancalco, los *tlatoque* ofrecían su sangre a la diosa.

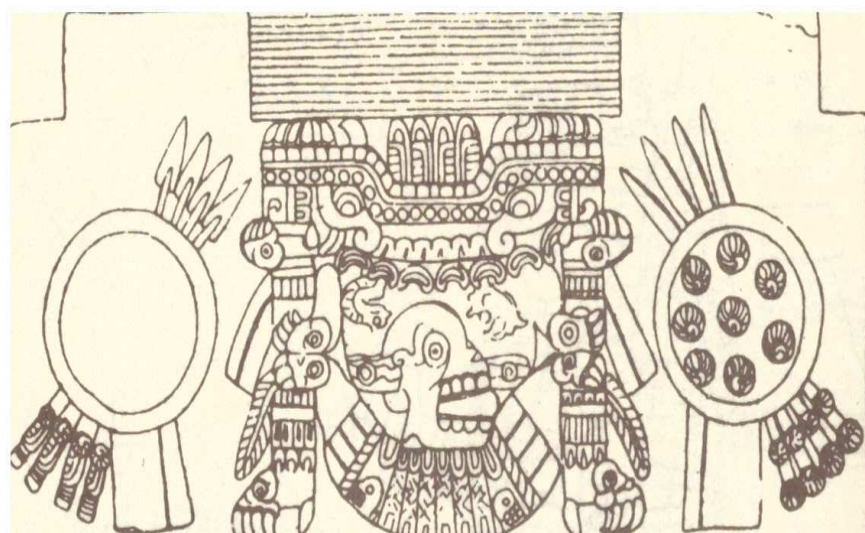


Figura 22. Representación de Tlaltecútl en la parte de arriba el Teocalli de la Guerra Sagrada, similar a la descripción que hace de la deidad la *Historia de México (Histoire du Mexique)*.

Antes de ofrecer una interpretación de esta acción en el templo de la deidad, conviene explicar brevemente quién era y cuáles eran sus atribuciones. De acuerdo con Durán, era la patrona de Xochimilco y al describir su estatua dice que “[...] era de piedra, tenía una boca muy grande abierta y los dientes regañados; tenía en la cabeza una cabellera grande y larga”.⁴³⁸ La diosa también

⁴³⁸ *Historia de la indias*, t. I, cap. XIII, p. 125.

recibía culto en Tenochtitlan y Tetzaco. Sahagún menciona que voceaba y bramaba de noche y que otro de sus nombres era Tonantzin.⁴³⁹

El llanto y los quejidos de la diosa hacen recordar el episodio de la historia sagrada mexicana en el que se creó la tierra; en el cual se dice que los dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecútl, quien estaba llena de ojos y bocas con las que mordía como bestia salvaje. Con el cuerpo de la diosa ambos dioses crearon la tierra, los árboles, las cuevas, los valles, las montañas, los lagos, ríos y demás elementos del entorno natural. Otras diosas bajaron del cielo para consolarla y ordenaron que de ella saliese todo fruto necesario para la vida en la tierra; finalmente: “Esta diosa lloraba algunas veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres”.⁴⁴⁰ La escultura de Tlaltecútl exhibida en el museo del Templo Mayor coincide con la descripción de la diosa dada por la *Historia de México (Histoire du Mexique)*. A su vez, la escultura es muy similar a la descripción dada por Durán de la efigie de Cihacóatl.

Posiblemente, el pasaje de Sahagún sobre los lamentos de la diosa se refiere a su necesidad de alimentarse con sangre humana. Si fue así, los *tlatoque* no sólo debían alimentar al Sol, ya que la tierra tenía la misma necesidad de alimento. Si no se le daba lo que pedía no daría el sustento necesario para prolongar la vida de las personas sobre la tierra. Esto lo constata el discurso del sacerdote dado al *tlatoani* en la cima del Templo Mayor, en el que se le dijo: “[...]”

⁴³⁹ *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro I, cap. VI, pp. 32-33.

⁴⁴⁰ *Historia de México (Histoire du Mexique)*, p. 108.

habéis de velar mucho en hacer andar al sol e a la tierra, [...] habéis de trabajar como no falte sacrificio de sangre y comida al dios sol, porque tenga por bien de hacer bien su curso e alumbrarnos, e a la diosa tierra también, porque nos de mantenimientos [...]”⁴⁴¹

Posiblemente al visitar el templo de la diosa Cihuacóatl y el *Cuauhxicalli* con la imagen del Sol, el *tlatoani* establecía su compromiso de alimentar a ambos dioses con sangre humana; motivo por el que ofrecía en primera instancia la suya, para recordar la obligación que tenía de encabezar un culto adecuado a ambas deidades, de las cuales dependía la continuidad de la vida, tal como lo mencionó el sacerdote. Es interesante señalar que ambos, al momento de ser creados, exigieron corazones humanos, uno para iniciar su movimiento y la otra para dar los alimentos necesarios para la vida.⁴⁴² En el culto a estas deidades se encuentra el principio dual de los elementos opuestos y complementarios, pues luego de visitar la imagen del Sol, Tízoc se dirigió a un sitio dedicado a la tierra, que representaba lo contrario de las concepciones masculinas: la madre, la mujer, el frío, la obscuridad, el inframundo, el agua, la noche y la muerte.⁴⁴³

Como se mencionó anteriormente, los *tlatoque* eran identificados con Xiuhtecuhtli; pero en el caso de Cihuacóatl no pienso que hayan sido considerados representantes de esa deidad, porque no se menciona que usaran alguno de sus atavíos. Tízoc visitó su templo,⁴⁴⁴ pero no para ser concebido como

⁴⁴¹ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, p. 336.

⁴⁴² Michel Graulich, “La royauté sacrée chez les aztèques de Mexico”, p. 211.

⁴⁴³ Alfredo López Austin y Luis Millones Santagaeda, *Dioses del norte, dioses del sur*, p. 36.

⁴⁴⁴ Con este gobernante es la primera vez que se menciona la visita a este recinto, y también al *Cuauhxicalli*. Pero no debe descartarse que los gobernantes anteriores hayan realizado esta visita, porque el culto a la

representante de la diosa, sino para alimentarla con su sangre, pues al haber accedido al cargo tendría que hacerlo de ahí en adelante. Otro argumento que puede corroborar que el *tlatoani* no era visto como la deidad, es que ya existía un funcionario con ese cargo, precisamente el Cihuacóatl, el segundo al mando en la jerarquía política mexicana. Un dato muy interesante proporcionado por Durán dice que la diosa era considerada como la hermana de Huitzilopochtli y refiere que su templo era contiguo al de su hermano y lo trataban con la misma reverencia que al dios.⁴⁴⁵ Posiblemente el Cihuacóatl era concebido como la hermana de Huitzilopochtli, encarnado por el *tlatoani* que se convirtió en representante del dios en la primera fase del rito. Como es sabido, este funcionario apoyaba al gobernante en las tareas del gobierno, una de las cuales era la guerra, pues en ausencia del *tlatoani* era quien comandaba el ejército; curiosamente la diosa es representada como guerrera (figura 23).

Si el *tlatoani* representaba las concepciones masculinas del cosmos, posiblemente el Cihuacóatl representaba las concepciones femeninas opuestas pero complementarias, es decir la Luna, el frío, la serpiente, la tierra, la oscuridad, la noche y la muerte.⁴⁴⁶ Esto ha llevado a pensar que en Tenochtitlan no existía un poder único, sino más bien un mando bicéfalo constituido por fuerzas complementarias, siguiendo el principio dual cósmico de los opuestos

deidad, junto con el de Xipe, parece haber sido muy temprano entre los mexicas y tenían suma importancia por estar asociados con la tierra y con la guerra.

⁴⁴⁵ *Historia de las indias de Nueva España*, t. I, cap. XIII, p. 131.

⁴⁴⁶ Patrick Johansson, "Tlahtoani y Cihuacóatl: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexicana", pp. 54-55.

complementarios. De ser así, se tendría un gobierno similar al que existió en Cholula, cuyos gobernantes representaban el cielo y la tierra.⁴⁴⁷



Figura 23. Cihuacoatl portando un escudo. *Primeros memoriales*, f. 264r.

Después de visitar el Tlilancalco, el gobernante se dirigía al templo de Xipe Tótec llamado Yopico. Su visita a este templo puede explicarse bajo esta interpretación. Era un dios vinculado con la guerra y la agricultura, pues en su culto se reunían esas dos actividades generadoras de vida.⁴⁴⁸ La guerra creaba vida porque los cautivos ahí tomados eran sacrificados al Sol. Al consumir el astro sus corazones se revitalizaba y podía seguir su camino para alumbrar al mundo. La tierra también tenía necesidad de la misma comida y al igual que el Sol, al recibir la sangre seguía brindando el alimento necesario para las personas. No es

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁴⁸ Carlos Javier González González, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, p. 404.

casualidad que Tízoc visitara un monumento dedicado al Sol, un templo de la tierra y otro dedicado a la guerra y a la agricultura. *El Códice Vaticano A* (o *Códice Ríos*)⁴⁴⁹ dice que con ese dios iniciaron las guerras y que en las fiestas que le hacían se vestían con las pieles de los guerreros apresados en las batallas. A través de éstas, se producía la regeneración del maíz en la veintena dedicada a esa deidad: *Tlacaxipehualiztli*.⁴⁵⁰

La visita del *tlatoani* al *Yopico* está relacionada con el discurso que el sacerdote le dirigió en la cima del Templo Mayor, en el cual resaltó sus futuras obligaciones: “Sois el que los habéis de regir y dar orden en las cosas de la guerra [...] habéis de trabajar como no falte sacrificio de sangre y comida al dios sol [...] e a la diosa tierra también [...]”.⁴⁵¹ Visitó tres lugares relacionados con sus futuras obligaciones, es decir el culto al Sol, a la tierra y su obligación de hacer guerras para alimentar a ambos. Tal vez al visitar el *Yopico*, el *tlatoani* reactualizaba el principio de la guerra sagrada,⁴⁵² cuyo origen se remontaba a Xipe Tótec según el ya citado *Códice Vaticano A*.

Carlos Javier González González⁴⁵³ notó que el dios se fundió con varios *tlatoque* cuando estos emprendían guerras de conquista, pues se les ve en algunos códices usando sus atavíos. El problema es que no se mencionan para todos los gobernantes. En resumen, el objetivo de esta parte del rito pudo haber sido el de reforzar el vínculo de los *tlatoque* con el Sol y la tierra, pues al momento

⁴⁴⁹ Folio 8r.

⁴⁵⁰ Carlos Javier González, *Xipe Tótec*, pp. 241-315.

⁴⁵¹ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, p. 336.

⁴⁵² Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 398.

⁴⁵³ *Xipe Tótec*, p. 317.

de asumir el poder, adquirirían la responsabilidad de alimentarlos para prolongar la vida en el mundo. La forma de rendirles culto era a través de la guerra sagrada, motivo por el que se visitaba el templo de Xipe, deidad que era considerada una de las iniciadoras de la guerra sagrada para alimentar al Sol y a la tierra.

Tras haber concluido su penitencia en esos lugares, los gobernantes volvían al *Tecpan*, lugar donde iniciaban la siguiente etapa del rito al intercambiar una serie de pláticas con el grupo dirigente, las cuales involucraban a más dioses, quienes estaban relacionados con el poder.

Tetzcoco

Como su homólogo tenochca, el *tlatoani* de esta ciudad descendía del templo de su dios patrono para ser conducido a un recinto especial donde realizaría su penitencia. En este caso sólo se le da un nombre a dicho recinto: *Tlacatecco*, el cual, Juan Bautista Pomar ubica junto al Templo de Tezcatlipoca:

[...] allí estaba cuatro días ayunando, sin comer más de una vez al día [...] Bebía agua simple. No había de llegar a mujer, ni hacer cosa que pareciese deshonesta. Gastaba el tiempo en meditar y considerar el estado nuevo que le encargaban [...] y el cuidado que había de tener el gobierno de él. Todas las mañanas de estos cuatro días había de incensar al ídolo [...] y lo mismo a las tardes cuando ya se ponía el sol. Pasados los cuatro días era por ceremonia bañado con agua simple y fría.⁴⁵⁴

La pregunta a plantear y responder sobre esta fase sería: ¿qué representaba esta parte del rito para los gobernantes de Tetzcoco? La estancia del *tlatoani* en ese lugar pudo haber representado también su muerte simbólica,

⁴⁵⁴ *Relación de Tetzcoco*, pp. 33-34.

como parte de su proceso de transformación en gobernante, pero además, para convertirlo en el *ixiptla* de Tezcatlipoca.

Al mencionar el *Tlacatecco*, Juan Bautista Pomar⁴⁵⁵ dice que en ese lugar se conservaba el bulto del dios, el cual contenía un espejo y que la manta que lo envolvía estaba pintada con osamentas humanas. Como se sabe, una de las funciones de los bultos sagrados era la de establecer comunicación con las divinidades.⁴⁵⁶ Al permanecer en un sitio donde se conservaba el bulto sagrado, el *tlatoani* podía entablar comunicación con su dios patrono, pero aparte de ese objetivo, pudo haber otro: que el gobernante absorbiera la energía del numen, pues uno de los medios para obtener la fuerza de un dios era ponerse en contacto con sus atavíos o con sus reliquias.⁴⁵⁷

Posiblemente, ese era uno de los objetivos de la estancia del *tlatoani* en el recinto, que estuviera en contacto con la deidad y que se llenara con la energía divina a través del bulto sagrado del dios, pues este contenía su reliquia. Además, mediante el contacto con el *tlaquimilolli* se reforzaba el vínculo entre el dios y el gobernante. Guilhem Olivier, tras haber analizado los ritos, concluye que la estancia de los gobernantes en el *Tlacatecco* representaba el periodo de ocultamiento de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. El primero, cuando descendió al *Mictlan* durante la migración (acontecimiento ya comentado) y el segundo, cuando desapareció en el Popocatepetl.⁴⁵⁸ Si esta idea se acepta, entonces los

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁵⁶ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 145.

⁴⁵⁷ Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 125.

⁴⁵⁸ *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, pp. 153-154. La desaparición del dios es narrada por Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, t. I, cap. CXXII, p. 644.

gobernantes de Tetzcocho también estarían representando la muerte de su dios tutelar.

Cuando Juan Bautista Pomar describe el ingreso del gobernante al recinto, no menciona que le colocaran el *xicolli* decorado con osamentas, como en el caso mexica. Fernando Alvarado Tezozomoc tampoco hace mención de dicho atuendo para el caso tetzcocano, lo mismo que Sahagún y Motolinía. Esto dificulta establecer si los *tlatoque* repetían la muerte de Tezcatlipoca, pero hay dos posibles respuestas a este problema. La primera es que los gobernantes no usaran el *xicolli*, siendo ese el motivo por el que las fuentes no lo mencionen. La segunda, y por la cual me inclino, es que si debió ser usado aunque no se comente.

Motolinía por ejemplo, al tratar sobre el rito, menciona que “[...] en diversas provincias tenían distintas y diversidad de ceremonias, y diferían unas de otras, pero diciendo las solemnidades y leyes de México y Tezcucoc, se dicen las más principales y más comunes de la Nueva España”.⁴⁵⁹ La idea de Tenochtitlan y Tetzcocho como modelos a seguir por otras ciudades es corroborada por fray Diego Durán.⁴⁶⁰ Si Motolinía pensaba que el rito era el mismo en ambas ciudades, ese pudo ser el motivo por el que sólo se limitó a describir el rito efectuado en Tenochtitlan, pues debió considerar innecesario repetir el de Tetzcocho si los veía iguales. Entonces, se puede conjeturar que la manera de realizar el rito en otras ciudades de la cuenca, era siguiendo el realizado en esas dos urbes. De acuerdo

⁴⁵⁹ *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, p. 355.

⁴⁶⁰ *Historia de las indias de Nueva España*, t. I, cap. V, p. 47.

con estos supuestos, considero que los gobernantes de Tetzcocho sí pudieron haber usado el *xicolli* con osamentas.

A pesar de que no se menciona dicho atuendo, Juan Bautista Pomar explica que la reliquia de Tezcatlipoca estaba envuelta con una manta decorada con huesos. Curiosamente, fray Bartolomé de las Casas dice que el dios les dio a los tetzcocanos su fémur. La historia es parecida a la de Huitzilopochtli durante la migración de los mexicas, pues como se recordará también conservaron sus huesos. Los restos óseos de ambas deidades fueron conservados, la diferencia es que el dios patrono mexica fue enterrado y el de Tetzcocho se introdujo en un volcán. A este respecto Guilhem Olivier sugiere que la estancia de los gobernantes mexicas en el *Tlacatecco* manifestaba su paso al interior de la tierra antes de su renacimiento como *tlatoque*.⁴⁶¹

En el caso de Tetzcocho, ¿se puede concebir que el *tlatoani* moría como su deidad titular? En mi opinión (y de acuerdo con Olivier) sí, porque se encontraba al lado del bulto del dios envuelto con una manta decorada con huesos. El *Tlacatecco* pudo haber estado asociado con el Mictlan por encontrarse ahí la reliquia de la divinidad. En opinión de Jacques Soustelle,⁴⁶² el dios también estaba asociado con la noche, el jaguar, la oscuridad, la muerte y el color negro. De esas ideas asociadas con el numen cabe resaltar la del color negro.

⁴⁶¹ *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, pp. 153-154.

⁴⁶² *El universo de los aztecas*, pp. 163-167.

Fernando Alvarado Tezozomoc,⁴⁶³ al describir el rito del sucesor de Nezahualpilli, menciona que fue untado de negro. Sobre el significado de esta acción, Guilhem Olivier propone que dicha labor pudo representar el estado penitente del futuro *tlatoani*, o bien, pudo haber tenido la función de asimilarlo con alguna divinidad.⁴⁶⁴ El especialista, al analizar la acción de ennegrecer el cuerpo, concluye que se hacía con el objetivo de reducir la distancia entre hombres y dioses, pues con dicha acción se establecía contacto con las divinidades.⁴⁶⁵

Por su parte, Rosario Nava Román,⁴⁶⁶ tras analizar la pintura negra en el cuerpo de gobernantes y dioses, opina que la acción de pintar a los señores con ese color, estaba asociada al sacerdocio (al estado penitente) y a la comunicación con los númenes, pues al teñir su cuerpo de negro recibían la energía de las deidades.

Los gobernantes se pintaban el cuerpo del color de Tezcatlipoca, el dios principal de la ciudad. La hipótesis de Olivier es sugerente, la cual podría reforzarse con la presencia del bulto sagrado en el *Tlacatecco*, pues como ya se comentó, tenía dos funciones: a través de ellos, los hombres podían establecer contacto con sus dioses y adquirir parte de su energía sagrada.

Ahora bien, no sólo Tezcatlipoca era negro, pues dicho color también era característico de Quetzalcóatl, generalmente como dios del viento y sacerdote.⁴⁶⁷ Otro nombre de estos dioses era Yohualli Ehécatl. El apelativo se refiere a la

⁴⁶³ *Crónica mexicana*, cap. CIII, p. 443.

⁴⁶⁴ *Tezcatlipoca*, p. 332.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 335.

⁴⁶⁶ *El color negro en la piel y su poder político-religioso en el mundo mesoamericano: del altiplano Central a la Mixteca*, pp. 111-113.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, pp. 50-52.

omnipresencia e invisibilidad de Tezcatlipoca, pero al ser un nombre de Quetzalcóatl también, esas mismas características se aplican a este dios. Curiosamente, Yohualli Ehecatl también se representaba de color negro. Es posible que al ser cubierto con ese color, el *tlatoani* tetzcoano, como su homólogo mexica, fuera asimilado también con Quetzalcóatl y Yohualli Ehecatl, no sólo con Tezcatlipoca. Si esto ocurría así, estos tres dioses también habrían sido concebidos en Tetzcoco como los otorgadores del poder, siendo esta una analogía muy destacada con los mexicas.

La estancia del gobernante en ese recinto tenía como objetivo convertir al *tlatoani* en el *ixiptla* de Tezcatlipoca, meta que se lograba al recluirlo en el templo del dios, teñirlo con su color característico y ponerlo en contacto con su reliquia para que pudiera comunicarse con él y obtener parte de su poder. Sin embargo, el color negro en el cuerpo del gobernante también permite proponer una identificación con Quetzalcóatl y Yohualli Ehecatl, dioses de los que también procedía el poder. Como se dijo, aunque no se menciona que el *tlatoani* llevara el *xicolli* al momento de su ingreso al *Tlacatecco*, se puede inferir que si lo usaba. A este respecto, fray Diego Durán menciona que la estatua del dios en Tenochtitlan estaba vestida “con una manta colorada, toda labrada de calaveras y huesos cruzados” (figura 24).⁴⁶⁸ Esta descripción, en mi opinión, puede aplicarse también a Tetzcoco, pues recuérdese que los nahuas tenían concepciones similares sobre los dioses. Si esa capa descrita por Durán era un atavío distintivo del dios, se puede suponer que el *tlatoani* la usara durante su estancia en el *Tlacatecco*, pues

⁴⁶⁸ *Historia de las indias de Nueva España*, t. I, cap. V, p. 47.

de esa manera se reforzaría su asimilación con el dios. Si se piensa que los dioses no sólo habitaban en sus reliquias, sino también en sus atavíos, esta idea puede cobrar fuerza. Por otro lado, suponiendo que los *tlatoque* no usaran esa capa, de todas formas se aprecia un ritual que tenía como objetivo asimilar al gobernante con su dios patrono.

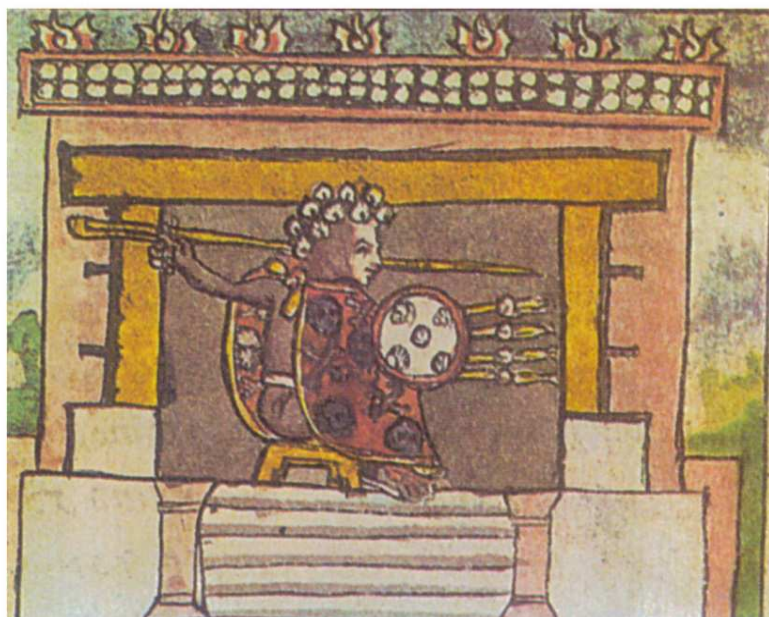


Figura 24. Tezcatlipoca usando una capa roja decorada con huesos humanos. Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, tomo I, lámina 9.

Resta intentar dilucidar por qué los gobernantes pasaban cuatro días en el *Tlacatecco*. Nuevamente se tiene un número de connotaciones sagradas, pues es el mismo periodo que los dioses hicieron penitencia para que el Sol pudiera nacer y fue el tiempo que tardó en moverse. En la historia sagrada de la creación del astro se puede apreciar la concepción nahua de la creación de la vida a través de la muerte. El *tlatoani* tetzcocano, como su homólogo mexica, estaba repitiendo las acciones de los dioses en Teotihuacan; así como Nanahuatl y Tecuciztecatl se

convirtieron en el Sol y la Luna, el gobernante también cambiaría de condición, pues durante su estancia en un lugar sagrado donde habitaba su dios principal, se llenaría con su fuerza, lo cual lo convertiría en representante de la deidad.

Las historias sagradas de los nahuas, muestran que el número cuatro era el periodo que tardaban en desarrollarse los cambios de condición o para generarse la vida, la muerte, o para que terminaran condiciones adversas.⁴⁶⁹ Era un periodo sagrado que tenía que repetirse y durante el cual, debían seguirse los preceptos de los dioses, pues sólo al haber cumplido íntegro este lapso de tiempo como los númenes, podrían convertirse en sus representantes.

A diferencia de los mexicas, no parece que en Tetzaco se asimilara al *tlatoani* con el Sol durante esta fase, pues como se vio, era identificado con Tezcatlipoca. Sin embargo, no debe descartarse la posibilidad, pues como se comentó, estos gobernantes también usaban atavíos de turquesa, los cuales eran de Xiuhtecuhtli, deidad ígnea vinculada con el astro rey. Tampoco se debe descartar que se identificaran con Venus, pues los gobernantes procuraban asimilarse con dioses guerreros, llevando sus atavíos y armas para mostrar su agresividad al igual que ellos.

⁴⁶⁹ Además de la creación del Sol, se pueden mencionar los cuatro soles que precedieron al quinto, otro ejemplo es la decadencia de Tula, cuya sequía de sus campos duró cuatro años; Quetzalcóatl, antes de convertirse en Venus, duró cuatro días en el Mictlan.

Cuauhtitlan y Chalco

En el caso de los *tlatoque* de estas dos ciudades, es posible que realizaran las mismas actividades penitenciales que los señores antes comentados, pues los *Anales de Cuauhtitlan* y las Relaciones de Chimalpain sí confirman que se sometían al ayuno y penitencia durante cuatro días, pero no profundizaron en dichas actividades.

En lo referente a Cuauhtitlan, se dice que Itzpapálotl ordenó al primer *tlatoani* de la ciudad ayunar cuatro días.⁴⁷⁰ Lo que no es posible saber es dónde realizaban su ayuno y penitencia estos señores, ya que la fuente no es específica a este respecto. Posiblemente en el *Tecpan* o en el templo de la diosa. La misma fuente también sugiere que existía un bulto sagrado con reliquias de la deidad, pues al mencionar el conflicto entre Mixcóatl y los cuatrocientos mimixcoas contra ella, se dice que ésta fue flechada, quemada y que con sus cenizas se hizo un envoltorio.⁴⁷¹

El hecho de que los gobernantes de esta ciudad permanecieran cuatro días ayunando, sugiere que también se sometían al autosacrificio para ofrendar su sangre a la deidad, y posiblemente eran hechas también frente a su bulto sagrado (si es que existió). No es posible asegurar que siguieran el modelo de la creación del Sol, pero la posibilidad queda abierta si se considera que era el principal destinatario de los sacrificios humanos. Otra cosa que tampoco se puede afirmar es que estuvieran pintados de negro, pero el hecho de que realizaran actividades

⁴⁷⁰ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 6.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 3.

sacerdotales como mexicas y tetzcoanos permite intuir que el uso de pintura corporal negra también formaba parte de su estado penitencial.

En el caso de Chalco, al hablar de la conquista de la región por los mexicas, Chimalpain menciona que éstos establecieron gobernantes militares en las ciudades que habían conquistado, y que a partir de ese momento no ejercía el poder nadie de “sangre real”. Menciona que Tízoc hizo buscar posteriormente a los *pipiltin* que les correspondía el mando en esos sitios y los instaló en el gobierno.⁴⁷² Luego ocurrió lo siguiente: “Y una vez que fueron instalados estos tlahtoque en Chalco, pasaron cuatro días en México, hicieron ayuno de tetecuhtin; en seguida partieron dejando al tlahtohuani Tizocicatzin [...]”.⁴⁷³

Otro dato importante en algunas de las relaciones, son los referentes a los bultos sagrados,⁴⁷⁴ pues muestran su posible existencia en Chalco, sin embargo, lo que no se especifica es si eran usados por los gobernantes durante su rito de ascenso al poder como en el caso de Tenochtitlan y Tetzco. Un dato que podría reforzar la existencia de estos bultos en esta región es el referente al origen de sus pobladores, quienes también provenían de Chicomoztoc. Al salir de ese lugar, cada grupo contaba con un guía que se comunicaba con una deidad que los iba dirigiendo hacia su tierra prometida. Tal fue el caso de Ecatzin, el guía de los totolimpanecas, quienes dejaron Chicomoztoc por órdenes de un dios llamado Totollin.⁴⁷⁵ Aunque no se mencionan los bultos, si está presente la comunicación

⁴⁷² *Séptima relación*, pp. 159-163. Las ciudades fueron Tenanco Tepopollan, Tepetlixpan Chimalhuacan, Acxotlan Cihuateopan.

⁴⁷³ *Ibid.*, p.163.

⁴⁷⁴ *Séptima relación*, p. 47; *Quinta relación*, pp. 135-137.

⁴⁷⁵ Chimalpain, *Cuarta relación*, p. 73.

del guía con la deidad, lo que sugiere que debían tener alguna reliquia del dios para comunicarse con él. Si estos bultos existieron en Chalco, Chimalpain no menciona donde se conservaban, pero debió ser en los templos dedicados a esos dioses. Otro aspecto que no se puede asegurar es que los gobernantes chalcos estuvieran en contacto con dichos bultos durante su ayuno y penitencia como en los casos de Tenochtitlan y Tetzaco. A pesar de estas dificultades por la carencia de información, se puede conjeturar que debieron existir similitudes entre los ritos de los gobernantes chalcos.

Chimalpain menciona que una vez concluido el ayuno, los nuevos gobernantes volvían a sus ciudades de origen. Al haber hecho su ayuno y penitencia en Tenochtitlan, es posible que también lo hicieran en el *Tlacatecco* o *Tlacochealco*. No se puede asegurar que fueran pintados de negro, pero al haberse sometido a actividades sacerdotales queda abierta la posibilidad de que así ocurriera.

Tlaxcala

Cuando el *tecuhtli* descendía del templo de Camaxtli se dirigía a un aposento donde haría su ayuno y penitencia, pero durante su camino a dicho lugar, las personas presentes lo increpaban con palabras ofensivas e incluso lo agredían físicamente para probar su paciencia. También lo despojaban de la ropa que llevaba puesta hasta dejarlo utilizando sólo su *maxlatl*, único atuendo con el que

ingresaba a su lugar de reclusión.⁴⁷⁶ El templo al que ingresaba se llamaba “Tlamacazcacalco”,⁴⁷⁷ el cual debió ser un templo donde se preparaba a los sacerdotes tal como lo sugiere su nombre mismo, pues el *tecuhtli* llevaba a cabo actividades sacerdotales durante su estancia en este lugar, igual que los gobernantes de la cuenca. Así lo describe Motolinía:

[...] y luego a la noche le daban un brasero e incensario con su incienso [...] dábanle también tinta con que todo se paraba negro y poníanle delante púas de metl para se sacrificar y ofrecer sangre. Quedaban con él dos o tres hombres diestros en la guerra, que llaman yaotequihua, que también le ayudaban a hacer penitencia. Los cuatro días primeros ninguna cosa dormía de noche; de día asentado dormía un rato no más, todo el otro tiempo tenía delante de sí un despertador, y tenía en las manos unas púas de metl, que son como punzones, y en viendo que se iba a dormir, punzábanle ya por las piernas, ya por los brazos hasta le sacar sangre y decíanle: <<despierta, que has de velar y tener cuidado de tus [vasallos]; no tomas cargo para dormir sino para velar, y que huya el sueño de tus ojos, y mieres por tus criados>>.⁴⁷⁸

Como los gobernantes de la cuenca, se encontraba usando pintura corporal negra y durante su estancia en ese lugar, siempre, a la media noche y al medio día se extraía sangre para ofrecerla a Camaxtli y sólo era alimentado a la media noche. Nuevamente esta situación recuerda el nacimiento del Sol en Teotihuacan, pues los dioses Nanahuatl y Tecuciztecatl hicieron penitencia cuatro días y cuatro noches, y llamativamente, la media noche fue la hora elegida por los dioses para que se lanzaran al *teotexcalli* y pudieran convertirse en el Sol y en la Luna.⁴⁷⁹ Este mismo periodo era el que el *tecuhtli* pasaba en el *Tlamacazcacalco*, haciendo ayunos y autosacrificios, pero eso no significa que sus actos penitenciales

⁴⁷⁶ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 339.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 240. El significado puede ser “en la casa del ofrendador”, pues la palabra se compone de *tlamacazqui*, “ofrendador” y de *calco*, “en la casa”.

⁴⁷⁸ *Loc. cit.*

⁴⁷⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro VII, cap. II, p. 432.

terminaran al salir del recinto, pues de ahí se dirigía a otros sitios para continuar durante un año:

Acabados los cuatro días, demandaba licencia al gran sacerdote, e iba a acabar su ayuno a los templos de su parroquia [*sic*], que a su casa no iba, ya que fuese casado no tenía conversación ni con su mujer, ni con otra [...] Salían a la media noche a lugares que tenían por santos a ofrecer sacrificio; algunas veces al río o algunas fuentes, o encima de algunas sierras do honraban y llamaban a algunos demonios, y aquellos días y otros, también festivos [...] vuelto de su sacrificio, comía una vez a la media noche.⁴⁸⁰

El fraile franciscano compara ese recinto con una parroquia, es decir con la iglesia que tiene a su cargo la jurisdicción espiritual de un territorio determinado, lo que permite inferir que se refería a un templo localizado en el poblado del que provenía el *tecuhtli*. En todo el tiempo de su penitencia no iba a su casa y permanecía en ese templo local, donde continuaba su penitencia por un largo tiempo.

“La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, menciona que al concluir el ayuno de cuatro días, el cuerpo del *tecuhtli* era entiznado de negro, lo que sugiere que seguía usando la pintura, o que se la removía y se volvía a cubrir. Asimismo, confirma que al salir del *Tlamacazcacalco* su penitencia se extendía un año más. Sin embargo, la misma fuente da a entender que el *tecuhtli* solo duraba 35 días pintado de negro, no el año completo, pues dice que: “[...] los Papas le imponían otro nuevo ayuno de treinta días [...] i en estos treinta días, havia de encender nuevo fuego sacado de un palo de que lo

⁴⁸⁰ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 340-341.

sacan, i havia de tener cargo que de día i de noche en estos treinta días no había de cesar el fuego [...].”⁴⁸¹

Según el mismo documento, terminados los treinta días de haber cuidado el fuego por órdenes de los sacerdotes, debía esperar cinco días para removerse el tizne del cuerpo. Al cumplirse este plazo, era llevado “á la agua” donde se adoraba a “Chalchitlical” (Chalchiutlicue) “[...] que era una mujer i allí en la misma agua hacían sacrificio de las orejas i codornices: echavan en el agua las mejores esmeraldas [...] que tenían y plumajes, i mantas i copal, i todo aquello si era rio lo llevaba ó se hundia [...].”⁴⁸² Este lugar era posiblemente un río o un manantial, donde se removía el tizne negro del cuerpo del *tecuhtli*.

De los sitios mencionados por Motolinía en el pasaje citado unas líneas más arriba, donde el *tecuhtli* hacía su penitencia, llaman la atención las sierras, pues aunque no mencione los nombres, cabe la posibilidad que una de ellas fuera Matlalcueye (la Malinche) donde había un templo de la diosa.⁴⁸³ Esta deidad ha sido considerada como el equivalente de Chalchiutlicue en la cuenca de México⁴⁸⁴ por ser una deidad del agua entre los tlaxcaltecas, quien además, ostentaba el mismo nombre que la montaña. Posiblemente el autor de la orden, se refería a Matlalcueye. Si fue así, entonces el baño ritual del *tecuhtli* se daba en un río o manantial cercano a la montaña, o en la misma.

⁴⁸¹ “La orden que los indios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, pp. 136-137. Diego Muñoz Camargo confirma que el *tecuhtli* se encontraba entiznado de negro, pero extiende el periodo de ayuno de cuarenta a sesenta días, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, pp. 150-151.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 138.

⁴⁸³ Motolinía, *Memoriales*, primera parte, cap. 26, p. 76.

⁴⁸⁴ Henry B. Nicholson, “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, tabla 3; Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*, pp. 137-138.

No debe descartarse la posibilidad de que los *tetecuhtin* realizaran rituales como el autosacrificio en esa montaña sagrada, pues las diosas del agua y de la tierra tenían la misma necesidad de alimento de sangre. La montaña también era importante como sitio de culto a Camaxtli durante la fiesta principal del dios realizada cada cuatro años, pues en ese lugar también le ofrecían sangre no sólo los sacerdotes, también el resto de la población.⁴⁸⁵ Si se acepta que los *tetecuhtin* realizaban parte de su penitencia de un año en ese lugar para ofrendar su sangre a la diosa, entonces tendríamos entre los tlaxcaltecas la misma preocupación que tenían otros grupos nahuas como los mexicas sobre la tierra y el agua, es decir que estaban conscientes que debían ser alimentadas para que proporcionaran el alimento necesario para la subsistencia humana. En esta parte del rito sobresalían las actividades sacerdotales realizadas por los *tetecuhtin*, lo que permite suponer que entre sus funciones también estarían las de dirigir el culto a los dioses junto a los sacerdotes.

Ahora bien, el encendido del fuego nuevo y el acto de pintar de negro el cuerpo del *tecuhlli* durante su penitencia estaban estrechamente vinculados. El acto de encender el fuego durante un rito de acceso al poder marcaba el inicio de una nueva etapa en la historia de los pueblos y en la vida de sus gobernantes.⁴⁸⁶ Como se mencionó, el fuego era concebido como un elemento transformador porque implicaba el cambio de un estado a otro; de ahí la importancia de iniciar el rito frente al dios del fuego. La acción de pintar de negro el cuerpo tenía dos

⁴⁸⁵ Motolinía, *Memoriales*, primera parte, cap. 26, p. 76.

⁴⁸⁶ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, p. 596.

funciones: representar el estado penitente del *tecuhtli* y recibir la energía de los dioses con los que eran asimilados.⁴⁸⁷

Mientras tenía el cuerpo entizado, el *tecuhtli* realizaba actividades sacerdotales, como el ayuno y el autosacrificio para entablar comunicación con los dioses que intervenían en su rito, principalmente Camaxtli, Xipe Tótec, Tezcatlipoca y Matlalcueye. Para comunicarse con dichos dioses era necesario que durante su estado penitencial mantuviera encendido el fuego que se le encomendaba, pues éste, como se dijo, fungía como mediador entre los seres humanos y los dioses, pues las ofrendas de sangre del *tecuhtli* les llegarían a través del elemento ígneo cuando éste las consumiera.

Llamativamente, el color negro es característico de Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, y posiblemente los *tetecuhtin* eran asimilados con esos dioses cuando eran pintados de negro. No considero que fueran identificados con Camaxtli con esta acción, ya que la pintura corporal de este numen es rayada y es propia de las deidades guerreras relacionadas con Venus o Tlahuizcalpantecuhtli, deidad que curiosamente, comparte rasgos con el dios patrono tlaxcalteca, como la pintura corporal rayada. El hecho de que ambos son representados armados con flechas o lanzadardos, hace referencia a su condición de dioses guerreros.⁴⁸⁸ En el caso de Quetzalcóatl, también hay una referencia a él cuando el *tecuhtli* era entizado, pues se dice que al pintarle el cuerpo le ponían el nombre de “Naxictle”,

⁴⁸⁷ Rosario Nava Román, *El color negro en la piel y su poder político-religioso en el mundo mesoamericano: del Altiplano Central a la Mixteca*, pp. 111-113. Para Guilhem Olivier, el color negro aplicado a los gobernantes durante sus ritos de acceso al poder, representaba también su estado penitencial y una manera de comunicarse con los dioses, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, pp. 329-336.

⁴⁸⁸ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, pp. 408-411.

en referencia a su “declaración ayunante”.⁴⁸⁹ Efectivamente, Nacxítl era otro nombre de Quetzalcóatl y como notó Rosario Nava Román,⁴⁹⁰ cuando el dios es representado en códices pintado de negro, es en su manifestación de sacerdote, por lo que dicho color en el cuerpo del *tecuhtli* lo vinculaba con Quetzalcóatl en su estado penitencial, pero al mismo tiempo, también con Camaxtli, pues se dice que cuando creó a los chichimecas (ancestros de los tlaxcaltecas) “[...] el Camaxtle hizo penitencia, tomando las púas del maguey, sacándose sangre de la lengua y orejas, y por esto acostumbraban sacarse, de los tales lugares, con las dichas púas, sangre cuando algo pedían a los dioses”.⁴⁹¹ Como se aprecia en este pasaje, el numen patrono de los *tetecuhtin* también estaba vinculado con los actos penitenciales.

Si la pintura corporal negra fue un símbolo del poder político-religioso entre los nahuas del Altiplano Central,⁴⁹² es posible que los tlaxcaltecas concibieran (como otros grupos nahuas) que el poder provenía de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, posiblemente por sus estrechos vínculos con la deidad suprema Ometéotl, motivo por el que posiblemente también eran pintados de color negro, para significar que recibían el poder de esos dioses y no sólo de Camaxtli. En la siguiente fase, se daba una identificación más fuerte con el dios patrono, pues los *tetecuhtin* recibían sus distintivos característicos.

⁴⁸⁹ “La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, p. 136.

⁴⁹⁰ *El color negro en la piel y su poder político-religioso en el mundo mesoamericano*, pp. 51-52.

⁴⁹¹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. VIII, p. 36.

⁴⁹² Rosario Nava Román, *op. cit.*, p. 111.

Cholula

En el caso del rito elaborado por los sacerdotes, se dice que hacían penitencia a la media noche y ofrecían incienso a la estatua del dios, todo a esa hora.⁴⁹³ No se menciona que estuvieran pintados de negro, en vez de eso, se dice que a los nuevos sacerdotes se les daba una capa negra que usaban cuatro años.⁴⁹⁴ Sin embargo, La *Historia tolteca-chichimeca* muestra al Aquiach y al Tlalquiach con pintura corporal negra, pero cuando están confirmando a otros señores, no durante su rito.⁴⁹⁵

De nueva cuenta, se encuentran similitudes con los nahuas de la cuenca y de Tlaxcala, pues los sacerdotes de Cholula también realizaban actos penitenciales a la media noche, pero su periodo era mucho más largo, pues duraba tres periodos de cuatro años.⁴⁹⁶ En este caso, es difícil determinar si los sacerdotes de Cholula seguían el ejemplo del nacimiento del Sol, ya que su preparación duraba doce años.

En el caso de los gobernantes foráneos, cuando éstos llegaban a Cholula, eran introducidos en una “capilla” donde los sacerdotes les horadaban la nariz, pero no se menciona que se sometieran a un ayuno y penitencia de cuatro días.⁴⁹⁷ La *Historia tolteca-Chichimeca* si menciona el periodo penitencial de cuatro días, pues explica que cuando los sacerdotes Ixcicouatl y Quetzalteueyac fueron a buscar la alianza de los chichimecas en Chicomoztoc, antes de partir de dicho

⁴⁹³ Gabriel de Rojas, “Relación de Cholula”, pp. 130-131.

⁴⁹⁴ *Loc. cit.*

⁴⁹⁵ Folio 21r.

⁴⁹⁶ Gabriel de Rojas, “Relación de Cholula”, pp. 130-131.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 131.

lugar, los líderes chichimecas ayunaron cuatro días y al concluirlo, los sacerdotes les perforaron la nariz.⁴⁹⁸ Este pasaje sugiere que los gobernantes que llegaban a la ciudad pudieron haberse sometido a la penitencia de cuatro días, pero nuevamente por la falta de datos, no es posible asegurarlo. Asumiendo que así ocurriera, las actividades debieron ser las mismas que los gobernantes ya comentados. Tampoco es posible saber si esos señores usaban pintura corporal negra.

Los k'iche's

En el caso de estos gobernantes, las fuentes no mencionan que realizaran ayunos o penitencias durante sus ritos, ni tampoco son del todo claras sobre el uso de pintura corporal negra como el caso de los nahuas.

Como se explicó en las páginas anteriores, una de las obligaciones del *ajpop* y de los otros jefes Nima K'iche', era practicar el ayuno y el autosacrificio, pues fueron preceptos establecidos por Tojil. También se vio que el lugar donde los realizaban era el templo del dios. Ni fray Bartolomé de las Casas ni los documentos indígenas, hablan de un periodo de ayuno y penitencia de cuatro días durante el rito del *ajpop*. Esta situación es de extrañar, ya que el *Popol Vuh* resalta la importancia de esas actividades, las cuales eran realizadas por los gobernantes “en pago de su reino”, y al cumplirlas, “demostraban su condición de señores”.⁴⁹⁹ Los pasajes del *Popol Vuh* y de las fuentes españolas, dejan ver que esas

⁴⁹⁸ Folio 20v.

⁴⁹⁹ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 325.

acciones eran actividades cotidianas de los gobernantes una vez que asumían el poder. Otro grupo k'iche'ano, los tz'utujiles, también practicaban el autosacrificio: "Y algunos indios se cortaban y sacrificaban las orejas, sacando sangre dellas y de los labios, y se la ofrecían al demonio".⁵⁰⁰ Si los gobernantes mesoamericanos fungían como sacerdotes, me inclino a pensar que los mandatarios tz'utujiles también practicaban el autosacrificio junto con el ayuno, y posiblemente lo realizaban como parte de su rito de ascenso al poder.

El ayuno y el autosacrificio eran actividades que los gobernantes k'iche's compartían con sus homólogos mayas de Yucatán, pues de acuerdo con fray Diego de Landa: "En algunos ayunos de sus fiestas no comían carne ni conocían mujeres; recibían los oficios de las fiestas siempre con ayunos y lo mismo los oficios de la "república" [...]".⁵⁰¹ El pasaje citado corresponde a las actividades de los sacerdotes, pero cuando menciona los oficios de la "república", se puede conjeturar que se refiere a la toma del poder de los gobernantes, pues cuando describe sus actividades, dice que revisaban lo concerniente a "las cosas de sus repúblicas".⁵⁰²

De estos pasajes se puede suponer que los gobernantes mayas de Yucatán se sometían al ayuno y al autosacrificio durante sus ritos. El autosacrificio de los gobernantes mayas se remonta al periodo Clásico, y como los mayas de Yucatán y los k'iche's, ellos también debían realizar esa actividad, no sólo durante sus ritos de ascenso al poder, también durante todo el tiempo que gobernaban:

⁵⁰⁰ Francisco de Villascacatín, "Relación de Santiago Atitlán", p. 87.

⁵⁰¹ *Relación de las cosas de Yucatán*, cap. XXVII, p. 48.

⁵⁰² *Ibid.*, cap. XX, p. 35.

Debido a que el gobernante fungía como mediador entre los seres humanos y las deidades, y debido a que una de las sustancias más preciadas para los dioses era la sangre, el autosacrificio del *k'uhul ajaw* fue una de sus actividades más importantes, la cual fue representada en infinidad de monumentos, donde es común verlos ofrendando su sangre en diversos actos rituales”.⁵⁰³

Aunque las fuentes no lo digan, pienso que es posible que los gobernantes k'iche's realizaran las mismas actividades que sus semejantes mayas del clásico, de Yucatán y del centro de México, pues si se toma en cuenta que dichas acciones eran realizadas como “pago por su reino”, entonces se puede pensar que eran parte de sus ritos. Un elemento que podría apoyar este supuesto, es el ofrecimiento de sangre a Tojil, deidad que posiblemente era alimentada por el *ajpop* durante la celebración, o tal vez antes de que ésta fuera realizada.

Esto no significa necesariamente que los gobernantes k'iche's se sometieran a un ayuno y penitencia de cuatro días como los nahuas, pues no es posible saber si ellos ingresaban a un recinto especial donde permanecían ese periodo, y menos se puede afirmar si durante su estancia en dicho lugar imitaban el viaje del Sol como los *tlatoque* mexicas. Si se acepta que el *ajpop*, los jefes Nima K'iche' y los líderes Tamub e Ilok'ab se sometían al ayuno y penitencia durante sus ritos, tendríamos entonces otro elemento común con los nahuas, pero en el caso k'iche' no es posible saber cuánto tiempo duraba. El hecho de que esta parte del rito no haya sido registrada por los documentos, no significa que no se haya realizado. Posiblemente, como entre los nahuas y los mixtecos, se realizaba previo a la entrega de los distintivos del poder.

⁵⁰³ María Elena Vega Villalobos, *El gobernante maya. Historia documental de cuatro señores del periodo clásico*, p. 34.

Los kaqchikeles

Como en el caso k'iche', los documentos no mencionan que estos señores se sometieran a un periodo de penitencia, pero la posibilidad no debe ser descartada, pues curiosamente se menciona el uso de pintura corporal de los *ajpop* durante su rito de ascenso al poder.⁵⁰⁴ Si se toma en cuenta que entre sus responsabilidades estaba el encabezar el culto a los dioses, es posible que compartieran con los k'iche's, los mayas de Yucatán, los nahuas y los mixtecos la idea de que debían ofrendar su sangre a los dioses a través del autosacrificio. De hecho, esta práctica fue representada en un mural del Templo 2 de Iximche', pues el personaje de la figura 25 fue representado extrayendo sangre de su lengua como autosacrificio.⁵⁰⁵ El personaje es parecido al representado en el mural del Palacio de Q'umarkaj (figura 34), pues está vistosamente ataviado, y como él, también ostenta una nariguera. Posiblemente se trata de un gobernante, pues los *Anales de los Cakchiqueles* mencionan que sus gobernantes también recibían narigueras durante sus ritos de ascenso al poder como los k'iche's de Q'umarkaj (este tema se trata más adelante). También podría tratarse de un guerreero o incluso un sacerdote.

⁵⁰⁴ *Anales de los cakchiqueles*, p. 83. Este pasaje se analiza en el apartado dedicado a la pintura corporal.

⁵⁰⁵ Carlos Navarrete, "Algunas influencias mexicanas en el área maya meridional durante el posclásico tardío", p. 354.

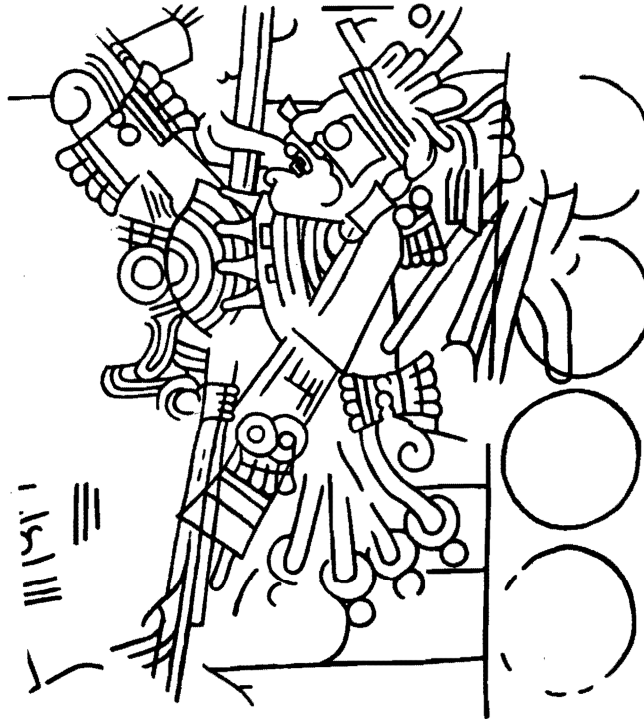


Figura 25. Personaje extrayendo sangre de su lengua como autosacrificio. Templo 2 de Iximche'. Dibujo tomado de Carlos Navarrete, "Algunas influencias mexicanas en el área maya meridional durante el posclásico tardío", p. 355.

El hecho de que los kaqchikeles practicaran el autosacrificio como lo muestra este mural, sugiere en mi opinión, que los *ajpop* de Iximche' pudieron haber practicado el ayuno y el autosacrificio como parte de sus ritos, pero no es posible determinar en que momento. Tampoco es posible saber si estas prácticas sacerdotales se hacían en un recinto especial, ni determinar si duraban cuatro días como en el caso de los nahuas.

Por otra parte, recuerdese que en Tulan, los cuatro padres fundadores de los k'iche's recibieron instrucciones de Tojil acerca de como debían rendirle culto, es decir, tenían que extraer sangre de sus cuerpos para ofrendarla al numen.

Los kaqchikeles también decían provenir de Tulan, y como los k'iche's, recibieron en ese lugar a sus dioses patronos.⁵⁰⁶ Al proceder del mismo lugar sagrado, posiblemente los kaqchikeles también recibieron ahí instrucciones de cómo rendir culto a sus deidades, acciones que incluían probablemente el ayuno y el autosacrificio. Por estos motivos, aunque las fuentes no lo mencionen, considero que no debe descartarse la posibilidad de actos sacerdotales durante el rito de estos gobernantes.

Los mixtecos

Como sus homólogos nahuas y k'iche'anos, era necesario que los gobernantes mixtecos realizaran actividades sacerdotales antes de acceder al poder. Estas acciones involucraban autosacrificios y culto a los bultos sagrados. Asimismo, algunos de ellos realizaban dichos actos mientras se encontraban pintados de negro.

Como se aprecia de inmediato, estos señores también se convertían en sacerdotes para involucrarse en el culto a los dioses, pues ellos también debían encabezar el culto a las deidades. Por lo que muestran los códices y los escasos datos de los documentos escritos, se puede notar que el estado penitencial de estos gobernantes tenía similitudes con el de los *tlatoque* y los *tetecuhtin*. La comparación se hace principalmente con estos señores, pues como se explicó no es posible asegurar que los *ajpop* realizaran estas actividades durante su rito. El

⁵⁰⁶ Linda Schele y Peter Mathews, *The Code of Kings*, p. 293.

periodo penitencial del *yya* era más parecido al de los *tetecuhtin* de Tlaxcala, pues al igual que ellos también duraba un año. Según Antonio de Herrera y Tordesillas:

Acostumbraban que todos los Caciques Maiorazgos havian de ser vn año frailes. Llegado el Día del Abito, le acompañaba el Papa, i todo el convento, i los Señores, con sus Musicas de Atambores Sordos, Chirimias de Cañas, i de Caracoles, i de Conchas de Tortugas: en llegado al Templo, le desnudaban, i ponían vnos Pañetes vuntados de cierta Goma, i le ponían otra Manta diferente, i el Papa le daba vn Canutillo de Lancetas de Pedernal para sacar sangre de la Lengua, i de las Orejas, para servir a los Dioses: vntabanle la Frente, los Carrillos, Pechos, i Espalda con Hojas de Beleño, y con esta vncion quedaba santificado, i estaba el Año en el Monasterio, adonde era castigado, i enseñado sin regalo, pasando los trabajos de Obediencia, i Abstinencia. Pasado el Año, iban por el con gran Alegría, i pompa, i poniéndole su primer Abito, le bolvían a su Casa, i lo llevaban a bañar, i quatro Doncellas, Hijas de Caballeros, le lababan el cuerpo con Jabon, porque iba muy negro del Humo de la Tea, como andaban de ordinario los sacerdotes, que parecían Negros de Etiopia.⁵⁰⁷

El problema con esta descripción, es que no menciona en qué ciudad o ciudades se llevaba a cabo esta práctica, pero puede suponerse que estaba generalizada en la Mixteca, porque el cronista la incluye en su descripción de la “Provincia Mixteca”.⁵⁰⁸ A diferencia de los *tetecuhtin*, quienes podían dejar el templo para hacer penitencia a otros lugares, los señores mixtecos permanecían recluidos en ese lugar todo el año según el pasaje citado. Como los nahuas y k'iche'anos, era su obligación extraerse sangre para ofrendarla a los dioses dentro del templo, motivo por el que le daban puntas de pedernal. Otro aspecto común con los nahuas, es que durante su reclusión estaban pintados de negro.

Posiblemente, el *yya* realizaba esas prácticas con el mismo objetivo que los nahuas, es decir llenarse con la energía divina mediante la pintura corporal negra

⁵⁰⁷ Antonio de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos castellanos en las islas y tierra firme de el mar océano*, t. IV, década 3, libro III, cap. XIII, pp. 168-169.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, cap. XII, pp. 165-171.

y comunicarse con las deidades a través del ayuno y las ofrendas de sangre, comunicación que se reforzaba con la presencia de bultos sagrados de los númenes en el templo. Estos objetos son representados en varios códices mixtecos en contextos de ritos de ascenso al poder.

Como los *tlaquimilolli* del centro de México, los códices mixtecos muestran reliquias de los dioses envueltas en mantas. El nombre mixteco para estos bultos sagrados es *tnani*.⁵⁰⁹ Su contenido, como entre nahuas y k'iche'anos estaba relacionado con el culto a los dioses patronos a través de las reliquias que contenían dichos fardos. Como ya se mencionó, se han identificado cuatro bultos diferentes en la Mixteca, los cuales no sólo se usaban durante ritos de acceso al poder. Dichos envoltorios son el del dios 9 Viento "Quetzalcóatl", el bulto con instrumentos para encender fuego, el bulto de *Dzau* (dios de la lluvia) y el bulto de *Ñuhu*.⁵¹⁰

Ahora bien, el *Códice Selden* corrobora el estado penitencial de los gobernantes descrito por Herrera y Tordesillas. Como lo notó Manuel Hermann Lejarazu,⁵¹¹ antes de acceder al poder, los gobernantes se involucraban en una iniciación sacerdotal, la cual desarrollaban en el templo del dios patrono. Aunque Herrera y Tordesillas no lo menciona, es posible que la sangre que el *yya* extraía de su cuerpo fuera ofrendada al bulto sagrado que se encontraba en el templo. Al envoltorio también se le ofrecía tabaco y copal (figuras 26, 27, 28 y 29).⁵¹²

⁵⁰⁹ Manuel Hermann Lejarazu, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", p. 78.

⁵¹⁰ *Ibid.*, pp. 80-86.

⁵¹¹ "Rituals of Power in the Mixtec Codices", pp. 126-127.

⁵¹² *Ibid.*, p. 126.



Figura 26. El señor 10 Caña realizando ofrendas de tabaco frente al bulto sagrado depositado en el templo. *Códice Selden*, página 4-IV.



Figura 27. El señor 3 Lluvia de Jaltepec ofreciendo tabaco y copal al bulto de *Ñuhu*, *Códice Selden*, página 5-II.



Figura 28. El señor 1 Lagarto ofreciendo copal y tabaco al bulto sagrado del templo de Jaltepec, *Códice Selden*, página 9-1.



Figura 29. El señor 10 Mono realizando ritos de penitencia frente al bulto sagrado del templo de Jaltepec. *Códice Selden*, página 14-III.

En las figuras puede verse la similitud con los gobernantes nahuas, pues los señores mixtecos sostienen una bolsa con tabaco, mismo objeto dado a los *tlatoque* (en un calabacino) al momento de ingresar al *Tlacoachcalco* o *Tlacatecco*. Por otra parte, algunos sólo llevan un *maxtlatl* como los señores de Tlaxcala.

Asimismo, los nahuas también hacían sus actividades sacerdotales en los templos donde se conservaban los bultos de sus dioses patronos. Como ya se explicó, el bulto que se aprecia en el códice es el de *Ñuhu*, que de acuerdo con el *Códice Selden*, se encontraba dentro del templo de Jaltepec, lugar al que debían acudir como sacerdotes los gobernantes de la ciudad antes de tomar el poder.⁵¹³

El *Códice Nuttall* (lado 1), también muestra al destacado gobernante 8 Venado Garra de Jaguar realizando actividades sacerdotales antes de convertirse en el *yya* de Tututepec. En la lámina 44 (figura 4) se le puede ver pintado de negro en tres ocasiones, lo que muestra su condición sacerdotal durante su visita al templo de la diosa 9 Hierba. En la parte superior izquierda se le ve sacrificando a dos animales usando pintura corporal negra, posiblemente como parte de sus actividades sacerdotales. La visita al templo de la diosa fue con el fin de recibir una serie de dones y símbolos de poder que lo convertirían en gobernante de Tututepec.⁵¹⁴ Posteriormente, el gobernante regresaría al mismo lugar para recibir de la misma diosa el título de *yaha yahui*, el cargo sacerdotal más alto, pues parece ser que tenía características nahualísticas (figura 30).⁵¹⁵

A partir de lo que muestra el códice, posiblemente este gobernante también realizó su penitencia durante un año antes de acceder al poder en Tututepec. Sin embargo, al momento de su ascenso en Tilantongo, no se le muestra realizando actividades sacerdotales, las cuales posiblemente ya no eran necesarias por haberlas hecho cuando tomó el mando en Tututepec. Sin embargo, en el caso de

⁵¹³ Manuel Herman Lejarazu, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", p. 84.

⁵¹⁴ Manuel Hermman Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1: la vida de 8 Venado*, p. 20.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 32.

Tilantongo realizó la ceremonia del horadamiento de la nariz como sus homólogos nahuas y k'iche'anos.



Figura 30. 8 Venado portando los atavíos de sacerdote *yaha yahui*. Una vez más porta pintura corporal negra, posiblemente para resaltar su estado penitencial. *Códice Nuttall*, lado 1, lámina 50.

En el caso de 4 Viento Yahui, los códices *Becker I* y *Bodley* no lo muestran realizando actos penitenciales antes de acceder al poder, situación que sugiere que no realizó dichas actividades. Sin embargo, no debe descartarse la posibilidad de que se haya sometido a la penitencia, pues según el pasaje de Herrera antes citado y los códices ya comentados, parece ser que las actividades sacerdotales eran un requisito a cumplir para acceder al poder en la Mixteca.

Ahora bien, como en el caso del encendido del fuego nuevo, es posible que el acto penitencial también fuera establecido por 9 Viento, pues el *Códice Vindobonensis* lo representa realizando actividades sacerdotales. En la lámina 30

se le aprecia sacrificando una codorniz y esparciendo tabaco molido como parte del ceremonial para dar títulos a 44 personajes nacidos del árbol de Apoala (figura 31).⁵¹⁶ Como se aprecia en la figura, está pintado de negro, al igual que en los casos donde enciende el fuego nuevo como parte de los ritos de fundación. Como se precibe en los casos del *Códice Selden*, los gobernantes también ofrecen tabaco molido como el dios.



Figura 31. 9 Viento sacrifica una codorniz como parte del ceremonial para dar nombres y títulos a 44 señores nacidos del árbol de Apoala. *Códice Vindobonensis*, lámina 30.

Si se asume que las actividades sacerdotales fueron un precepto establecido por 9 Viento, entonces los gobernantes usaban pintura corporal negra e imitaban los actos del numen para consagrarse como gobernantes de sus respectivos señoríos, pues estaban siguiendo una regla establecida por la deidad fundadora de los linajes, tal como lo hacían con el fuego nuevo.

⁵¹⁶ Ferdinan Anders, Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, p. 132.

En el caso de los gobernantes de Jaltepec, el *Códice Selden* no los representa usando pintura corporal negra durante su estado penitencial. Lo llamativo de algunos de estos señores es que tienen la cara pintada de rojo, color con el que los códices representan el rostro del *Ñuhu*.⁵¹⁷ Es posible que los *yya* pintaran su cara de ese color para asemejarse con él, probablemente para mostrarse como dueños del gobierno, tal como estos seres eran considerados dueños de la naturaleza. Si esta idea es correcta, entonces los gobernantes de esta ciudad no se identificaban con 9 Viento, situación que sugiere que no todos los gobernantes mixtecos se concebían como sus representantes, aunque siguieran los preceptos establecidos por él.

Ahora bien, de acuerdo con lo anteriormente comentado, no pareció existir entre los mixtecos un ayuno de cuatro días para representar el nacimiento del Sol, pues la penitencia del *yya* duraba un año. Sin embargo, el gobernante debía realizar sus actos sacerdotales para acercarse a sus dioses y recibir el poder de ellos, situación que también los convertía en hombres sagrados dotados con la energía sagrada de las deidades y con poderes especiales para ejercer el gobierno en su representación.

Era necesario que dichas prácticas se llevaran a cabo frente al bulto sagrado, pues era el símbolo religioso más importante que dotaba de poder divino a los *yya*,⁵¹⁸ ya que dicho objeto contenía la fuerza sagrada de los dioses. En pocas palabras, los bultos sagrados en la Mixteca, como entre nahuas y k'iche'anos, estaban relacionados con los dioses patronos, con las

⁵¹⁷ Manuel Herman Lejarazu, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", p. 84.

⁵¹⁸ Manuel Hermann Lejarazu, "Rituals of Power in the Mixtec Codices", p. 129.

peregrinaciones y con el otorgamiento del poder a los gobernantes, pues al realizar prácticas sacerdotales en los templos de los dioses patronos que conservaban dichas reliquias, los gobernantes establecían comunicación con las deidades y durante el tiempo que permanecían en esos espacios sagrados, iban adquiriendo su energía sagrada, situación que los convertía en hombres-dioses portadores de la fuerza de sus respectivos númenes. A esto contribuía el uso de pintura corporal negra, veamos por qué.

III.4. La pintura corporal negra durante el estado penitencial de los gobernantes

Los nahuas

El color negro en la piel fue una característica común durante el estado penitencial de los señores, pero principalmente entre nahuas y mixtecos. En el caso de los k'iche'anos, las fuentes mencionan que los *ajpop* usaban pintura corporal, pero no necesariamente de color negro. En los casos nahua y mixteco, las fuentes si permiten apreciar que ese color en la piel era una parte importante de su preparación sacerdotal, y que dicho color estaba relacionado con las deidades creadoras.

Las fuentes de la cuenca de México coinciden en que los gobernantes de Tenochtitlan y Tetzcoaco eran pintados de color negro en todo el cuerpo. Motolinía, por ejemplo, al describir el rito de los mexicas, menciona que en la cima del

Templo Mayor, un sacerdote les teñía todo el cuerpo con “tinta muy negra”,⁵¹⁹ para colocarle después el *xicolli* decorado con osamentas ya comentado. En el caso de los *tlatoque* de Tetzco, Juan Bautista Pomar no menciona que los señores fueran pintados de negro, pero al decir que se bañaban cuando salían del *Tlacatecco*, sugiere que era para removerse la pintura corporal.⁵²⁰ Fernando Alvarado Tezozomoc⁵²¹ describe que el sucesor de Nezahualpilli usó pintura negra frente a un brasero.

Como se mencionó, las fuentes que describen el rito del *tecuhtli* en Tlaxcala dicen que su cuerpo era cubierto con tizne de negro. Asimismo, mencionan que al salir del *Tlamacazcacalco* su penitencia se extendía un año más. Como se aprecia en este caso, el uso de tizne negro en el cuerpo estaba relacionado con sus actos penitenciales.

En el caso de Cholula, Gabriel de Rojas,⁵²² al describir el rito del cuerpo sacerdotal de la ciudad y el de los gobernantes foráneos, no menciona el uso de pintura negra, sin embargo, en el caso de los sacerdotes, dicho color se hacía presente mediante el uso de una capa de color negro que usaban durante cuatro años como parte de sus ritos para ingresar al sacerdocio. La *Historia tolteca-chichimeca*,⁵²³ muestra a los dos sumos sacerdotes pintados de negro (menos en la cabeza).

⁵¹⁹ *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, p. 335. Datos similares son proporcionados por fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. II, capítulos, VII y LII, pp. 62, 400.

⁵²⁰ *Relación de Tetzco*, pp. 33-34.

⁵²¹ *Crónica mexicana*, cap. CIII, p. 443.

⁵²² “Relación de Cholula”, pp. 130-131.

⁵²³ Folio 21r.

Al revisar las fuentes concernientes a los nahuas, se puede percibir que los gobernantes eran embijados de negro en los templos de los dioses patronos, justo antes de iniciar sus actividades penitenciales en templos especiales. La pregunta a responder sería por qué los gobernantes teñían sus cuerpos de negro. En mi opinión, y siguiendo a especialistas modernos, ese color estaba relacionado con el sacerdocio y con dioses vinculados a la deidad suprema.

Acerca del primer punto, se ha sugerido que se embijaba de negro a los gobernantes para resaltar su estado penitente.⁵²⁴ Efectivamente, mientras realizaban su ayuno y autosacrificio, se encontraban pintados de negro, color que resaltaba su condición de sacerdotes en esos momentos, pues estos personajes son representados de ese color en varios códices, y curiosamente, algunos portan los objetos entregados a los gobernantes para realizar su penitencia (espinas de maguey, incensarios, tabaco, copal y un *xicolli*). Sin embargo, esta no es la única explicación del uso de negro durante su estado penitencial, pues posiblemente se esperaba asimilar a los gobernantes con alguna deidad,⁵²⁵ o incluso ayudarlos a comunicarse con los dioses.

El tizne con el que los sacerdotes cubrían su cuerpo se tomaba de las cenizas de los braceros dedicados a los dioses,⁵²⁶ pero de acuerdo con fray Diego Durán,⁵²⁷ existían dos tipos de tizne: el ordinario, que consistía en “humo de tea” y otro llamado *teotlacualli*, que el dominico traduce como “comida divina”. Este tizne se preparaba con arañas, alacranes, cienpiés y víboras entre otros animales

⁵²⁴ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 332.

⁵²⁵ *Loc cit.*

⁵²⁶ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses*, p. 66.

⁵²⁷ *Historia de las indias de Nueva España*, t. I, cap. V, p. 51.

ponsoñosos, los cuales eran quemados en braceros, y cuyas cenizas se mezclaban con tabaco (*picietl*) y *ololiuqui*.⁵²⁸ Formado con todos estos componentes, al *teotlacualli* se le atribuían propiedades muy poderosas,⁵²⁹ siendo una de ellas, la capacidad de ver y de hablar con los dioses.⁵³⁰

Cabe la posibilidad de que los gobernantes fueran embijados con este tizne negro al momento de ingresar a los templos donde realizaban su penitencia, pues dos de sus ingredientes les ayudarían a cumplirla, es decir, el *picietl* y el *ololiuqui*. Sobre el primero, se dice que “[...] es una hierba que los indios usan para amortiguar las carnes y no sentir el trabajo [...]”. Sobre el segundo, es “[...] una semilla molida que se ponen los indios y la beben para solo ver visiones [...]”.⁵³¹ El *picietl* les ayudaba a soportar su ardua penitencia, pues los dotaba de fuerza para resistirla. El *ololiuqui* les ayudaba a comunicarse con los dioses, pues gracias a dicha semilla, podían verlos y escucharlos. En pocas palabras, este tizne les brindaba la fuerza necesaria para realizar actividades sacerdotales y poder establecer comunicación con los dioses. Cuando los sacerdotes lo usaban:

[...] perdían todo temor: mataban los hombres en los sacrificios con grandísima osadía; iban de noche y solos, así embijados, a los montes, a las cuevas oscuras [...] Todos, sin temor de que nada les empeciese ni osase hacerles mal, llevando como amparo la comida divina, con que iban untados, menospreciando las fieras, teniendo por muy averiguado que los [...] tigres y otras fieras alimañas nocivas [...] huirían de ellos por virtud de aquel betún de dios [...].⁵³²

Este pasaje muestra que dicha mezcla, les brindaba protección, fortaleza y valentía a los sacerdotes, además de la capacidad de ver y escuchar a los dioses.

⁵²⁸ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁵²⁹ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses*, p. 70.

⁵³⁰ Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España*, t. I, cap. V, p. 52.

⁵³¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁵³² *Ibid.*, p. 52.

Por estos motivos, opino que muy posiblemente los gobernantes usaban el *teotlacualli* durante su penitencia. Así pues, el color negro en la piel durante el rito pudo haber tenido tres funciones: resaltar el estado penitente de los gobernantes, ayudarlos a comunicarse con las deidades y asimilarlos con ellas, específicamente con tres de ellos, Tezcatlipoca, Quetzalcóatl y Yohualli Ehecatl. Vemos por qué.

Como ya se ha observado,⁵³³ el color negro es uno de los elementos iconográficos característicos de Tezcatlipoca y Quetzalcóatl en los códices. A estos puede agregarse Yohualli Ehécatl (figura 32). Al usar pintura corporal negra elaborada con el tizne ya comentado, posiblemente se establecía un vínculo entre los gobernantes con esos dioses, pues era su color característico. Siguiendo esta idea, el color negro en la piel sería un vehículo de la manifestación divina y por ende, uno de los símbolos fundamentales de poder en la vida política y religiosa de los nahuas.⁵³⁴

Las actividades penitenciales de los gobernantes mientras usaban pintura corporal negra, servían también para recibir la energía sagrada de las deidades. La fuerza de los dioses que adquirirían los gobernantes durante el rito se alojaba en su corazón, y cuando morían regresaba al dios que se las había otorgado.⁵³⁵ Esa energía era el *teyolía*, palabra compuesta por el prefijo indefinido *te*, que se refiere a la gente; del verbo *yoli*, “vivir”; y el sufijo causativo *ia*, “hacer”; por tanto, el

⁵³³ Rosario Nava Román, *El color negro en la piel y su poder político religioso en el mundo mesoamericano: del Altiplano Central a la Mixteca*, p. 111.

⁵³⁴ *Ibid.*, p.17.

⁵³⁵ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios*, p. 126.

significado sería “lo que hace vivir a la gente”.⁵³⁶ Si se quería asimilar a los gobernantes con esos dioses, era necesario cubrir su cuerpo con su color característico, acción que formaba parte de su proceso de transformación en el *ixiptla* de esas deidades,⁵³⁷ pues a través de la acción de cubrir su cuerpo con dicha pintura podría recibir la energía divina.⁵³⁸



Figura 32. Yohualli Ehécatl con características de Tezcatlipoca y de Quetzalcóatl. Del primero tiene el espejo que sustituye su pie, además de un tocado con un espejo que humea. Del segundo, lleva la máscara bucal en forma de pico de ave y el pectoral de caracol; también ostenta pintura corporal negra característica de ambos. *Códice Borgia*, lámina 36.

Como se aprecia, la pintura negra no era un simple adorno para el cuerpo, se trataba más bien de un medio para convertir a los gobernantes en receptáculos divinos. Debe explicarse ahora por qué se asimilaba a los gobernantes con

⁵³⁶ El corazón era el órgano en el cual se encontraba el *teyolía* y era el centro anímico que daba vitalidad y conocimiento. El estudio de las entidades anímicas y la interpretación de cada una puede consultarse en Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, pp. 223-262.

⁵³⁷ Rosario Nava Román, *El color negro en la piel y su poder político religioso en el mundo mesoamericano*, pp. 54-55.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 20.

Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Considero que se debía a que eran concebidos como el origen del poder de los gobernantes, pues es sabido que dichos dioses tenían varios nombres y manifestaciones, siendo Tezcatlipoca el que tenía más. Los grupos nahuas compartieron la concepción del principio dual opuesto y complementario, pero parece ser que los tlaxcaltecas no lo reflejaron en su sistema de gobierno.

El origen de ese principio dual era el dios supremo Ometéotl o dios de la Dualidad, conocido además como Ometecuhtli y Omecihuatl (Señor y Señora de la Dualidad), también como Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl (Señor y Señora de Nuestra Carne).⁵³⁹ Se sabe que los dioses creaban a otros a partir de su sustancia,⁵⁴⁰ tal es el caso de Ometéotl, que engendró cuatro hijos: el primero fue Tlatlahuqui Tezcatlipoca, también llamado Camaxtli, quien nació rojo; el segundo fue Yayauhqui Tezcatlipoca, el que más mandó de los otros tres, quien nació negro; el tercer hijo fue Quetzalcóatl, que también se llamaba Yohualli Ehecatl; el cuarto hijo fue Huitzilopochtli.⁵⁴¹

Luego de analizar los textos en náhuatl del *Códice Florentino* y el pasaje de la fuente citada, Miguel León Portilla propuso que otros nombres del dios supremo eran Yohualli Ehecatl, Tloque Nahuaque, Ipalnemohuani y Quetzalcóatl.⁵⁴² Como lo sugiere la fuente citada, Camaxtli pudo haber sido otro nombre del dios. Esos dioses que se desprendieron del numen primordial son importantes, porque eran

⁵³⁹ Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 154.

⁵⁴⁰ Alfredo López Austin, "Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico Tardío", cuadro 5, p. 62.

⁵⁴¹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. I, p. 23.

⁵⁴² *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, pp. 164-178.

quienes participaban en los ritos dando el poder a los gobernantes, como ya se ha podido notar. En Tetzaco el rito de sus gobernantes iniciaba en el templo de Tezcatlipoca, a quien también llamaban Tloque Nahuaque. Durante su intercambio de discursos, los mexicas reconocían que ese dios era quien les daba el poder junto con Quetzalcóatl; esa misma deidad era quien otorgaba el mando a los gobernantes de Cholula, mientras que en Tlaxcala y Huexotzinco, el poder de sus gobernantes provenía de Camaxtli. Como todos fueron creados a partir del dios dual, hay que preguntarse por qué el poder provenía específicamente de esos dioses. Si bien parte del poder de los gobernantes mexicas también se derivaba de Huitzilopochtli, se consideraba a Tezcatlipoca y Quetzalcóatl como los dueños del poder que ejercían los *tloque*.

El caso de Quetzalcóatl es menos complicado de explicar, pues era considerado el origen de los linajes gobernantes, motivo por el que muchos grupos nahuas, incluidos los mexicas, tuvieron la necesidad de vincularse con su ascendencia para tener acceso a la legitimidad del mando,⁵⁴³ siendo ese el posible motivo por el que se le recordaba en el intercambio de discursos entre los mexicas y fue él quien estableció el rito de ascenso al poder. En palabras de Miguel León Portilla: “[...] los pipiltin o gente de linaje, reconocían en él al fundador de las dinastías de todos los gobernantes en los diversos reinos y señoríos de Mesoamérica”.⁵⁴⁴

Las fuentes también muestran a Tezcatlipoca no sólo como el otorgador del poder, también como el dios que daba un territorio, fama y riqueza. Quetzalcóatl

⁵⁴³ Miguel Pastrana Flores, “Notas acerca de la apropiación del pasado tolteca en el presente mexica”, p. 188.

⁵⁴⁴ “Ometéotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca dios principal”, p. 148.

estaba involucrado con el poder a través de cuestiones de linaje, pero ¿por qué Tezcatlipoca era el otro dios que lo otorgaba? Miguel León Portilla lo explica mejor de lo que yo podría hacerlo:

[...] cuanto se atribuye a Tezcatlipoca posee un carácter más metafísico y trascendental. Bastaría con recordar los títulos que se le adjudican: dios principal, Dueño del cerca y del junto, Dador de la vida, inventor de los seres humanos, Noche, Viento, Dueño de los estratos celestes, de cuanto hay en la tierra y en la región de los muertos. Según esto, parecería que el dios dual, Nuestro Padre, Nuestra Madre, y asimismo de todos los dioses, había determinado obrar en el mundo principalmente por medio de Tezcatlipoca.⁵⁴⁵

De esos nombres sobresalen los que se refieren a él como dueño de todo cuanto existe: *Tloque Nahuaque* y *Totecuio in ilhuicahua in tlaltipacque in mictlane*, que significan “el dueño del cerca y del junto” y “Nuestro señor, dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos” respectivamente.⁵⁴⁶ El primer nombre se compone de las posposiciones *tloc* y *nahuac*, a las que se añade el sufijo posesivo *e*, “dueño de”.⁵⁴⁷ *Tloc* significa “cerca”,⁵⁴⁸ mientras que *nahuac* “junto”, por lo que el significado figurativo sería, en opinión de Thelma Sullivan, “Señor del Universo, el Dueño y Causa de Todo”.⁵⁴⁹ Este significado lo corrobora el segundo nombre, pues como lo señala, el dios posee los tres niveles del cosmos: el cielo (*ilhuicatl*), la tierra (*tlalticpac*) y el lugar de los muertos (*mictlan*).

Esta faceta del dios como poseedor de todo la corrobora Sahagún, pues menciona que era quien otorgaba las prosperidades y riquezas y las retiraba

⁵⁴⁵ *Loc. cit.*

⁵⁴⁶ *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 164.

⁵⁴⁷ Thelma Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 160.

⁵⁴⁸ Miguel León Portilla, *op. cit.*, p. 167.

⁵⁴⁹ Thelma Sullivan, *op. cit.*, p. 160.

cuando quería.⁵⁵⁰ Al ser considerado el dueño de todo cuanto existe, se puede pensar que también le pertenecían los seres humanos incluidos los gobernantes, situación que se puede apreciar en el intercambio de discursos en el *Tecpan* durante el rito mexica. Al recibir el poder de ese dios, el gobernante se convertía en su representante y al ser su imagen se puede sugerir que también pasaba a formar parte de su propiedad como su flauta (este tema se aborda más adelante).

Se tiene pues, una estrecha relación entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, pues el primero otorgaba el poder a través de cuestiones de linaje, ya que todo aquel que descendiera de él, podía ser elegido por el dios para asumir el gobierno, pues era concebido como el origen del poder de los gobernantes. Pero el poder también era propiedad de Tezcatlipoca, ya que al ser considerado dueño del universo no es de extrañar que lo concediera cuando quisiera a quien quisiera. Esta situación a mi parecer, era una relación de reciprocidad entre ambos dioses, quienes a pesar de haberse enfrentado en varias ocasiones, actuaban en conjunto para dotar a los gobernantes con el mando en el gobierno.

El nombre de Youalli Ehécatl podría reforzar esta idea, pues aparte de ser un nombre de la deidad suprema, fue un apelativo compartido por ambos dioses.⁵⁵¹ De forma llamativa, era un dios al que se dirigían los hombres cuando tenían necesidad de algo: “¡Oh señor nuestro, en cuyo poder está dar todo contento y refrigerio y dulcedumbre, y suavidad y todos estos bienes [...] vivid y reinad para siempre, vos que sois nuestro señor, y nuestro abrigo y amparo,

⁵⁵⁰ *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro I, cap. III, pp. 31-32.

⁵⁵¹ Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 165.

humanísimo, piadosísimo, invisible e impalpable [...]”.⁵⁵² Curiosamente, los *taltoque* mexicas se dirigían a este dios en uno de los discursos de agradecimiento a Tezcatlipoca en el *Tecpan* y se dirigían a él como Youalli Ehecatl:

Amo y señor nuestro, Yoalli Ehecatl [...] espero en ti, suplico, busco, guardo y te pido tu aliento y tu palabra con los cuales posees e inspiras a tus amigos y conocidos, los que van a ti con su ofrenda a tu estera y silla, al lugar de tu gloria, allí donde estás en tu sitio de honor, donde haces a uno igual a ti, representante tuyo [...] donde haces de uno tu flauta, donde hablas dentro de uno, donde haces de uno tus ojos y tus oídos, tus labios y tu quijada [...].⁵⁵³

Entonces, ¿a quién se dirigían los *tlatoque* cuando le agradecían por haberles dado el poder? Pienso que a ambos, pues al ser un nombre compartido por las dos deidades, se puede sugerir que estaríamos frente a un caso de fusión entre dioses, es decir, los casos en que un conjunto de númenes se conciben como una divinidad singular y unitaria.⁵⁵⁴

Una situación similar se encuentra en un pasaje de la *Historia Tolteca-Chichimeca*. Dicha fuente, al narrar la decadencia de Tula, cuenta que un sacerdote tolteca fue a hacer penitencia a Cholula, y al llegar, vio que era un buen lugar para vivir e inmediatamente invocó a cierto dios: “¡Oh Tloque! ¡oh Nauaque! ¡Oh Ipalnemouani! Te ruego, ¿acaso aquí nos haces merced, nos das tu agua, tu cerro? ¿Cuál es tu voluntad? Ten misericordia de nosotros, tus maceualli, que en ti confiamos”. El sacerdote pidió el favor a Tezcatlipoca, pero quien le contestó fue otro dios: “[...] Quetzalcoatl le respondió, le dijo: [...] ¡No sufras, aquí será nuestro hogar, nuestra casa! Haremos que los habitantes abandonen su pueblo, yo lo sé”.

⁵⁵² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VI, cap. II, pp. 302-303. Es la oración de un sacerdote al dios.

⁵⁵³ *Códice Florentino*, f. 36r-36v. Traducción de Salvador Díaz Cintora, *Los once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Códice Florentino*, pp. 47-48.

⁵⁵⁴ Alfredo López Austin, “Nota sobre la fusión y fisión de los dioses en el panteón mexica”, p. 76.

⁵⁵⁵ Al usar indistintamente el nombre de ambos dioses, posiblemente los autores de la historia concebían a ambos como uno solo, y aunque no se le llama Yohualli Ehécatl, se les concebía a mi parecer como manifestaciones de la deidad suprema, divinidad que otorgaba el poder a los gobernantes a través de esos dos dioses.

Se puede sugerir que los nahuas concebían a Tezcatlipoca y Quetzalcóatl como los dioses de los que provenía el poder de sus gobernantes, pues uno era concebido como el origen del poder, ya que fue el fundador de las dinastías gobernantes, mientras que el otro era visto como su dueño y de quienes lo ejercían, pues eran sus flautas arrojadizas.

Por lo anteriormente comentado, opino que cuando los gobernantes eran embijados de negro se hacía para asimilarlos a estos dioses, pues además de estar vinculados a la deidad suprema y dual, se creía que el poder de los gobernantes provenía de ellos. En el caso de los mexicas, esta idea cobra fuerza en la parte del rito en la que el nuevo *tlatoni* intercambiaba una serie de discursos con el grupo dirigente, pues como se verá, son los dos dioses a los que agradece por haberles dado el poder. Esta parte se desarrollaba cuando concluía el periodo penitencial de los señores.

En pocas palabras, el color negro en la piel de los gobernantes si tenía la función de resaltar su estado penitencial, pues realizaban sus actividades sacerdotales teñidos de negro: ayunos, autosacrificios y ofrecer incienso a las

⁵⁵⁵ Folio 5v. Ipalnemohuani es otro nombre de Tezcatlipoca y se compone de *ipal*, “por él”; *nemohua*, “se vive” y el sufijo agentivo *ni*, Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 168.

imágenes de las deidades, actividades representadas en varias fuentes (figura 33). Con esas acciones, los gobernantes se relacionaban con el mundo sagrado, pues estaban repitiendo los preceptos establecidos por los dioses en los espacios dedicados a ellos, es decir los templos donde se conservaban sus reliquias. El contacto con el mundo sagrado se reforzaba precisamente con la pintura corporal negra, ya que al usarla, los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se manifestaban en su cuerpo, pues los dotaban de su energía sagrada.



Figura 33. Sacerdotes ofreciendo incienso y practicando autosacrificio. Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. I, lámina 11.

Los k'iche's

La descripción más completa del rito de los señores de Q'umarkaj es proporcionada por fray Bartolomé de las Casas,⁵⁵⁶ la cual no menciona que el

⁵⁵⁶ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXVI, 509.

ajpop se sometiera al ayuno y penitencia de cuatro días. No obstante, se comentó que los gobernantes realizaban esas prácticas una vez que asumían el poder.

El *Popol Vuh*, por su parte, menciona que una de las insignias del poder otorgadas a los señores Kaweq fue el *tatil*, que se traduce como “polvos lúcidos o arenilla”, el cual servía para pintar el cuerpo durante algunas ceremonias.⁵⁵⁷ Esta importante fuente narra que los k'iche's también usaban pintura corporal durante sus ritos, siendo uno de ellos muy posiblemente el de ascenso al poder.

Cierta fuente iconográfica podría reforzar este supuesto, me refiero a la pintura mural del palacio de Q'umarkaj (figura 34), cuyo personaje (un posible señor Kaweq) tiene pintada la cabeza. Debido a lo deteriorado del mural, no se puede establecer si la pintura del rostro era azul o negra. En palabras de Robert Carmack:

La impresionante cara azul (¿o negro?) de la figura pintada puede haber estado asociada con los términos quichés *tatil abaj*, “piedra negra”. *Tatil*, término de derivación nahua, se llamaba un ungüento hecho de rocas de mineral negro utilizado para pintar a los señores en los eventos rituales, incluso en la asunción de cargos políticos.⁵⁵⁸

Otro documento indígena que hace alusión a la pintura corporal negra es el *Título C'oyoi*, que al describir las insignias del poder de los señores, menciona que éstos eran consagrados con negro y amarillo.⁵⁵⁹ Efectivamente, esta fuente permite apreciar que los k'iche's también usaban pintura corporal negra o amarilla. Si esto ocurrió así, la pintura corporal aplicada a los *ajpop* también pudo haber

⁵⁵⁷ Michela Craveri, *Popol Vuh*, p. 199, nota 3658.

⁵⁵⁸ Robert Carmack, *Evolución del reino quiché*, p. 285. De momento, sólo deseo resaltar la posible pintura corporal negra del personaje, el análisis de sus atavíos se hace más adelante.

⁵⁵⁹ *Título C'oyoi*, p. 294. El texto k'iche' dice *tatil k'ana abaj*, que Carmack traduce como “piezas de piedras mágicas negras y amarillas”, el mismo autor considera que *tatil* es la forma nahua de *tlatlil*, “negro” o “teñir de negro”, *ibid.*, p. 320, nota 84.

cumplido la función de asimilarlos con alguna deidad, tal vez Tojil, pero este supuesto no puede asegurarse, ya que no existe iconografía del numen. A pesar de la falta de información, puede sugerirse que la pintura corporal entre los k'iche's también estaba asociada con transformaciones importantes en los ámbitos político y religioso, pues al usarla, se convertían en hombres sagrados que representaban a sus dioses tal como lo plantea el *Título C'oyoi*.

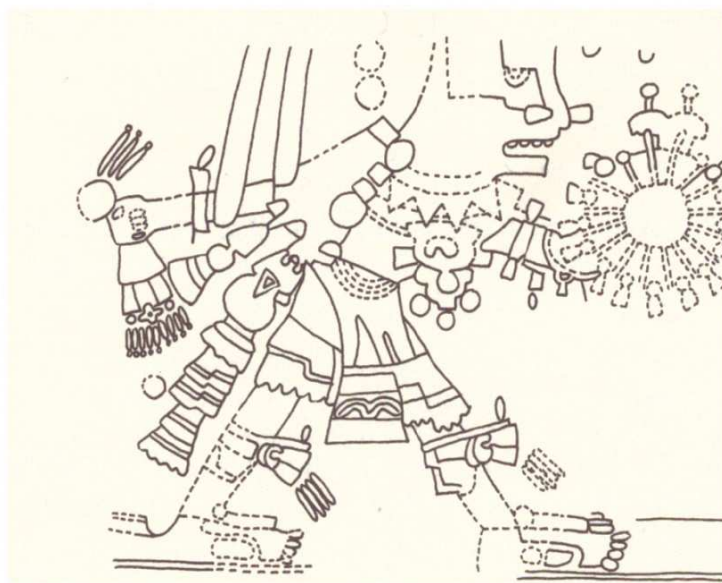


Figura 34. Mural del palacio de Q'umarkaj, que podría representar a un gobernante Kaweq. Lleva algunas de las insignias del poder mencionadas por el *Popol Vuh*. Imagen tomada de Allen Christenson, *Popol Vuh. The Sacred Book of the Maya*, p. 258.

La pintura corporal negra (o amarilla), también sería un símbolo de poder político y religioso como en el caso nahua, ya que pudo haber servido para dotar al *ajpop* de la fuerza divina de los dioses y vincularlo con su mundo sagrado, el problema es que no puede determinarse con qué deidades. Por otro lado, cuando las fuentes indígenas y españolas describen los actos sacerdotales de los

gobernantes, no mencionan que estuvieran pintados de negro mientras realizaban dichos actos, situación que no permite afirmar que el color negro estuviera vinculado al sacerdocio como el caso del centro de México y la Mixteca, pero la posibilidad no debe descartarse.

Para concluir, a pesar de la poca información brindada por las fuentes y la iconografía, se puede proponer que los *ajpop* sí pudieron haber usado pintura corporal durante su rito de ascenso al poder. Aunque las Casas no menciona el uso de dicha pintura, el *Popol Vuh* y el *Título C'oyoi* sugieren que teñir de negro el cuerpo pudo ser parte del rito, pues el *tatil* fue un distintivo de poder otorgado por Nakxit. Asimismo, el *Título C'oyoi*, como se comentó, menciona que los señores se volvían sagrados con el color negro y amarillo, una posible alusión al ennegrecimiento del cuerpo.

Asumiendo que durante su rito se sometieran a un estado penitencial, no puede determinarse cuánto tiempo duraban teñidos de negro, ya que las fuentes no explican esta parte, lo que sí se puede proponer, es que la pintura corporal pudo haber sido muy importante durante el rito, pues debió tener connotaciones sagradas como entre los nahuas.

Los kaqchikeles

Vimos que un emblema del poder otorgado a los k'iche's era el *tatil*, "polvos lucidos o arenilla", que servían para pintar el cuerpo de los gobernantes. Los *Anales de los cakchiqueles*, al narrar el rito de un gobernante llamado B'ak'ajol,

mencionan que “[...] le pusieron los polvos de colores, las piedras amarillas, [lo untaron con] el hollín y la tierra colorada [...]”.⁵⁶⁰ Este pasaje permite apreciar que los gobernantes usaban pintura corporal durante su rito, pero en este caso no era negra, sino amarilla o roja.

Tomando en cuenta que los sacerdotes embijaban su cuerpo durante sus actos penitenciales, es posible que los *ajpop* realizaran al menos una serie de autosacrificios destinados a sus dioses patronos como agradecimiento por haberles otorgado el poder. Lo que no puede asegurarse es si estos señores se sometían a un periodo de ayuno de cuatro días o hasta de un año durante su rito, pues como en el caso k’iche’, los documentos no aclaran este asunto.

El uso de pintura corporal entre los *ajpop* kaqchikeles, además de haber estado relacionado con actos sacerdotales, también pudo haber estado vinculado con los dioses patronos, pues tal vez los colores amarillo y rojo eran sus colores característicos, y como en el caso de los nahuas, los k’iche’s y los mixtecos, se pintaba a los señores con los colores de sus deidades para significar que eran sus representantes. No descartaría dicha posibilidad, la cual nuevamente no puede ser confirmada por completo.

⁵⁶⁰ *Anales de los cakchiqueles*, p. 83; Judith Maxwell y Robert Hill, traducen de manera similar a Adrián Recinos Ávila, pues mencionan que le pusieron su unguento, sus piedras amarillas, su hollín y su tierra roja, “Xajil Chronicle”, p. 118.

Los mixtecos

Como se mencionó, estos gobernantes también usaban pintura corporal negra durante su estado penitencial. Entre ellos, el color negro en la piel también estaba vinculado con el poder divino dado a los señores y con el sacerdocio, pues al usarlo se convertían en interlocutores de los dioses.⁵⁶¹ Es posible sugerir, que como en el caso de los nahuas, el uso de esta pintura corporal resaltara también su estado penitencial, pues recuérdese que durante el tiempo que duraban dichas prácticas estaban embijados de negro.

En el caso del gobernante 8 Venado, Garra de Jaguar, se le puede apreciar como sacerdote antes de tomar el poder en Tututepec. La lámina 44 del *Códice Nuttall* (figura 4), en su parte central lo representa pintado de negro y usando un *maxtlatl*, tal como los señores nahuas de Tlaxcala cuando ingresaban al templo donde hacían su penitencia. La lámina muestra su visita al templo de la diosa 9 Hierba Cráneo, en el pueblo de Chalcatongo. Al lugar también llegaron la señora 6 Mono y 3 Lagartija, sacerdote que también ostenta color negro en la piel.⁵⁶²

Dicha visita se realizó con el fin de recibir una serie de dones y símbolos de poder para que 8 Venado pudiera convertirse en señor de Tututepec. En la misma lámina se le ve haciendo ofrendas al árbol del Sol mientras sigue embijado de negro y usando sólo un *maxtlatl*. En la parte superior izquierda se le ve de nuevo

⁵⁶¹ Rosario Nava Román, *El color negro en la piel y su poder político religioso en el mundo mesoamericano*, p. 83.

⁵⁶² Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1: la vida de 8 Venado*, p. 20. En la interpretación de Alfonso Caso Andrade, el sacerdote 3 Lagartija está muerto y la visita de 8 Venado y 6 Mono al templo de la diosa fue para solicitar el título de "Tortuga xihcoatl" que dejó vacante el sacerdote, *Reyes y reinos de la Mixteca*, t. II, pp. 105-106.

junto a su medio hermano 12 Movimiento sacrificando un perro y un venado a la deidad 13 Caña.⁵⁶³

Esta visita ocurrió en el año 1083 y al año siguiente, 8 Venado llegó a Tututepec, señorío del que tomó posesión al llegar con los símbolos de poder dados por la diosa 9 Hierba, los cuales se muestran en la lámina 5 del *Códice Colombino*.⁵⁶⁴ Ahora bien, la lámina comentada del *Códice Nuttall* sugiere que 8 Venado pudo haber realizado las actividades sacerdotales descritas por Antonio de Herrera (citadas unas páginas más atrás) en el templo de la diosa 9 Hierba, posiblemente con el objetivo de recibir las insignias del poder que llevó a Tututepec. Si esto fue así, la visita al templo de la muerte pudo haber formado parte del rito de acceso al poder de este gobernante, pues está representado como sacerdote frente al templo de la deidad, y si se toma en cuenta que todos los “caciques” debían ser “frailes” un año, se puede proponer que 8 Venado realizó su penitencia en Chalcatongo, pues al año siguiente de su visita tomó el gobierno de Tututepec (1084).

Tenemos que el color negro entre los gobernantes mixtecos también estaba relacionado con el sacerdocio, tal como lo muestra la lámina comentada del *Códice Nuttall*. Pero no sólo con los sacerdotes, también con los dioses, pues los códices muestran a varios gobernantes naciendo de la tierra o descendiendo del cielo, situación que los dotaba de un carácter divino; pues al nacer de esos

⁵⁶³ *Loc. cit.*

⁵⁶⁴ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombio y Becker I. La historia de los señores 8 Venado y 4 Viento*, p. 24.

lugares son representados de color negro, situación que los vincula con los dioses.⁵⁶⁵

En el caso del señor 8 Viento, Águila de Pedernales, es un gobernante que nació de una forma prodigiosa, pues se le representa surgiendo ya sea del interior de la tierra, del río de Apoala, o de un cerro tal como se muestra en el *Códice Nuttall* (figura 35).⁵⁶⁶ Por su parte, el señor 12 Viento, Ceja de Fuego, también es concebido como un personaje divino que bajó del cielo, lugar en el que residían los dioses creadores (figura 36).⁵⁶⁷ Como se aprecia en las imágenes, están pintados de negro, lo que sugiere que fueron representados así para vincularlos a los dioses.



Figura 35. El señor 8 Viento Águila de Pedernales (izquierda) surgiendo del Cerro del Mono usando pintura corporal negra. *Códice Nuttall*, lámina 1.

⁵⁶⁵ Rosario Nava Román, *op. cit.*, p. 84. A este respecto, es interesante señalar que el color negro es el característico de muchos númenes en el *Códice Vindobonensis*.

⁵⁶⁶ Para Alfonso Caso, se trata de un héroe fundador de dinastías, *Reyes y reinos de la Mixteca*, t. I, p. 144.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 190.



Figura 36. El señor 12 Viento, Ceja de Fuego (en el centro), descendiendo del cielo usando pintura corporal negra. *Códice Nuttall*, lámina 19.

Un aspecto llamativo es que el dios 9 Viento “Quetzalcóatl”, muy parecido al del centro de México, también es representado de ese color. En el *Códice Vindobonensis* (figura 37) se le muestra naciendo de un pedernal, lo que indica su carácter divino. En otra lámina del códice, se le aprecia conversando con los dioses creadores, para posteriormente descender del cielo usando los atavíos que le fueron entregados en el ámbito celeste (figura 38). En ambas representaciones está pintado de negro.

A este respecto, se ha hecho la siguiente observación: “[...] al ser Quetzalcóatl la deidad en la que se centraba y justificaba el origen de los linajes divinos mixtecos, y al ser este dios negro, entonces cabe la posibilidad de que la

pintura corporal negra fuera símbolo de su presencia y por tanto la validación divina del poder político”.⁵⁶⁸



Figura 37. 9 Viento naciendo de un pedernal. Cómo el Quetzalcóatl de los nahuas es representado de color negro. *Códice Vindobonensis*, lámina 49.

Es posible que la autora tenga razón, pues cuando los códices muestran a los *yya* embijados de negro y descendiendo del cielo o naciendo de la tierra, posiblemente era para vincularlos con el mundo sagrado de los dioses, pues se da a entender que esa era su procedencia. Por otro lado, se puede pensar que cuando los señores mixtecos realizaban su penitencia de un año usando pintura corporal negra, era para asimilarlos con 9 Viento, pues al usar su color característico podían convertirse en receptáculos del numen y por ende, en sus

⁵⁶⁸ Rosario Nava Román, *El color negro en la piel y su poder político religioso en el mundo mesoamericano*, p. 96.

representantes, por lo que entre los mixtecos, como entre los nahuas, el color negro también era un símbolo de poder político y religioso.⁵⁶⁹



Figura 38. 9 Viento descende del cielo con las insignias del poder. Nuevamente lleva pintura corporal negra, *Códice Vindobonensis*, lámina 48.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 17.

Posiblemente durante sus actividades sacerdotales, 8 Venado usaba dicha pintura para vincularse al dios, que curiosamente era la deidad patrona del linaje de Tilantongo, ciudad en la que gobernó después de asumir el mando en Tututepec. Al usar el color característico del numen, posiblemente esperaba convertirse en su representante, pues al embijar de negro el cuerpo se podía recibir la energía sagrada de los dioses.

Es probable que entre los mixtecos, este color también estuviera asociado con el cielo, ámbito del cosmos del que provenían los dioses, pues como lo muestran los códices, los gobernantes fundaron sus orígenes en genealogías divinas que procedían del cielo. Curiosamente, el nombre de Tilantongo es “Tierra Negra Casa del Cielo”.⁵⁷⁰ El *Códice Nuttall*, en su lámina 42 (figura 39), muestra el topónimo de dicho lugar que se caracteriza por grecas negras. Sobre dicho sitio, se levanta un templo donde se resguarda el bulto sagrado del dios 9 Viento “Quetzalcóatl”, el cual contiene un cuchillo de pedernal del que se asoma un rostro que corresponde al dios mencionado.⁵⁷¹

Dicho recinto era conocido como el Templo del Cielo, el cual gozaba de importancia religiosa en la Mixteca, pues era un lugar sagrado vinculado con el Sol y con el oriente, rumbo del cosmos donde nace el astro y por tanto la luz del día.⁵⁷² Asimismo, era un templo que daba prestigio a Tilantongo, pues no sólo representaba el poder para ese señorío, sino también para otros sitios de la Mixteca, ya que resguardaba los objetos e instrumentos del poder que daban

⁵⁷⁰ Juan de Bazán y Pedro de las Eras, “Relación de Tilantongo y su partido”, p. 234.

⁵⁷¹ Manuel Hermann Lejarazu, “Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica”, p. 81.

⁵⁷² Manuel Hermann Lejarazu, *Configuraciones territoriales en la Mixteca, vol. III. Yucu Tnúu-Tilantongo. La fundación de un señorío prehispánico mixteco*, pp. 99, 106.

legitimidad a los señoríos: bultos sagrados, bastones de mando y el madero para encender el fuego. Estos objetos estaban relacionados con 9 Viento, el dios que representaba el poder real en Tilantongo y otros señoríos de la Mixteca.⁵⁷³



Figura 39. El templo del cielo en Tilantongo, que contenía el bulto sagrado del dios 9 Viento. *Códice Nuttall*, lámina 42.

En pocas palabras, en el caso concreto de 8 Venado, no sólo se aprecia un vínculo con el dios, también con el lugar que gobernaba, el cual tenía connotaciones sagradas, pues ahí residía el numen bajo su manifestación de bulto sagrado. Respecto a la importancia de Tilantongo, fray Francisco de Burgoa,⁵⁷⁴ explica que ese señorío era el más estimado y venerado en la Mixteca, al grado de que los gobernantes de otros lugares decían tener algún “ramo del tronco” de Tilantongo, de donde se extendió el “lustre de todos los caciques”. Este dato

⁵⁷³ *Ibid.*, pp. 97-99.

⁵⁷⁴ *Geográfica descripción...*, t. I, cap. XXXIII, pp. 369-370.

permite apreciar la importancia de la ciudad, su dios patrono y sus gobernantes. Curiosamente, los tres llevaban el color negro y estaban relacionados con el ámbito celeste, lo que deja ver también las connotaciones sagradas de dicho color entre los mixtecos.

En el caso de los señores de Jaltepec, se comentó que el *Códice Selden* no representa a los *yya* usando pintura corporal negra durante su penitencia, por lo que no se puede asegurar que fueran receptáculos de 9 Viento. En cambio, llevan pintura roja en la cara, lo que permite sugerir que pudieron tener alguna conexión con el ser denominado como *Ñuhu*.

En el caso del señor 2 Lluvia, otro gobernante de Tilantongo, la página 5-I del *Códice Bodley* lo representa extrayendo sangre de su cuerpo para ofrecerla al señor 7 Buitre y usando pintura corporal negra. El código no aclara los motivos de su acto penitencial, tal vez formaban parte de su rito de ascenso al poder, pero no puede asegurarse ya que desapareció durante su viaje hacia el cielo.⁵⁷⁵ Cualquiera que fuera el caso, este gobernante posiblemente usó pintura negra con el objetivo de asimilarse con 9 Viento, patrono de Tilantongo.

En el caso del señor 4 Viento Yahui, los códigos no lo muestran realizando actos penitenciales. La única posible alusión a estas actividades es en la página 15-II/III del *Códice Becker I*, donde se le aprecia pintado de color negro (excepto la cabeza, los pies y las manos) mientras se le perfora la nariz para colocarle la nariguera de turquesa, situación que sugiere una posible penitencia previa antes de recibir este distintivo. Aunque los códigos no lo registren, es posible que 4

⁵⁷⁵ Maarten Jansen y Gabina Pérez, *Codex Bodley*, p. 59.

Viento se haya sometido a la penitencia, pues el *Códice Bodley* (página 31-III) lo muestra frente a un bulto sagrado, lo que permite inferir que debió tener preparación sacerdotal para comunicarse con las deidades a través de dicho objeto sagrado. Por otra parte, si usó pintura corporal negra, debió ser con el mismo objetivo que 8 Venado.

III.5. Los distintivos del poder y la perforación de la nariz

Al terminar sus actos penitenciales, iniciaba la parte del rito en la que se entregaba a los gobernantes una serie de distintivos que los acreditaban como tales. Es en esta parte donde se encuentra la principal diferencia entre los tres grupos estudiados, pues dichos distintivos eran distintos en cada caso. Sin embargo, había uno que era compartido por casi todos: una nariguera que estaba asociada con sus responsabilidades militares. Antes de comentar los distintivos del poder que recibían los gobernantes, se explica primero el acto del horadamiento de la nariz.

Los nahuas: mexicas y tetzcoanos

Una insignia del poder que recibían los señores de estas ciudades era una nariguera de turquesa, la cual les era entregada con otros atavíos hechos también de ese mineral. Es de llamar la atención que la perforación de la nariz se hacía

con punzones de hueso de jaguar o con garras de águila,⁵⁷⁶ cuya significación se explica más adelante. En los casos de Cuauhtitlan y Chalco, las fuentes no mencionan esta parte del rito ni el uso de narigueras, pero la posibilidad no debe ser descartada si se toma en cuenta que los nahuas tenían concepciones similares sobre la guerra y la religión.

Tlaxcala y Cholula

Como se recordará, en Tlaxcala la horadación de la nariz se llevaba a cabo al inicio del rito en el templo de Camaxtli, y se hacía con una garra de águila y un hueso de jaguar. Posiblemente se trataba de una insignia de rango militar, pues como lo menciona Motolinía, se esperaba que sobresaliera en la guerra mostrando las cualidades de batalla de los animales mencionados.

En el caso de los sacerdotes de Cholula, no se menciona que usaran una nariguera en la nariz, no siendo el caso de los señores que llegaban a la ciudad desde otros lugares aledaños, quienes quedaban confirmados como gobernantes de sus señoríos al recibir una nariguera de los sumos sacerdotes de la ciudad. Lo que llama la atención, es que cada uno de estos sacerdotes llevaba como símbolo un águila y un jaguar.

⁵⁷⁶ Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. II, capítulos XXXIX y LII, pp. 301, 400.

Los K'iche's

La descripción del rito proporcionada por fray Bartolomé de las Casas⁵⁷⁷ no menciona la perforación de la nariz del *ajpop* durante su rito. En cambio, el *Título de Totoncapán* si hace referencia a dicha ceremonia como parte del ceremonial,⁵⁷⁸ la cual, siguiendo sus pasajes, se desarrollaba antes de entregar al *ajpop* los emblemas del poder, pues el documento da a entender que después de perforar la nariz del nuevo gobernante, se le entregaban dichos objetos. Asimismo, los documentos mencionan que entre los emblemas del poder otorgados a los señores se encontraban garras de águila y de jaguar,⁵⁷⁹ que como se vio en el caso tlaxcalteca, eran usados para horadar la nariz de los *tetecuhtin*. Como las garras de esos animales se usaban para perforar la nariz, se puede sugerir que esta acción también ocurría durante el rito de los *ajpop* en Q'umarkaj y posiblemente en otras ciudades como Rabinal e Iximche', aunque las fuentes no lo mencionen expresamente.

De acuerdo con fray Bartolomé de las Casas, “La señal de la superioridad del rey de Utlán sobre los otros es tener horadadas las narices, lo cual en otro ninguno era lícito”.⁵⁸⁰ De este dato se puede inferir que llevaba una nariguera que simbolizaba su autoridad sobre los otros linajes Nima K'iche', sus aliados Tamub e Ilok'ab; e incluso sobre los gobernantes de las ciudades que tenía bajo su dominio.

⁵⁷⁷ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXVI, p. 509.

⁵⁷⁸ Página 196.

⁵⁷⁹ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, pp. 306-307; *Título de Totoncapán*, p. 183; *Título de Yax*, p. 80.

⁵⁸⁰ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXIV, p. 501.

Sin embargo, el *Título de Totonicapán* menciona que al *ajpop k'amja* también se le perforaba la nariz para colocarle una nariguera, situación que deja ver que el funcionario destinado a suceder al *ajpop* compartía ese emblema de autoridad con el señor supremo.⁵⁸¹ Si se esperaba transferirle la fuerza del águila y del jaguar con la entrega de sus garras, es posible que hayan sido usadas para horadar su nariz para colocarle una nariguera, hecha posiblemente de jade o de serpentina, la cual sería otro de sus símbolos de poder. La ceremonia de horadación de la nariz era pues, otro elemento del rito compartido entre nahuas, k'iche's, y al menos dos gobernantes mixtecos: 8 Venado y 4 Viento.

Como en el caso de sus homólogos nahuas y mixtecos, es posible que la nariguera estuviera relacionada con las funciones militares que el *ajpop* adquiriría cuando accedía al poder, pues como se verá más adelante, las garras de águila y de jaguar también estaban asociadas con la guerra entre los k'iche's. De momento solamente deseo resaltar que la ceremonia del horadamiento si pudo haber formado parte del rito k'iche' de ascenso al poder.

Los kaqchikeles

Algunas de las insignias entregadas a sus gobernantes eran las mismas que las otorgadas a los k'iche's. Como en el caso de sus semejantes de Q'umarkaj, dichas insignias se relacionaban con su condición de jefes políticos, de sacerdotes y de dirigentes militares, pues se les daban objetos relacionados con esos ámbitos del

⁵⁸¹ Robert Carmack y James Mondloch, *Título de Totonicapán*, pp. 196, 255, nota 315.

gobierno, entre los que sobresale la nariguera. Estas insignias del poder se analizan en su apartado correspondiente, de momento se desea señalar que esos objetos permiten ver que los kaqchikeles compartían las mismas ideas del gobierno que los otros grupos mesoamericanos aquí estudiados.

Los mixtecos

Estos gobernantes también recibían varios objetos considerados sagrados, pues según algunos códices fueron creados por los dioses, o eran obtenidos en lugares con importancia política y religiosa. Entre los mixtecos sólo hay dos casos registrados de la ceremonia de la horadación de la nariz. Asimismo, parece ser que la nariguera también estaba relacionada con la guerra y el prestigio militar.

El horadamiento de la nariz entre nahuas, k'iche's y kaqchikeles

Los cronistas que describen esta parte del rito para colocar a los señores la nariguera, no explican el significado de esta acción, a excepción de Motolonía que brinda una breve aclaración como ya se comentó. Posiblemente se trataba de un accesorio que los distinguía como guerreros destacados, el cual no era exclusivo de un gobernante en particular, pues era usado por el *tlatoani*, el *tecuhtli*, el *ajpop* y por el *yya* (sólo en los casos de 8 Venado y 4 Viento).

En el caso de los mexicas, la nariguera usada por los *tlatoque* se llamaba *yacaxihuitl* ("turquesa de nariz"). Dicho atavío estaba relacionado con la *xiuhcóatl*,

pues la *yacaxihuitl* era la estilización de la serpiente de turquesa,⁵⁸² el arma que usó Huitzilopochtli para matar a su hermana Coyolxauhqui.⁵⁸³ La *xiuhcōatl* no sólo tenía forma de nariguera, también era representada en forma de lanzadardos.⁵⁸⁴ Nótese que en el caso mexica, era un distintivo relacionado con su dios patrono, usado por él en la batalla que sostuvo contra su hermana al momento de nacer. Curiosamente, era un dios guerrero que les dio la tarea de alimentarlo con corazones humanos y era además una manifestación del Sol.

Esto sugiere que la nariguera de turquesa era una insignia del poder que otorgaba a los *tlatoque* mexicas prestigio militar, pues ostentaban un atavío de su numen patrono, quien era un destacado guerrero. Al hacer la horadación de la nariz con huesos o garras de jaguar y de águila, se reforzaría la idea de que la entrega de esta insignia resaltaba los valores guerreros, pues como es sabido, esos animales eran los prototipos de los combatientes.⁵⁸⁵ Aparte de esta posible significación, podría haber otra connotación.

De acuerdo con Guilhem Olivier,⁵⁸⁶ dicha acción también representaba la segunda muerte simbólica del gobernante (la primera era su ingreso al *Tlacatecco*), pues al perforar su tabique nasal, estaba siendo equiparado con los huastecos y los mimixcoas, las víctimas sacrificiales por excelencia. Al representar a estas víctimas, se significaba que el gobernante también sería ofrendado a los dioses como sacrificio para beneficio de su pueblo, pues él sería la ofrenda

⁵⁸² Dorys Heyden, "Xiuhtecuhtli: investidor de soberanos", p. 4.

⁵⁸³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro III, cap. I, p. 192.

⁵⁸⁴ Xavier Noguez Ramírez, "La diadema de turquesa (*xiuhuitzollí*) y las alianzas de los señoríos prehispánicos. Acercamiento iconográfico", p. 85.

⁵⁸⁵ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, p. 539.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, pp. 537-547, 632-633.

máxima para las deidades. El análisis del especialista francés sobre los huastecos y los mimixcoas es sugerente, sin embargo, a mi parecer, la perforación de la nariz para colocar la nariguera estaba más vinculada con connotaciones guerreras, pues se asociaba con el arma de su dios tutelar, lo que resalta su significado guerrero. Además, era un premio a guerreros destacados, tal como lo deja ver un pasaje de fray Diego Durán relativo a la guerra contra Chalco:

En este lugar, antes que los mexicanos alzasen real, mandó el rey que a todos los que habían hecho en esta guerra su deber, que, para señalarlos por hombres de valor, les agujerasen las narices y que entrasen a México todos con unas plumas y joyas de oro, colgadas de las narices [...] También Tlacaelel mandó venir a todos los valerosos chalcas que en esta guerra habían hecho maravillas y dado muestras de valerosos, que a todos les hiciesen la misma señal, diciéndoles: -“Hermanos, hasta ahora no hemos peleado con gente que tan bien se haya igualado con nosotros, como sois vosotros. Por tanto, es justo, pues somos iguales en valor, lo seáis en honra.” Y así, les horadaron las narices y les pusieron aquellas insignias de valerosos.⁵⁸⁷

Este pasaje deja ver que el horadamiento de la nariz para colocarles adornos, estaba relacionado con el valor de los guerreros y era una especie de premio por haber destacado en las batallas. A mi parecer, este era el mismo significado para los *tlatoque*, pues se les colocaba una insignia de su dios patrono, posiblemente para convertirlos en destacados guerreros como él.

En lo relativo a Tetzoco, las fuentes no especifican el significado de la horadación entre sus gobernantes. Al ser similar a Tenochtitlan en costumbres, es muy posible que la nariguera fuera también entre ellos un distintivo del valor guerrero, pues una de sus obligaciones era emprender guerras tal como sus

⁵⁸⁷ *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. II, cap. XVII, p. 151.

similares mexicas.⁵⁸⁸ En el caso de la propuesta de Olivier acerca del *tlatoani* como ofrenda para los dioses, podría ser posible, pero por falta de datos para esta ciudad no se puede decir con toda seguridad. Si la perforación de la nariz se realizaba con garras de jaguar y de águila, entonces posiblemente la nariguera también tendría significaciones guerreras en Tetzoco. En lo relativo Cuauhtitlan y Chalco los documentos provenientes de estas ciudades no mencionan esta parte del rito, pero al tener concepciones similares sobre la guerra y la religión, posiblemente las recibían también.

En lo concerniente a Tlaxcala, es probable que la nariguera otorgada al nuevo *tecuhtli* también fuera una insignia de prestigio guerrero, pues accedía a su cargo por haber destacado durante una batalla. En el caso tlaxcalteca, como vimos más atrás, se mencionan los objetos con los que se perforaba la nariz y cuál era su significado. Se esperaba que el *tecuhtli* adquiriera las características depredadoras del águila y del jaguar para ser fuerte en las guerras.⁵⁸⁹ Esto sugiere que el distintivo colocado en la nariz del *tecuhtli* era una insignia que lo dotaba de prestigio militar, pues como hombres de guerra que eran, se les llamaba *cuauhtle ucelotle*, “[...] que quiere decir águila, león, tigre en vocativo”.⁵⁹⁰ Es muy posible que la misma situación se diera entre los señores que llegaban a Cholula, pues ahí también se obtenía el rango de *tecuhtli*, y ahí les horadaban la nariz con “el hueso del águila y el hueso del jaguar”.⁵⁹¹ Curiosamente, la “capilla” en la que eran introducidos para realizar esta ceremonia es representada con un águila y un

⁵⁸⁸ Juan Bautista Pomar, *Relación de Tetzoco*, p. 35.

⁵⁸⁹ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 339.

⁵⁹⁰ *Loc. cit.*, entiéndase jaguar por león y tigre.

⁵⁹¹ *Historia tolteca-chichimeca*, f. 20v.

jaguar entrelazados (figura 40).⁵⁹² Posiblemente en Cholula tenía el mismo significado que en Tlaxcala y las ciudades de la cuenca, es decir dotar a los señores con la fuerza de esos animales para que destacaran en las guerras, pues los nahuas creían que la fuerza vital de los seres vivos residía en los huesos.⁵⁹³ Al ser animales representados por guerreros, no es casualidad que se usaran partes específicas de sus restos para el ceremonial. La nariguera sería entonces, en todos los casos, un distintivo que los dotaba de prestigio militar, pues los señalaba como guerreros destacados y valientes.⁵⁹⁴

En el caso de los k'iche's, no se puede asegurar, pero es posible que la perforación de la nariz para colocar al *ajpop* (y al *ajpop k'amja*) la nariguera tuviera el mismo significado que entre los nahuas, pues como se comentó, los gobernantes k'iche's recibían garras de águila y jaguar como parte de sus distintivos de poder. Estos animales también estaban relacionados con la guerra, pues varios gobernantes k'iche's podían convertirse en ellos. El más destacado fue Q'ukumatz, quien por poseer la habilidad de convertirse en serpiente, en águila y en jaguar fue muy temido por gobernantes de otros sitios.⁵⁹⁵ La transformación de los señores k'iche's en esos animales tiene una explicación:

El nahualismo de los gobernantes quichés se inserta claramente dentro de un marco simbólico más amplio que identifica a los gobernantes, y al poder, con animales depredadores como los jaguares y las águilas. Esta identificación servía para enfatizar y demostrar la naturaleza agresiva de los gobernantes, vinculada directamente con la ideología de conquistadora de los estados posclásicos.⁵⁹⁶

⁵⁹² Gabriel de Rojas, "Relación de Cholula", p. 131; *Historia tolteca-chichimeca*, f. 21r.

⁵⁹³ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 173.

⁵⁹⁴ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, pp. 537-541.

⁵⁹⁵ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 319.

⁵⁹⁶ Federico Navarrete Linares, "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano", p. 173.



Figura 40. Los sacerdotes de Cholula Quetzalteueyac (arriba) e Ixcicouatl (abajo), perforando las narices de gobernantes chichimecas como parte de su rito de ascenso al poder. En la parte superior se aprecian el águila y el jaguar entrecruzados, símbolos de ambos. También se les representó usando pintura corporal negra, color de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. *Historia Tolteca-Chichimeca*, f. 21r.

El *Rabinal Achí* también muestra dichos nexos, pues el guerrero Kaweq capturado en Rabinal es sacrificado por un guerrero águila y un guerrero jaguar

(ese pasaje se analiza más adelante).⁵⁹⁷ Posiblemente, también se esperaba transmitir a los señores k'iche's la fuerza de esos animales, motivo por el que se les daban sus huesos y garras como emblemas de poder. El hecho de colocar una nariguera a estos señores, sugiere que este atavío también los dotaba de prestigio militar como en el caso de sus homólogos nahuas. En pocas palabras, la horadación de la nariz durante el rito entre nahuas y k'iche's, estaría relacionada con el prestigio y el valor guerrero de los gobernantes, pues se les identificaba con águilas y jaguares, los animales que representaban los guerreros destacados.

La ceremonia de horadación de la nariz también era parte del rito kaqchikel, pues según sus propias historias, Nakxit otorgó a sus gobernantes los títulos de *ajpop* y *ajpop k'amajay*. Luego de recibir dichos rangos, el mismo personaje les perforó la nariz para confirmarlos en sus cargos.⁵⁹⁸ Los documentos no mencionan con qué instrumentos se realizaba la horadación de la nariz, pero si se considera que k'iche's y kaqchikeles compartían las mismas concepciones sobre la guerra, se puede proponer que también se empleaban garras de águila y de jaguar.

Páginas atrás se mencionó que los kaqchikeles eran guerreros destacados y que hicieron grandes contribuciones a las conquistas de los k'iche's. Es probable que la nariguera otorgada a los *ajpop* kaqchikeles también fungiera como símbolo de su valor guerrero y que al recibirla, los dotara de prestigio militar, tal como a sus homólogos nahuas, k'iche's y mixtecos. Por tanto, esta insignia del poder estaba relacionada con la guerra, ámbito del gobierno que se convertía en una de las obligaciones de estos gobernantes una vez que asumían el poder.

⁵⁹⁷ *Rabinal Achí*, p. 319.

⁵⁹⁸ *Anales de los cakchiqueles*, p. 67; Judith Maxwell y Robert Hill, "Xajil Chronicle", pp. 67-69.

El horadamiento de la nariz entre los mixtecos

La ceremonia del horadamiento de la nariz no era común entre los *yya*. De hecho, sólo se tiene noticia de dos casos: 8 Venado Garra de Jaguar y 4 Viento Yahui. Como en el caso de los nahuas y de los k'iche'anos, la nariguera que recibían estos señores también estaba relacionada con la guerra, pues los códices muestran a estos gobernantes en batallas antes de recibirla (estos conflictos se analizan en su respectivo apartado).

El *Códice Bodley* en sus páginas 10-II y 9-II, muestran a 8 Venado conquistando el cerro de la Luna y haciendo prisionero a su gobernante 3 Lagarto, quien es llevado ante 4 Jaguar, el gobernante o sacerdote del “Lugar de Tules” (posiblemente Cholula) para ser sacrificado.⁵⁹⁹ Después de ofrecer a su prisionero, un sacerdote le perfora la nariz con un punzón de hueso. El *Códice Colombino* (páginas 13-III y 14-II) muestra esta misma hazaña, pero aquí 8 Venado hace prisionero a un personaje llamado 1 Movimiento y lo lleva al “Lugar de Tules” para ser inmolado. Inmediatamente después, realiza la ceremonia de perforación de la nariz.⁶⁰⁰

El caso de 4 Viento Yahui es peculiar, pues los códices lo muestran en batallas, pero a diferencia de 8 Venado, no se le representa victorioso, sino todo lo contrario. El *Códice Becker I* narra su conflicto con 4 Jaguar, el gobernante de “Tula” que le dio la nariguera a 8 Venado. En su página 15-I muestra a 4 Viento siendo sometido por 4 Jaguar (figura 41), posiblemente en represalia por la

⁵⁹⁹ Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Codex Bodley*, p. 63.

⁶⁰⁰ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, pp. 38-40.

participación de 4 Viento en el asesinato de 8 Venado, antiguo aliado de 4 Jaguar.⁶⁰¹ El *Códice Bodley* (página 33-III) también muestra la captura de 4 Viento por 4 Jaguar, pero consiguió escapar de él gracias a sus poderes de nahual (figura 42).⁶⁰² El conflicto entre ambos termina cuando el dios del Sol, 1 Muerte interviene y toma a ambos de la mano para que formen una alianza (figura 43).⁶⁰³ Ambos acceden y 4 Jaguar le otorga la nariguera de turquesa a 4 Viento según los códices *Bodley* (página 34-II) y *Becker I* (página 15-II/III) (figuras 44 y 45).



Figura 41. 4 Viento capturado por 4 Jaguar. *Códice Becker I*, página 15-I.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁰² *Loc. cit.*

⁶⁰³ Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Codex Bodley*, p. 89.



Figura 42. 4 Viento sometido por 4 Jaguar. *Códice Bodley*, página 33-III.



Figura 43. El dios del Sol, 1 Muerte pone fin al conflicto entre 4 Jaguar y 4 Viento. *Códice Bodley*, página 33-II.



Figura 44. 4 Jaguar otorga a 4 Viento la nariguera de turquesa por intervención del dios 1 Muerte.
Códice Bodley, página 34-II.



Figura 45. 4 Jaguar horadando la nariz de 4 Viento para colocarle la nariguera de turquesa. *Códice Becker I*, página 15-II/III.

Según estos datos, ambos gobernantes se vieron involucrados en batallas antes de obtener la nariguera, por lo que dicha insignia si estaba vinculada con la guerra, pero 4 Viento no la obtuvo por meritos militares, se debió a la intervención del dios del Sol. De hecho, este distintivo estaba relacionado con el numen, pues no sólo era usado por él, su templo en el cielo también estaba decorado con turquesa. Es probable que 8 Venado y 4 Viento usaran este distintivo para mostrarse como representantes del dios. Esta idea cobra fuerza si se considera que 4 Viento recibió dicha insignia por designios del numen y que 8 Venado viajó hasta su casa en el cielo para combatir con él. La página 1 del *Códice Becker I*, muestra a 8 Venado y a 4 Jaguar haciéndolo prisionero (figura 46).⁶⁰⁴ El *Códice Nuttall* (láminas 78 y 79) representa al dios y a 8 Venado usando narigueras de turquesa y al señor solar dándole una serie de objetos al gobernante (figuras 47 y 48).



Figura 46. 4 Jaguar y 8 Venado sometiendo al dios del Sol 1 Muerte. *Códice Becker I*, página 1-I.

⁶⁰⁴ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, p. 60.



Figura 47. 8 Venado frente al dios del Sol, 1 Muerte, quien parece entregar al *yya* un cascabel de oro (arriba al centro). En el lado inferior izquierdo 8 Venado encendiendo un fuego nuevo como símbolo del inicio de su gobierno. *Códice Nuttall*, lado 1, lámina 78.



Figura 48. 8 Venado porta una nariguera de turquesa similar a la del dios del Sol. Nuevamente la deidad le hace entrega de objetos de oro. *Códice Nuttall*, lado 1, lámina 79.

En la interpretación de Manuel Hermann Lejarazu, 8 Venado buscaba afianzar su poder en Tilantongo al buscar el apoyo del dios 1 Muerte, motivo por el que se dirigió a su encuentro.⁶⁰⁵ Cómo se aprecia en la figura 47, el señor mixteco nuevamente enciende un fuego nuevo que representa posiblemente el inicio de su gobierno. La situación de estos gobernantes es más parecida a la de los k'iche's y los tlaxcaltecas, pues como se recordará, ambos debían tener experiencia militar y destacar en las batallas para poder acceder al argo de *ajpop* y *tecuhtli*. Los mexicas también debían tener experiencia, pero los *tlatoque* recibían la nariguera antes de su guerra de prueba. A pesar de esta ligera diferencia con los mexicas, considero que en todos los casos la nariguera era un distintivo del poder relacionado con la guerra porque dotaba a los gobernantes de prestigio militar.

Una característica de este distintivo entre los mixtecos es que era otorgado en un lugar con importancia política o religiosa. Dicho sitio ha sido identificado como Tollan-Cholollan.⁶⁰⁶ Asimismo, se ha propuesto que 8 Venado adquirió el rango de *tecuhtli* cuando recibió la nariguera de turquesa.⁶⁰⁷ Antes de pasar al análisis de las otras insignias del poder, conviene comentar brevemente el problema de "Tula" o "Lugar de Tules" y del rango de *tecuhtli*, pues están relacionados con el rito aquí estudiado.

Como es sabido, 8 Venado no pertenecía al linaje del grupo gobernante de Tilantongo. Cuando el último dirigente de la primera dinastía murió (el señor 2

⁶⁰⁵ *Códice Nuttall. Lado 1*, pp. 90-92.

⁶⁰⁶ Maarten Jansen, "Los señoríos de Ñuu Dzaui y la expansión tolteca", pp. 181-186.

⁶⁰⁷ Alfonso Caso Andrade, *Reyes y reinos de la Mixteca*, t. I, pp. 118, 485; Bruce Bayland y John Pohl, *The Archaeology of the Mixtec Codices. In the Realm of 8 Deer*, pp. 138-150; Manuel Hermann Lejarazu, "Rituals of Power in the Mixtec Codices", pp. 129-133".

Lluvia), el puesto de *yya* quedó vacante en la ciudad. Dada esta situación, 8 Venado buscó gobernarla él mismo mediante tácticas como alianzas matrimoniales, encuentros con figuras religiosas importantes, una carrera militar distinguida y una prolongada preparación sacerdotal,⁶⁰⁸ pues aunque era hijo de un importante sacerdote de Tilantongo (5 Lagarto), esto no era suficiente para que accediera al poder. Debido a esto, se piensa que este gobernante realizó el rito de la horadación de la nariz para obtener un símbolo externo de poder que lo legitimara como el gobernante de Tilantongo.⁶⁰⁹ Efectivamente, dicho ceremonial no ocurre en Tilantongo, sino en un sitio que no ha sido identificado plenamente, pues los códices lo representan como el “Lugar de Tules”, es decir Tollan, sitio que posiblemente era Cholula en el Altiplano Central de Mesoamérica (figura 49).⁶¹⁰



Figura 49. Topónimo de Cholula en el que se aprecia la planta de tule que hace referencia a Tollan.

Gabriel de Rojas, *Plano de la ciudad de Cholula* (detalle).

⁶⁰⁸ John Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, p. 69; Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1*, p. 36.

⁶⁰⁹ Bruce Byland y John Pohl, *The Archaeology of the Mixtec Codices. In the Realm of 8 Deer*, p. 148-149.

⁶¹⁰ Alfonso Caso Andrade, *Interpretación del Códice Bodley 2858*, p. 59; Maarten Jansen, “Los señoríos de Ñuu Dzau y la expansión tolteca”, p. 185.

Ahora bien, ya se ha planteado la pregunta del por qué a este gobernante mixteco le interesaba obtener un título que no existía en la Mixteca. A esto se ha respondido que a 8 Venado estaba interesado en el concepto de cabeza política que implicaba el rango de *tecuhtli*, es decir que al no poder reclamar el gobierno de Tilantongo por medio de una relación de sangre con la dinastía gobernante, si podía fundar un nuevo linaje a la manera del *tecuhtli* cuando éste fundaba su *teccalli*.⁶¹¹

Tomando en cuenta que se accedía al rango por méritos en la guerra, se puede inferir que la nariguera otorgada a 8 Venado lo acreditaba como un guerrero destacado, pues antes de obtenerla conquistó numerosos lugares. Si se asume que el sitio donde realizó el ceremonial fue Cholula, esto debió favorecer su prestigio, ya que la ciudad fungía como centro religioso para los señoríos comarcanos. De acuerdo con Gabriel de Rojas, el carácter sagrado de la ciudad se extendía a todos los “gobernadores y reyes” de la Nueva España, quienes iban a Cholula a ser confirmados en sus señoríos.⁶¹² Según este pasaje, es probable que no sólo gobernantes nahuas del centro de México acudieran a la ciudad, también pudo ser el caso de algunos señores mixtecos.

A grandes rasgos, esta es la propuesta que se ha hecho sobre el significado del horadamiento de la nariz de 8 Venado. Sin embargo, esta interpretación presenta algunos cuestionamientos. En primer lugar, a su llegada al “Lugar de Tules” es recibido por un personaje llamado 4 Jaguar. Si se trataba de Cholula, hay que preguntarse por qué los códices no representan a dos

⁶¹¹ Bruce Byland y John Pohl, *op. cit.*, pp. 147-148; Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1*, p. 36.

⁶¹² “Relación de Cholula”, p. 130.

sacerdotes dándole la bienvenida, es decir el *Aquiach* y el *Tlalquiach*, que como se mencionó eran los encargados de confirmar a los gobernantes que llegaban a la ciudad. La identidad de 4 Jaguar no se ha aclarado satisfactoriamente, pues puede tratarse de un gobernante, un sacerdote o un dios.⁶¹³ A pesar de las dificultades, mediante el análisis de sus atavíos se ha podido establecer su relación con Camaxtli-Mixcóatl, pues comparte con el dios varios de sus rasgos característicos, como el antifaz negro, la pintura corporal rayada, la banda roja en la cabeza y el tocado de plumones de águila (*cuauhpilolli*) (figuras 45, 50, 51 y 52).⁶¹⁴



Figura 50. 4 Jaguar (izquierda) usando atavíos de Mixcóatl-Camaxtli. Lleva la banda roja en la cabeza y un tocado de plumas similar al *cuauhpilolli*. *Códice Nuttall*, lado 1, lámina 53.

⁶¹³ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, pp. 521-522. Maarten Jansen propuso que se trataba de Topiltzin Quetzalcóatl, "Los señoríos de Nuu Szau y la expansión tolteca", pp. 191-194.

⁶¹⁴ Bruce Byland y John Pohl, *The Archaeology of the Mixtec Codices*, 142-143.



Figura 51. Camaxtli portando arco, flechas y adornos de plumas en la cabeza, fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, tomo I, lámina 13.



Figura 52. Camaxtli-Mixcóatl armado con flechas, propulsor y usando su pintura corporal característica; lleva además, la banda roja en la cabeza que era dada a los *tetecuhitl*. *Códice Borgia*, lámina 25.

La pintura facial negra que lleva 4 Jaguar en la cara y otros personajes similares a él que aparecen en los códices, ha sido identificada como un distintivo de hablantes de náhuatl, pues los mixtecos los llamaban *sami ñuu*, “quema ojo” o “cara quemada”.⁶¹⁵ Este dato sugiere que el rito de horadación de la nariz pudo haber tenido lugar en algún sitio habitado por hablantes de náhuatl, siendo Cholula el más probable. Sin embargo, otras posibles locaciones pudieron ser San Miguel Tulancingo⁶¹⁶ o Coixtlahuaca en la Mixteca Alta (mapa 3). La segunda tenía una estrecha relación con ciudades de la región Puebla-Tlaxcala como Cholula, Huexotzingo y Tlaxcala,⁶¹⁷ ciudades donde se rendía culto a Camaxtli-Mixcóatl. El hecho de que 4 Jaguar lleve atavíos de ese dios sugiere que el culto al numen pudo haberse introducido en esas ciudades de la Mixteca a través de hablantes de náhuatl. Bruce Byland y John Pohl proponen que 4 Jaguar era el líder de un grupo de “extranjeros” o de mixtecos aliados con Tlaxcala, Huexotzingo y Cholula.⁶¹⁸ Si 4 Jaguar era gobernante o sacerdote de Coixtlahuaca, y era representante de Camaxtli-Mixcóatl, entonces el rito de la horadación de la nariz pudo haberse llevado a cabo en esa ciudad.

Respecto a San Miguel Tulancingo, el topónimo de este lugar es representado con una planta de tule (figuras 53 y 54).⁶¹⁹ Nótese que el personaje de la figura 54 tiene la pintura negra en el rostro característica de Camaxtli y de los *sami ñuu*. Esto sugiere que San Miguel Tulancingo también tenía nexos con

⁶¹⁵ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, p. 517; Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1*, p. 56.

⁶¹⁶ Mary Elizabeth Smith, *Picture Writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec Place Signs and Maps*, p. 72.

⁶¹⁷ Bruce Byland y John Pohl, *The Archaeology of the Mixtec Codices*, p. 145.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 142.

⁶¹⁹ John Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, p. 96.

grupos nahuas de la región Puebla-Tlaxcala y posiblemente se rendía culto a ese dios guerrero.

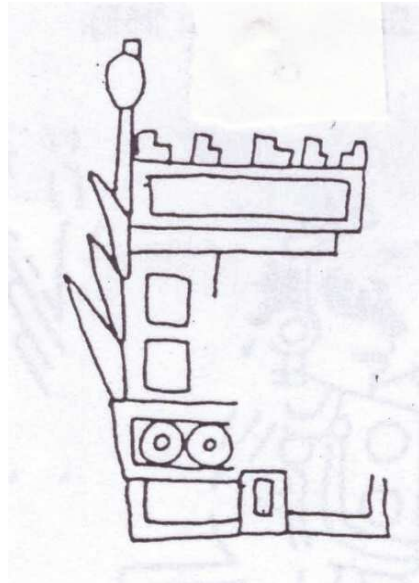


Figura 53. Topónimo de San Miguel Tulancingo en el *Lienzo de Tlapiltepec*. Dibujo de John Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, p. 97.



Figura 54. Personaje con la pintura facial de Mixcóatl-Camaxtli en el topónimo de San Miguel Tulancingo en el *Códice Bodley*, p. 14-II.

Como se puede apreciar, no es posible asegurar que el lugar al que fueron 8 Venado y 4 Viento haya sido Cholula, pues no se muestra a estos gobernantes recibiendo la nariguera de dos sacerdotes; en vez de eso, sólo se representa a un personaje, en este caso 4 Jaguar, en la ceremonia de la perforación del tabique nasal. Si se asume que San Miguel Tulancingo o Coixtlahuaca tenían influencias nahuas e incluso que parte de su población fuera de ese grupo (debido al antifaz que los identifica como tales), y que fueron señoríos con importancia política o religiosa como Chalcatongo, entonces si cabe la probabilidad de que 8 Venado y 4 Viento realizaran su ceremonial en alguna de esas ciudades.

Esta situación es parecida a la de los k'iche'anos, pues la localización de la Tula donde sus gobernantes recibieron las insignias del poder tampoco ha sido esclarecida. No es mi intención aclarar el problema de la ubicación de la Tula mixteca, pues varios especialistas con años de experiencia y formación no lo han logrado, pues sus argumentos siguen siendo teorías. Como en el caso k'iche'ano, sólo me interesa el papel de este lugar sagrado en el rito de los gobernantes, pues independientemente de su localización su función fue la de dotar a los *yya* de uno de los símbolos de su poder.

Respecto al rango de *tecuhtli*, en mi opinión la nariguera de turquesa no necesariamente representaba dicho rango. En primer lugar, la nariguera no era exclusiva de un *tecuhtli*, pues el *tlatoani* y el *ajpop* también la usaban. Para acceder al cargo, el aspirante debía destacar en las guerras y el único que mostró méritos militares antes de obtener la nariguera fue 8 Venado, pues como lo muestran algunos códices conquistó numerosos lugares. Fue gracias a sus

conquistas que este señor obtuvo dicho rango.⁶²⁰ Pero este no fue el caso de 4 Viento, pues los códices *Becker I* y *Bodley* lo muestran en una situación de guerra contra 4 Jaguar, resultando triunfador este último. Esta situación hace pensar que 4 Viento no tenía derecho a acceder al rango puesto que fue derrotado (figuras 41 y 42). Al ser vencido, el dios del Sol 1 Muerte interviene en el conflicto y establece una alianza entre ambos. Tras esto, el mismo 4 Jaguar le coloca la nariguera de turquesa (figuras 44 y 45).⁶²¹ Por otro lado, los códices mencionados no lo muestran en campañas militares previas al otorgamiento de la nariguera. Siendo así la situación, a este gobernante no le correspondía el rango, pero lo obtuvo por intervención divina.

Como se mencionó en páginas anteriores, los especialistas que han intentado resolver este problema proponen que 8 Venado no podía acceder al poder en Tilantongo por no pertenecer al linaje gobernante de la primera dinastía, motivo por el que buscó un símbolo de poder externo que lo legitimara como el *yya* del lugar y que le permitiera fundar un nuevo linaje. La insignia que lo legitimó fue la nariguera de turquesa que le otorgó el rango de *tecuhtli*.

El problema con dicha interpretación es que en la Mixteca no existía el tipo de organización social y política de la casa señorial, es decir el *teccalli*.⁶²² Asumiendo que 8 Venado y 4 Viento adquirieran dicho rango, los códices no aclaran si esta forma de organización fue introducida en la Mixteca por alguno de ellos y si fue preservada. Ya se comentó que Cholula no es necesariamente el

⁶²⁰ Alfonso Caso Andrade, *Reyes y reinos de la Mixteca*, t. I, p. 485; Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Colombino: una nueva historia de un viejo gobernante*, p. 129.

⁶²¹ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, p. 92.

⁶²² Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Colombino: una nueva historia de un viejo gobernante*, p. 129.

lugar donde obtuvieron la nariguera, pues otros posibles sitios son San Miguel Tulancingo o Coixtlahuaca.⁶²³ Si fue uno de estos sitios, habría que preguntarse si en esos lugares estaba presente la organización del *teccalli*. También tendría que esclarecerse si el gobernante de esos lugares era un *yya*, un *tecuhtli*, un sacerdote representante de Camaxtli-Mixcóatl, o de una posible deidad mixteca llamada 4 Jaguar, parecida al dios adorado por los nahuas de la región Puebla-Tlaxcala. Ésta última opción sería la menos probable, pues este personaje no figura entre los dioses creadores de la Mixteca mostrados en el *Códice Vindobonensis*.

Puede pensarse en 4 Jaguar como una deidad, puesto que los códices no muestran datos sobre su nacimiento, matrimonio, muerte o descendencia.⁶²⁴ Pero si fue un hombre o una deidad, sus vínculos con la guerra son muy fuertes, pues si se piensa con detenimiento, no sólo la nariguera era un símbolo externo del poder, de hecho todas las insignias otorgadas a 8 Venado y 4 Viento lo eran, pues las obtuvieron ya fuera en Chalcatongo o en el “Lugar de Tules”, siendo esta situación otro problema con la interpretación de la búsqueda de un símbolo externo del poder para acceder al gobierno de Tilantongo.

Ahora bien, si la nariguera de turquesa no necesariamente estaba vinculada con el rango de *tecuhtli*, debe aclararse el posible significado que tenía para 8 Venado y 4 Viento. En mi opinión, se trataba de una insignia que si daba prestigio militar, y que pudo haber estado vinculada con el Sol. Esto se puede inferir de los

⁶²³ En opinión de Mary Elizabeth Smith, es cuestionable que los señores mixtecos tuvieran la necesidad de confirmarse mediante ritos de horadación de la nariz en sitios lejanos como Cholula, por lo que la autora, basada en la representación del topónimo de San Miguel Tulancingo (una planta de tule), propuso que ese lugar era una “Tollan local” dentro de la Mixteca, *Picture Writing from Ancient Southern Mexico*, p. 72.

⁶²⁴ John Pohl. *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, p. 84.

datos brindados por los códices y un relato registrado por fray Francisco de Burgoa. Primeramente, el *Códice Nuttall* (láminas 77 y 78) representa la casa del Sol con almenas de turquesa (figuras 47 y 55). El mismo dios 1 Muerte ostenta una nariguera de turquesa en la lámina 79 (figura 48). El *Códice Becker I* (página 3) también representa la casa del Sol con las mismas almenas (figura 56).⁶²⁵ Por su parte, 8 Venado y 4 Viento también ostentan narigueras de dicho material.⁶²⁶



Figura 55. La casa del Sol decorada con almenas de turquesa. *Códice Nuttall*, lado 1, p. 77.

Según lo narrado por los códices, la turquesa se relacionaba con el astro, igual que con los nahuas. El mismo Sol personificado por 1 Muerte también era considerado un dios guerrero y flechador:

[...] mando y hallo en los primeros pobladores de estos mixtecas [...] que los hijos de aquellos árboles de Apoala, de donde fingen su origen, salieron a conquistar tierras, divididos, el más alentado de ellos llegó al país de

⁶²⁵ Manuel Herman Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, p. 64; *Códice Nuttall. Lado 1*, pp. 88-93. La *Historia Tolteca Chichimeca*, en su folio 26v, muestra que las almenas del templo de Cholula tienen el mismo diseño que la casa del Sol representada en la página 3 del *Códice Becker I*.

⁶²⁶ *Códice Bodley*, p. 9, 31 y 34; *Códice Becker I*, p. 3, *Códice Nuttall*, láminas 53,54, 70, 75, 76-A, 77, 78, 79, 80, 82 y 83; *Códice Colombino*, p. 13.

Tilantongo, y armado de arco, saetas, y escudo, no hallando con quién ejercitar sus armas, y fatigado de lo doblado, y fragoso del camino, sintió que la braveza del sol, le encendía grandemente, juzgó el bárbaro campeón, que aquel era el señor de aquella tierra, y que se la impedía, con los ardientes rayos que le enviaba, y desenvainando las saetas de la aljaba embrazó el escudo para defenderse de la estación del sol, y enviabale pedernales en las varas, que compitiesen con disimulado fuego a sus llamas, y ya era hora de tarde, en que iba el padre de los vivientes declinando a la pira del ocaso, sobre una montaña con singularidad lóbrega, por la espesura de árboles y funestos peñascos que la enlutan, dejándola como trágica tumba, o sepulcro, y todo apadrinó a la quimera del desvanecido, y sagitario gentil, presumiendo que herido el sol de sus saetas, en mortales paroxismos desmayó vencido, dejándole por suya la tierra, y de esta ridícula fábula, hizo fundamento para su señorío y magnifico reino, el más estimado y venerado éntre los reyes de esta Mixteca [...].⁶²⁷

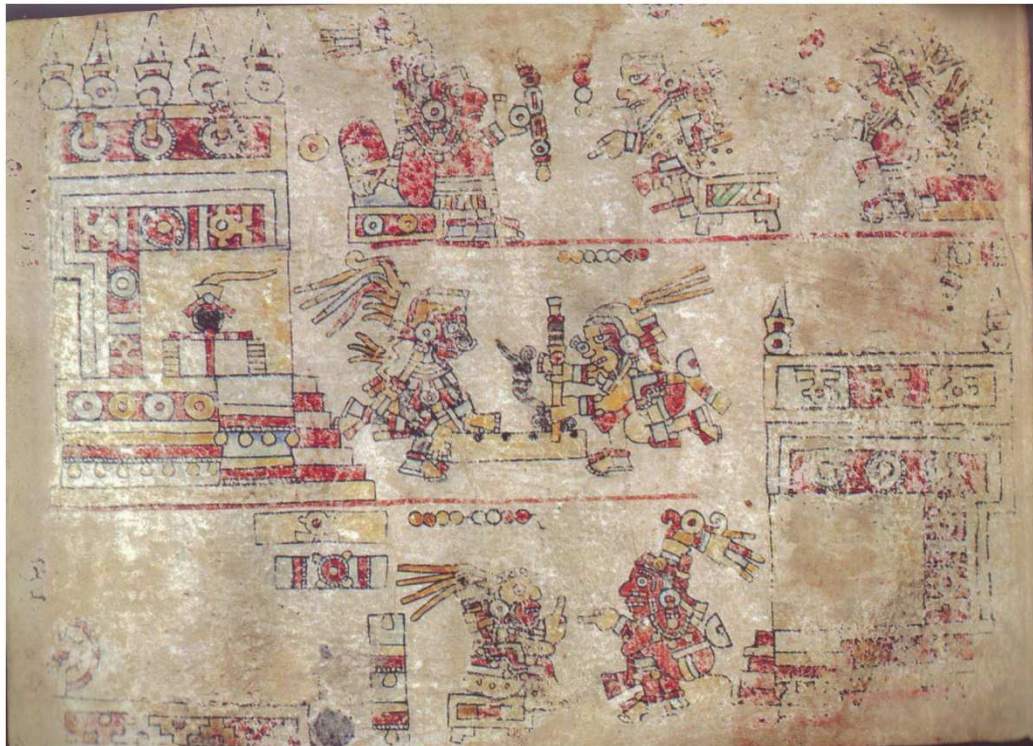


Figura 56. La casa del Sol representada con almenas de turquesa con diseño similar a la nariguera de turquesa otorgada a 4 Viento en el *Códice Bodley* y a 8 Venado en el *Códice Colombino*. En el centro, 8 Venado enciende un fuego nuevo. *Códice Becker I*, página 3.

⁶²⁷ Fray Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción*, t. I, cap. XXXIII, p. 369.

Según este pasaje, las flechas del guerrero que se apropió de Tilantongo compitieron contra las del Sol, quien fue vencido. Este relato es parecido a la historia en la que 8 Venado pelea contra el astro y lo derrota según los códices *Nuttall y Becker I*, pues ambos muestran la conquista de la casa del Sol (figuras 46 y 55). Luego de vencer al numen, 8 Venado realiza el encendido del fuego nuevo como parte de la ceremonia de toma del poder con la aprobación del astro, quien reconoce a 8 Venado como *yya* de Tilantongo.⁶²⁸ Lo representado en estos códices es muy parecido al relato de Burgoa, donde se dice que el Sol dejó la tierra de Tilantongo al guerrero que fue capaz de vencerlo. Posiblemente 8 Venado siguió el ejemplo del primer conquistador de Tilantongo para acceder al poder, de la misma manera en la que lo hizo ese ancestro fundador, es decir medirse en batalla con el Sol y derrotarlo para convertirse en gobernante de la ciudad.

Si esta interpretación es correcta, entonces la nariguera de turquesa no necesariamente habría estado vinculada con el rango de *tecuhtli*, más bien se trataba de un distintivo relacionado con la guerra y con el astro, pues era otorgado por meritos militares y era utilizada por el mismo dios, además de que su templo estaba construido con turquesa. Esta situación sugiere también que la nariguera pudo haber estado asociada a lo precioso que representaba el templo.⁶²⁹ Al conquistar numerosos lugares 8 Venado había demostrado que era tan fuerte como el dios, y que por tanto podía usar una de sus insignias. En el caso de 4 Viento, este gobernante fue vencido por 4 Jaguar, pero el hecho de que el mismo

⁶²⁸ Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1*, p. 78.

⁶²⁹ Manuel Hermann Lejarazu, comunicación personal, febrero de 2019.

Sol lo haya salvado, y que recibiera la nariguera de 4 Jaguar, sugiere que 4 Viento también pudo haber sido concebido como representante del Sol. El problema es que los códices no aclaran por qué el numen se la otorgó a pesar de que 4 Viento no destacó en las guerras.

Por lo anteriormente comentado, sugiero que la nariguera de turquesa pudo haber sido un emblema del dios solar y de prestigio guerrero. Esta interpretación también está sujeta a cuestionamientos como la del *tecuhtli*, pues se basa principalmente en lo narrado por los códices comentados y en el relato recopilado por Francisco de Burgoa, pero de momento, es la que puedo proponer con las fuentes disponibles.

III.6. Los distintivos del poder

Cuando los gobernantes concluían su periodo penitencial, se les hacía entrega de varias insignias que los acreditaban como *tlatoani*, *tecuhtli*, *ajpop* o *yya*. En el caso k'iche'ano, aunque los documentos no lo hayan registrado, es posible que los gobernantes si hayan realizado una penitencia durante su rito, y al igual que los nahuas, recibían los distintivos que los acreditaban como *ajpop*. En el caso mixteco, también recibían sus distintivos tras finalizar su periodo penitencial. Los objetos que recibía cada gobernante eran diferentes de los demás, pero tenían una cualidad común, eran objetos que habían sido creados en lugares sagrados y que estaban relacionados con sus dioses.

Los nahuas de la cuenca: los mexicas y los tetzcocanos

Afortunadamente, existe iconografía que permite conocer los distintivos del poder entre los gobernantes de esta región. Varios códices muestran a estos señores portando los atavíos mencionados por los documentos escritos (figuras 57, 58 y 59), los cuales no eran otorgados sólo a los mexicas y a los tetzcocanos, pues como se aprecia en las imágenes, los gobernantes de otras ciudades también los usaban. El elemento principal entre estos *tlatoque* era el *xiuhuitzolli*, pero había otros distintivos como la *xiuhtilmatl* y la *yacaxihuitl* (figura 59). Además de estos distintivos de turquesa, se les entregaba un arco y una flecha.



Figura 57. Coxcoxtli, *tlatoni* de Culhuacan, usando el *xiuhuitzolli* y una manta de algodón, probablemente azul en alusión a la turquesa. *Códice Boturini*, lámina 20.

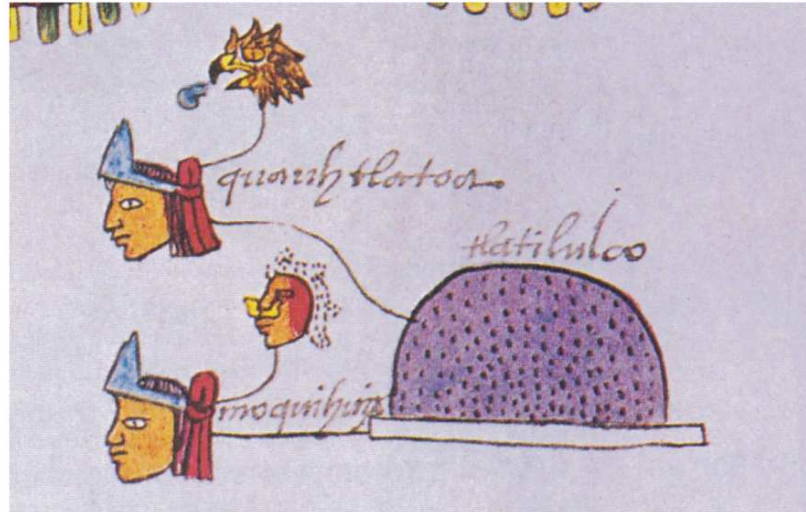


Figura 58. Dos gobernantes de Tlatelolco usando el *xiuhuitzoli*. *Códice Mendoza*, f. 19r.



Figura 59. Tízoc portando atavíos de mosaico de turquesa, *Primeros memoriales*, f. 51.

El análisis de estos distintivos se centra en los mexicas, pues son los más documentados. A partir de compararlos con otros gobernantes, se hará una interpretación para Tetzoco, Cuauhtitlan y Chalco. Ahora bien, los distintivos de mosaico de turquesa entregados a los *tlatoque* estaban vinculados a dos dioses: Quetzalcóatl y Xiuhtecuhtli. En el caso del primero, los mexicas creían que dichas

insignias habían sido creadas por los toltecas, pues trabajaban las turquesas finas y la vestimenta que usaban era de color azul,⁶³⁰ siendo esta una posible alusión a la *xiuhtilmatli*. Los informantes de Sahagún, también refieren que Quetzalcóatl, el dios de la ciudad de Tula, fue el inventor de las “artes mecánicas”, que incluían el arte de labrar piedras semipreciosas como la turquesa.⁶³¹

En efecto, los distintivos del poder provenían de una ciudad sagrada, gobernada por el numen a quien los *pipiltin* o gente de linaje reconocían como el fundador de sus dinastías.⁶³² Los mexicas, para poder utilizar los distintivos de mosaico de turquesa, creación de Quetzalcóatl, vincularon a su linaje gobernante con el dios, pues se consideraban herederos de los toltecas gracias a los vínculos sanguíneos de Acamapichtli, gobernante mexica que se casó con una princesa de Colhuacan, asentamiento de la cuenca de México que albergó a grupos toltecas tras el colapso de Tollan.⁶³³ Así pues, los gobernantes mexicas podían utilizar las insignias creadas por el más prestigioso gobernante, situación que los presentaba como herederos y continuadores del antiguo poder tolteca; dándoles además, prestigio frente a otros grupos nahuas del centro de México.

Los atavíos de turquesa no sólo estaban relacionados con Quetzalcóatl, también con Xiuhtecuhtli, otra deidad de la que provenía el poder. Estos atavíos no sólo tenían el objetivo de mostrar a los *tlatoque* como herederos de Quetzalcóatl, posiblemente también servían para dotarlos de la energía divina,

⁶³⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro X, cap. XXIX, pp. 595-597; Justyna Olko, “Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales”, p. 68.

⁶³¹ *Ibid.*, libro III, cap. III, p. 195.

⁶³² Miguel León Portilla, “Ometéotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca dios principal”, p. 148.

⁶³³ Nigel Davies, *The Aztec Empire. The Toltec Resurgence*, p. 24.

pues dichas insignias eran consideradas coberturas físicas del fuego divino o del poder celeste concedido a los gobernantes mexicas.⁶³⁴ Si los gobernantes eran concebidos como representantes del Sol, no es raro que recibieran distintivos que los dotaran de calor y los vincularan con el cielo, ámbito del cosmos al que pertenecía el astro rey.

Esta idea cobra fuerza si se considera que la turquesa era una piedra relacionada con el ámbito celeste, ya que el cielo también era conocido como el lugar de la turquesa, motivo por el que Xiuhtecuhtli también tenía nexos con ese nivel del cosmos.⁶³⁵ Los atavíos de turquesa tendrían la función de llenar a los *tlatoque* con el fuego divino solar contenido en dichos atavíos. Curiosamente, la *xiuhcōatl* era un elemento compartido por Xiuhtecuhtli y por el Sol, lo cual puede apreciarse en la escultura de la Piedra del Sol, que está bordeada por dos serpientes de fuego.⁶³⁶ En otras palabras, dichas insignias también tendrían la función de asimilar a los gobernantes con el astro, en el que se convertían al concluir su estado penitencial de cuatro días, tal como Nanahuatl en Teotihuacan.

Como se mencionó, también se otorgaba a los gobernantes un arco y una flecha. La lámina IV del *Códice Boturini* (figura 60) muestra a Huitzilopochtli en su forma de águila otorgando esos instrumentos a los mexicas. En el caso de este grupo, se menciona que sus *tlatoque* los recibían en la fase del rito en la que se les decía que eran la imagen del dios.⁶³⁷ Cuando los gobernantes mexicas recibían esos instrumentos, posiblemente se rememoraba la entrega de esas

⁶³⁴ Justyna Olko, "Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales", p. 70.

⁶³⁵ Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado*, p. 116.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁶³⁷ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, cap. VIII, p. 70, cap. XXXVIII, p. 170.

insignias por parte de su dios patrono y el cambio de su nombre de aztecas a mexicas, pues es a partir de la entrega de dichos instrumentos que cambian su nombre.⁶³⁸ Sin embargo, el recibimiento de dichos utensilios pudo estar relacionado también con el aspecto solar de Huitzilopochtli, pues de acuerdo con Silvia Limón Olvera, el Sol tenía la capacidad de flechar con sus rayos, motivo por el que al rayo solar se le denominaba *tonámitl*, “flecha de *tonalli*” o “flecha caliente”.⁶³⁹



Figura 60. Huitzilopochtli en forma de águila otorgando arco y flechas a los mexicas durante la migración, instrumentos no sólo para la caza, sino también para la guerra, *Códice Boturini*, lámina 4.

Si Huitzilopochtli era una manifestación del Sol y los *tlatoque* se concebían como sus representantes, se puede sugerir que se les estaba dotando con los rayos del astro, representados por las flechas que tomaban en el *Tecpan*, y al recibirlas, se le recordaba tal vez que debía ser un guerrero como su dios patrono,

⁶³⁸ Patrick Johansson, *Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)*, pp. 30-33.

⁶³⁹ *El fuego sagrado*, p. 119.

pues éste, al ser una deidad flechadora, adquiriría un carácter bélico. La especialista también sugiere que las flechas del Sol pudieron referirse a la *xiuhcóatl*,⁶⁴⁰ que curiosamente era el arma de Huitzilopochtli. Si estos supuestos son correctos, entonces la entrega de dichos distintivos a los gobernantes mexicas estaba más relacionada con su dios patrono bajo su aspecto solar. Otra posibilidad es que fueran concebidos también como Venus o Tlahuizcalpantecuhtli, dios guerrero que se representa armado con flechas y lanzadardos.

En el caso de Tetzaco, se entregaban los mismos distintivos de turquesa a los gobernantes.⁶⁴¹ El problema es determinar si la entrega de dichos atavíos tenía el mismo significado entre los señores de esta ciudad. En mi opinión, sí, a excepción de la nariguera de turquesa, pues al no ser Huitzilopochtli el numen patrono de Tetzaco, es posible que no relacionaran ese atavío con el dios mexica. Para los tetzacocanos, los distintivos de turquesa también procedían de los toltecas, pues los descendientes del caudillo chichimeca Xólotl, que dieron origen a varios señoríos de la cuenca, incluyendo Tetzaco, contrajeron alianzas con grupos toltecas al casarse con sus mujeres nobles.⁶⁴² Al emparentar con ellos, como en el caso mexica, también podían proclamarse como herederos de los toltecas y tener derecho a usar sus insignias de poder.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁴¹ Juan Bautista Pomar, *Relación de Tetzaco*, p. 33; Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, cap. CIII, p. 445.

⁶⁴² Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, libro II, cap. 5, p. 53; Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, p. 209.

En lo relativo a los nexos de estas insignias con el dios del fuego, considero que esos gobernantes también podían llenarse con el fuego divino del dios, pues al igual que los mexicas, las insignias del numen ígneo les eran colocadas frente a un brasero encendido.⁶⁴³ El hecho de ponerles los atavíos frente a Xiuhtecuhtli (manifestado en las llamas del brasero) sugiere que el dios también dotaba a esos gobernantes con su energía sagrada. En este caso, no parece haber existido un nexo entre Huitzilopochtli y los señores de Tetzcoco, puesto que no era su deidad tutelar. Dadas las similitudes entre estas fases del rito, considero que la entrega de atavíos de turquesa a los tetzcoconos también hacían referencia a su ascendencia tolteca y al objetivo de apropiarse del fuego divino de Xiuhtecuhtli.

Cuauhtitlan y Chalco

En el caso de Cuauhtitlan, no se hace ninguna mención a los atavíos mencionados. Sobre Chalco, sólo se menciona que en una población llamada Mamalhuazocan se le otorgó “la diadema de príncipe y el tocado señorial” a la madre de un niño que era muy joven para gobernar.⁶⁴⁴ Este dato permite suponer que en algunas poblaciones de la región de Chalco debió haber una parte del rito en la que se entregaba un *xiuhuitzollí*, el cual probablemente recibían después de concluido el periodo de ayuno y penitencia.

⁶⁴³ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, cap. CIII, p. 443.

⁶⁴⁴ Chimalpain, *Tercera relación* (edición de Silvia Rendón), p. 87.

De acuerdo con Justyna Olko,⁶⁴⁵ los atavíos de mosaico de turquesa no sólo eran los más prestigiosos para los mexicas, también para otros grupos, pues eran aceptados e imitados en el núcleo del estado mexica y fuera del valle de México como resultado de la influencia tenochca. Como sugieren el pasaje de Chimalpain y algunas imágenes en códices, atavíos como el *xiuhuitzolli* eran usados por otros grupos. Los toltecas y Quetzalcóatl no sólo provocaban fervor entre los mexicas, pues se sabe que otros grupos nahuas, al igual que ellos, trasladaron esculturas de Tula Xicocotitlan a sus respectivas ciudades, pues las consideraban cargadas de fuerzas sobrenaturales, por haber sido creadas en la ciudad sagrada de Quetzalcóatl.⁶⁴⁶

Es posible entonces, que los gobernantes de otros señoríos nahuas también usaran el *xiuhuitzolli* con el mismo objetivo que los mexicas, es decir obtener la energía sagrada del dios del fuego y presentarse de ascendencia tolteca para ganar prestigio ante grupos rivales. Dada esta situación, queda abierta la posibilidad de que los gobernantes de Cuauhtitlan, Chalco y los señores de otros sitios de la cuenca de México también lo usaran.

La región Puebla-Tlaxcala

La cuestión en esta zona era algo distinta de la cuenca, ya que en el caso de sus gobernantes no se menciona el uso de atavíos de turquesa, siendo el caso tlaxcalteca el más llamativo, pues ahí dominaban otro tipo de distintivos. Motolinía

⁶⁴⁵ "Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales", pp. 67-68.

⁶⁴⁶ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, "Los mexicas en Tula y Tula en México-Tenochtitlan", pp. 52-56.

describe los atuendos con los que el nuevo *tecuhtli* era confirmado: “[...] atábanle los cabellos con una correa de cuero colorado, y de esta correa colgaban a los unos [lados] plumajes o penachuelos; dábanle una manta buena con que se cubría [...] en la mano izquierda le daban un arco, y en la derecha le ponían una saeta [...]”.⁶⁴⁷

Las insignias mencionadas por el franciscano y Muñoz Camargo eran atavíos de su dios patrono. En la *Historia Tolteca-Chichimeca*,⁶⁴⁸ por ejemplo, se aprecia a los sacerdotes de Cholula perforando las narices de los gobernantes chichimecas para colocar las piedras semipreciosas en ellas; además, portan arco, flechas, penachos y la cinta roja en la cabeza (figura 40). En el *Lienzo de Tlaxcala* se representó a los gobernantes de los cuatro *altepetl* principales y a los *tetecuhtin* de los *teccalli* portando adornos de plumas en la cabeza, así como una capa, tal vez la que describe Motolinía.

Como se aprecia en las obras de Motolinía, Muñoz Camargo y la *Historia Tolteca-Chichimeca*, los distintivos de Camaxtli son los que dominaban en el rito de los *tetecuhtin*. La propia historia de Tlaxcala explica dicha situación, pues en ella se nota inmediatamente el protagonismo del dios, quien condujo a los tlaxcaltecas desde Chicomoztoc, y durante el trayecto les otorgó un arco y flechas, instrumentos que le pertenecieron y fueron conservados como reliquias para rendirle culto a través de ellas. Los adornos de plumas, así como el arco y las flechas, eran sus distintivos, mismos que recibían los *tetecuhtin* durante su rito, lo

⁶⁴⁷ *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, pp. 341-342. Diego Muñoz Camargo confirma este dato del franciscano, pero además menciona el horadamiento de la nariz para colocarle una piedra rica, la cual no siempre era de turquesa, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 150.

⁶⁴⁸ Folio 21r.

cual sugiere una fuerte identificación de esos personajes con la deidad; situación que no sería de extrañar si se considera que los favoreció en las batallas, les dio un oficio y un territorio.

En cuanto a los *tetecuhtin* de Huexotzinco, su situación pudo haber sido la misma, pues las crónicas mencionan que también recibían atavíos de Camaxtli. Ahora bien, la cuestión a responder aquí sería por qué dominaban los atavíos de este dios en vez de los de turquesa. Es posible que los tlaxcaltecas y otros nahuas de la región Puebla-Tlaxcala concibieran a este dios como su protector y arquetipo del guerrero. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*,⁶⁴⁹ fue uno de los cuatro hijos del dios supremo y dual (Ometéotl). En esa fuente dicho hijo se llama Tlatlahuqui Tezcatlipoca y nació “todo colorado”, pero en Tlaxcala y Huexotzinco le llamaban “Camaxtle”. Efectivamente, era una deidad estrechamente vinculada con el dios supremo, pues fue uno de sus primeros desdoblamientos.

Según sus propias historias, desde su salida de Chicomoztoc, los tlaxcaltecas tuvieron por dios patrono a Camaxtli, quien los condujo y protegió durante su migración hasta su llegada al territorio donde se asentaron de manera definitiva.⁶⁵⁰ Fray Diego Durán⁶⁵¹ menciona que fue el primero que les dio modos y maneras de cazar, ya que era muy diestro en el arte y fue el primer señor que tuvieron. Este pasaje deja ver que se trataba posiblemente de un hombre-dios que compartía el nombre de la deidad. Al morir, sus instrumentos de cacería (un arco y

⁶⁴⁹ Capítulo I, p. 23.

⁶⁵⁰ Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, pp. 97, 140-143.

⁶⁵¹ *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, t. I, cap. VII, p. 71.

unas flechas) fueron conservadas para rendirle culto a través de ellos.⁶⁵² Lo que llama la atención, es que los *tetecuhtin* no sólo recibían un arco y una flecha durante su rito, también otros distintivos que aparecen en la iconografía del numen como la banda roja y el tocado de plumas de águila (figuras 51 y 52).

El *Lienzo de Tepeticpac*, elaborado en esa población de Tlaxcala aproximadamente en 1537,⁶⁵³ representa a varios *tetecuhtin* portando los atavíos mencionados por los cronistas, es decir un arco, una flecha, la banda en la frente y el adorno de plumas en la cabeza. Es interesante señalar que el *tecuhtli* de la figura 61 y otros personajes del lienzo, llevan un tocado de dos plumas, que es muy parecido al que es característico de Camaxtli, es decir el *cuauhpiolli*, que se distingue por dos plumas grandes juntas y oscuras (figura 52).⁶⁵⁴ Esto permite proponer que los *tetecuhtin* pudieron haber sido concebidos como representantes de Camaxtli, puesto que llevaban sus atavíos característicos.

Dado que el numen los favoreció desde su salida de Chicomoztoc, no es de extrañar que los *tetecuhtin* recibieran sus distintivos durante el rito, pues era la deidad a quien le debían su territorio y el tener un oficio. Al recibirlos, los *tetecuhtin* reforzaban sus vínculos con él, y posiblemente eran asimilados con el numen. Este dios no sólo era un cazador, también estaba vinculado con la guerra, pues se dice que siempre hizo esta actividad para alimentar al Sol.⁶⁵⁵ Es una deidad que

⁶⁵² *Ibid.*, p. 73.

⁶⁵³ Carmen Aguilera García, *Lienzos y Códice de Tepeticpac*, pp. 14,18.

⁶⁵⁴ Carmen Aguilera García, *Lienzos de Tepeticpac*, p. 89.

⁶⁵⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. 8, p. 37.

aparece representada con propulsores, arco y flechas en su iconografía, y que además, estaba vinculada con el origen de la guerra sagrada.⁶⁵⁶



Figura 61. *Tecuhtli* con atavíos de Camaxtli, la banda roja en la frente, un tocado de dos plumas como el *cuauhpilolli*, arco y flecha. *Lienzo de Tepeticpac*. Dibujo de Daniel Alatorre Reyes.

Como ya se explicó, una manera de acceder al rango de *tecuhtli*, era por méritos en la guerra. Posiblemente cuando recibía los distintivos de su dios patrono, se significaba que era un guerrero valiente como su numen tutelar, motivo por el que se hacía merecedor de sus distintivos. Los tlaxcaltecas también debían seguir su ejemplo en las batallas para alimentar al Sol y a la tierra, motivo por el que se resaltaban los valores guerreros durante el rito con esos atavíos del poder. Estas razones son, a mí parecer, las que explican por qué no se usaban atavíos de turquesa entre los tlaxcaltecas y otros nahuas de la región Puebla-Tlaxcala,

⁶⁵⁶ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, pp. 25-48.

pues era a él a quien se le debía el rango de *tecuhtli* que adquirirían los gobernantes.

En lo relativo a Cholula, los documentos escritos no describen detalladamente las insignias del poder de los gobernantes. Gabriel de Rojas, como se comentó, sólo menciona que llevaban como insignias un águila y un “tigre” (jaguar).⁶⁵⁷ Otros cronistas como Motolinía, Muñoz Camargo o fray Diego Durán no mencionan los atavíos que usaban.

El único rasgo de Quetzalcóatl con que se representa a los sacerdotes es la pintura corporal negra (figura 40), que como vimos, servía para llenarse con la energía sagrada del dios. Al ser sacerdotes los máximos dirigentes cholultecas, es posible que no fuera necesario que usaran los distintivos de mosaico de turquesa, pues en su caso, bastaría con la pintura corporal negra y con los emblemas de águila y jaguar, que los mostraban como representantes del Sol y de la tierra.

En esta ciudad, quien otorgaba el rango de *tecuhtli* era Quetzalcóatl en vez de Camaxtli. Al ser los primeros hijos del dios dual, debió existir una estrecha relación entre ambos en la región Puebla-Tlaxcala, así como existió una relación cercana entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en la cuenca, región donde esos dioses otorgaban el poder y compartían el apelativo de Yohualli Ehécatl. Algo similar ocurría en Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula, pues de acuerdo con Motolinía,⁶⁵⁸ estas tres ciudades tenían un dios principal que nombraban por tres nombres: Camaxtli en Tlaxcala y Huexotzinco, mientras que en Cholula le llamaban

⁶⁵⁷ “Relación de Cholula”, p. 129.

⁶⁵⁸ *Memoriales*, primera parte, cap. 25, p. 70.

Quetzalcóatl. Un tercer nombre era Mixcóatl, deidad que por cierto, compartía varias características con Tlahuizcalpantecuhtli; una de las manifestaciones de Quetzalcóatl.

Entre las más sobresalientes, se encuentran sus representaciones armados con propulsores y flechas, además de que comparten la misma pintura corporal rayada blanca con rojo.⁶⁵⁹ Al compartir ambos dioses atribuciones relacionadas con la guerra, se puede pensar que alguno de ellos es un desdoblamiento del otro, aunque no puedo decir quién da origen a quién. Lo importante es que el dios patrono tlaxcalteca y huexotzinca, tenía vínculos con otra deidad guerrera y cazadora, lo que resaltaba su carácter bélico. Esto sugiere que los *tetecuhtin* muy posiblemente eran asociados también con Venus, lo que resaltaría aún más los valores guerreros.

Además, el carácter guerrero de estos gobernantes se reforzaba cuando recibían las vestiduras del dios “Chipi” (Xipe), otra deidad relacionada con el origen de la guerra sagrada,⁶⁶⁰ al igual que Camaxtli/Mixcóatl y Tezcatlipoca. De acuerdo con lo anteriormente comentado, se puede proponer que las insignias del poder en las ciudades de la región Puebla-Tlaxcala, resaltaban de igual manera los valores guerreros como los nahuas de la cuenca de México, pues estaban vinculados con tres dioses guerreros, Camaxtli, Xipe Tótec y Tlahuizcalpantecuhtli. Como se verá más adelante, los mexicas también usaban atavíos de deidades guerreras.

⁶⁵⁹ María Teresa Uriarte y Erik Velásquez García, “El mural de la batalla de Cacaxtla. Nuevas aproximaciones”, p. 731; Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, pp. 408-411.

⁶⁶⁰ “La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, p. 138; *Códice Vaticano A*, f. 8r.

Los k'iche's

De todas las fuentes consultadas, sólo fray Bartolomé de las Casas proporciona una descripción del rito, la cual por desgracia, es muy breve. A pesar de esta información tan reducida, sus datos pueden ser complementados con pasajes de los documentos k'iche's, como el *Título de Totonicapán*, el *Título C'oyoi* y el *Popol Vuh*. Cito a continuación el pasaje del fraile dominico para que el lector aprecie la dificultad de intentar reconstruir el rito e interpretarlo, pero también para que comprenda mejor los comentarios que haré después.

[...] después que alguno era electo por señor, convidaba el pueblo o la provincia a los señores de los pueblos y provincias principales, los cuales venían, y el que no venía enviaba a su hermano o otra persona suya, la más principal. Venidos los convidados, cada uno con su presente, hacían grandes y solemnes fiestas, en especial el día que lo habían de aceptar y confirmar o jurar, donde había sumptuosas comidas, bailes, y no faltaban borracheras, porque por aquella tierra en tales tiempos no eran ilícitas. Llegado el día de la confirmación y hora para ella constituida, juntábanse todos los señores que para ello habían venido. Sentaban al señor nuevo en cierto asiento bajo, sobre una estera muy polida, y si era rey o señor supremo que hobiese de tener dosel o doseles, poníanse los, y él, puesto en coclillas, en modo muy humilde, hacía aquel que por su antigüedad o oficio tenía cargo dello una oración y razonamiento en nombre de todos diciendo que fuese para bien su elección y que tuviese tal ventura en su gobierno y regimiento, que fuese su nombre celebrado por todas las tierras, y que sus pueblos y vasallos contentos y alegres viviesen. Acabado aquél, cada uno le hablaba según que sabía y podía. Esto hecho y dicho, que no es otra cosa sino consentir todos en su elección y aceptallo por rey o por señor, hacían grandes alegrías y así se acababa la fiesta.⁶⁶¹

Este pasaje presenta varios problemas que se deben intentar resolver. En lo referente al espacio, no especifica en qué ciudad se realizaba este rito, ni tampoco en qué lugar de la ciudad lo hacían los gobernantes. Sobre la duración, no aclara cuánto tiempo tomaba. Respecto a los dioses, no se menciona la participación de alguno, aunque se pueden hacer ciertas conjeturas.

⁶⁶¹ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXVI, p. 509.

Lo que si deja ver, es que este rito tenía tres semejanzas con el de los nahuas del centro de México: 1) un festejo al que acudían gobernantes de otros lugares, 2) una parte en la que se hacía entrega al gobernante de los distintivos del poder y 3) una plática que le hacían los asistentes al nuevo *ajpop*, que equivaldría al intercambio de discursos celebrado entre los mexicas.

Antes de desarrollar el tema de la entrega de los distintivos del poder al *ajpop*, es necesario aclarar si la descripción de Las Casas se puede aplicar a Q'umarkaj, ciudad en la que se enfoca este apartado. Puede proponerse que su descripción del rito si ocurría en esa ciudad, pues en el pasaje citado se refiere al “rey o señor supremo”, y cuando describe el gobierno de dicho lugar, se refiere al *ajpop* con ese título, a quien le correspondían cuatro doseles como símbolo de su superioridad.⁶⁶² Esto permite suponer que su descripción del rito si se realizaba en esa ciudad, pero puede aplicarse a otras.

Siguiendo el pasaje del fraile dominico, y los pasajes del *Título de Totoncapán* que describen la horadación de la nariz de los señores, sugiero que el rito k'iche' se dividía en cuatro partes: 1) perforación de la nariz, 2) entrega de los distintivos del poder al *ajpop*, 3) intercambio de discursos del gobernante con los asistentes y 4) festejos.⁶⁶³ A pesar de ser un pasaje corto, éste puede ser complementado con la información de otras fuentes. Los documentos indígenas y españoles sólo contienen pasajes sueltos que hacen referencia al rito, es decir no mencionan que formaran parte de él, pero por el contexto que ofrece fray

⁶⁶² *Ibid.*, pp. 499-500.

⁶⁶³ Si la hipótesis de que estos gobernantes también realizaban un ayuno y una serie de autosacrificios es correcta, entonces serían cinco etapas, y ésta sería en mi opinión la primera. Como esta posible fase no fue registrada en los documentos, prefiero manejarla como posibilidad.

Bartolomé de las Casas, pueden ser insertados en la descripción del dominico, como se verá más adelante. En el caso del *Popol Vuh*, por ejemplo, se mencionan los distintivos del poder que eran entregados a los señores. Así pues, se toma como base para la reconstrucción del rito el pasaje citado del fraile dominico, al que se añadirán los datos de otros documentos, pues éstos están relacionados con las cuatro fases en las que sugiero dividir el rito, por eso los considero complementarios.

Entrega de las insignias del poder al *ajpop* de Q'umarkaj

Considero que el primer acto del rito era la perforación de la nariz, y luego de esto, se procedía a la entrega de los distintivos del poder, pues el *Título de Totonicapán*, menciona que luego de haber escogido a los señores, se procedía a la perforación de su tabique nasal. Luego de esto, pasa a describir la estera del *ajpop*, la cual describe con cuatro palios y adornada con plumas verdes; es decir, el documento da a entender que luego de la ceremonia de horadación de la nariz, se sentaba al nuevo gobernante en su estera, ya preparado para recibir los emblemas del poder.⁶⁶⁴

Por la manera en que fray Bartolomé de las Casas describe el rito, parece que se trataba de una gran fiesta, la cual pudo haber durado varios días, aunque no es posible saber cuántos. Durante dichos festejos se investía al gobernante con las insignias que lo acreditaban como tal. De acuerdo con el fraile dominico,

⁶⁶⁴ *Título de Totonicapán*, p. 196.

cuando llegaban todos los invitados: “Llegando el día de la confirmación y hora para ella constituida, juntabanse todos los señores que para ello habían venido”.⁶⁶⁵

El texto del cronista da a entender que la celebración era antes, pero puede pensarse que había un festejo posterior. Pienso que los festejos que menciona el fraile, anteriores a la horadación de la nariz y a la entrega de las insignias, eran celebraciones previas en las que se daba, tal vez, la bienvenida a los asistentes que llegaban de otras ciudades, a quienes además debía alimentarse. Estas fiestas culminarían luego de la ceremonia de entrega de las insignias del poder y del intercambio de discursos.

Ahora bien, el acto principal del rito sucedía así: “Sentaban al señor nuevo en cierto asiento bajo, sobre una estera muy polida, y si era rey o señor supremo que hobiese de tener dosel o doseles, poníanseles [...]”.⁶⁶⁶ El *Popol Vuh* permite ampliar este escenario, pues menciona los demás objetos del poder aparte del dosel y la estera. Posiblemente cuando el *ajpop* se sentaba en ella, se le entregaban los siguientes objetos: una flauta, un *chamcham*, cuentas amarillas, garras de jaguar, cabeza y patas de venado, conchas de caracol, tabaco, una calabacilla, plumas de papagayo, plumas de garza, el *t’ot’ tatam* y el *caxkon*,⁶⁶⁷ objetos que fueron entregados por Nakxit en Tulan.

Es sumamente difícil descifrar la función de cada objeto; sin embargo, el contexto en el que se desarrollaba el rito y las obligaciones del gobernante

⁶⁶⁵ *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXVI, p. 509.

⁶⁶⁶ *Loc. Cit.*

⁶⁶⁷ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 309. El *Título de Totonicapán* añade garras de águila y de jaguar, p. 183; el *Título C’oyoi* también agrega las garras de esa ave, p. 295; mientras que el *Título de Yax* añade brazaletes, p. 80. Además de éstos, también el ya comentado *tatil*.

permiten hacer algunas inferencias. En primer lugar, estos objetos pueden dividirse en tres grupos: instrumentos relacionados con la música y el baile, vestimenta y símbolos del poder del *ajpop*. En el primer grupo entran las flautas, el *chamcham*, las conchas de caracol y el *t'ot' tatam*. En el segundo, las cuentas amarillas, las plumas de papagayo y las de garza. En el tercero, la estera, el dosel, las garras de águila y de jaguar, la cabeza y patas de venado, el tabaco, la calabacilla y posiblemente el *caxkon*.

El *chamcham* es un tambor hecho de madera y piel.⁶⁶⁸ En su edición del *Popol Vuh*, Adrián Recinos Ávila⁶⁶⁹ pone como separados las conchas de caracol y el *tatam*, mientras que Michela Craveri,⁶⁷⁰ muestra que el texto k'iche' dice *t'ot tatam*, *t'ot* significa caracol, mientras que *tatam* puede referirse al verbo onomatopéyico que alude al ruido de las conchas al moverse. Así, la especialista traduce esta parte como “caracoles que suenan” aludiendo tal vez a un instrumento musical hecho con caracoles o conchas. Así pues, tenemos tres objetos relacionados con la música y con el baile. La pregunta a responder sería por qué el gobernante recibía dichos objetos.

Fray Bartolomé de las Casas, en su citada descripción del rito, menciona que los bailes eran parte de él. Ruud Van Akkeren⁶⁷¹ notó que los bailes formaban parte de actos políticos, como la celebración de una conquista, la fundación de un pueblo, la iniciación de un templo y el acceso al poder de los gobernantes. El

⁶⁶⁸ Michela Craveri, *Popol Vuh*, p. 199, nota 3657.

⁶⁶⁹ *Popol Vuh*, p. 307.

⁶⁷⁰ *Op. cit.*, p. 199, nota 3665. En su traducción del texto k'iche', Dora M. de Burgess y Patricio Xec, traducen *t'ot'* como “conchas de caracol”, *El Popol Wuj*, p. 254.

⁶⁷¹ *Place of the Lord's Daughter*, p. 356.

Título C'oyoi,⁶⁷² menciona que en un baile de la guerra las canciones entonadas eran acompañadas por la flauta de los señores, instrumento entregado a los gobernantes durante el rito. Este baile era realizado en Q'umarkaj por los héroes militares que volvían de conquistas exitosas, quienes bailaban además a ritmo de la flauta y del tambor.⁶⁷³

Tomando en cuenta que parte del rito estaba compuesto por bailes, es muy probable que esta fuera la razón por la cual se le entregaban instrumentos musicales, para que participara en esta parte del rito tocando dichos instrumentos, y además, es probable también que se involucrara en las danzas realizadas. Sobre los caracoles, los documentos no especifican cómo le eran entregados, tal vez se trató de pulseras y adornos que llevaban en los pies, para que al momento de bailar éstos emitieran sonido, siendo acertada la traducción de Craveri como “caracoles que suenan”.

Esta parte del rito revela la importancia de las danzas relacionadas con las guerras. Una de ellas y la más conocida es el *Rabinal Achí*,⁶⁷⁴ un baile drama que narra el encuentro entre un guerrero de Rabinal contra uno del linaje Kaweq, quien es vencido y sacrificado al final del baile. Esta importante fuente no contiene datos sobre el rito, pero sí proporciona información sobre la figura de los gobernantes, las concepciones de la guerra y los bailes. Algunos de sus pasajes muestran que compartían ideas similares con los k'iche's de Q'umarkaj. Un ejemplo de esto,

⁶⁷² Página 295.

⁶⁷³ Robert Carmack, *Evolución del reino quiché*, p. 285.

⁶⁷⁴ Quién esté interesado en este baile drama puede consultar a René Acuña Sandoval, *Introducción al estudio del Rabinal Achí*; Ruud Van Akkeren, *Place of the Lord's Daughter. Rab'inal its history, its dance-drama* y Alain Breton, *Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle*.

tiene que ver con los instrumentos musicales entregados al *ajpop*, pues el documento menciona que el gobernante de Rabinal también tocaba la flauta y el tambor. Esto ocurre en uno de los diálogos entre el señor y el prisionero k'iche' del linaje Kaweq, pues este le pide al gobernante que los toque cuando comience el baile que está relacionado con su sacrificio.⁶⁷⁵ Es posible que los gobernantes de otros sitios también emplearan estos instrumentos durante sus ritos. En pocas palabras, el *ajpop* recibía instrumentos relacionados con la música y el baile porque estas expresiones artísticas formaban parte de su rito y tenían que ver con la guerra.

Respecto al segundo grupo de insignias, posiblemente las plumas de ave y las cuentas de piedra formaban parte de la vestimenta del gobernante, con el objetivo de adornarla y resaltarla. Entre los mayas del Clásico, la guacamaya roja era considerada como encarnación del fuego del Sol, pero además, era un ave que era dada como ofrenda a las deidades.⁶⁷⁶ Si ese simbolismo seguía vigente entre los k'iche's, posiblemente existió un nexo entre el *ajpop* y el Sol, pero el problema es que los documentos k'iche's no lo mencionan.

La garza, por su parte, también fue un ave sagrada entre los mayas del Clásico, y en los códices aparece en contextos de poder, pues se le representa junto a los dioses y los gobernantes, éstos últimos son representados en algunos casos portando tocados de dicha ave.⁶⁷⁷ Este significado parecía seguir vigente entre los k'iche's, pues sus plumas también eran entregadas a los gobernantes

⁶⁷⁵ *Rabinal Achí*, p. 301. A partir de este momento, cuando cite esta fuente, se tratará de la edición de Alain Breton.

⁶⁷⁶ Mercedes de la Garza Camino, *Aves sagradas de los mayas*, pp. 50-57.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 100.

como insignias de poder. Las plumas de esta ave, las de guacamaya y las de quetzal, adornaban el dosel de los *ajpop*, y al llevar plumas de aves sagradas, probablemente se daba a entender que el poder de los señores provenía de las deidades celestes.⁶⁷⁸

En lo referente a las cuentas amarillas, éstas pudieron haber sido piedras semipreciosas que eran entregadas posiblemente en forma de pulseras, ajorcas, orejeras o brazaletes, joyas que como las plumas formarían parte de su atuendo. Sobre el material del que eran fabricadas, éste pudo haber sido serpentina amarilla, o incluso oro, aunque no debe descartarse el jade.⁶⁷⁹ Estos objetos eran utilizados por miembros del grupo dirigente, lo que permite suponer que eran entregados al *ajpop* con el objetivo de resaltar su posición como miembro y cabeza de este grupo.

En lo que se refiere al tercer grupo de insignias, el dosel, la estera, las garras de jaguar, de águila, la cabeza y patas de venado, el tabaco, la calabacilla y el posiblemente el *caxkon*; estaban relacionados con el poder que el gobernante tenía en los ámbitos político, militar y religioso. La estera era el asiento donde se “sentaba el señor” y dicho objeto de poder denotaba que sería la máxima autoridad de los otros linajes y sus aliados; potestad que se veía reforzada por los cuatro doseles que menciona Las Casas, ya que este número sólo le correspondía llevarlo a él. Sobre el dosel, como ya se mencionó, el texto k'iche' dice *muj*

⁶⁷⁸ *Ibid.*, pp. 38,103.

⁶⁷⁹ Adrián Recinos Ávila, *op.cit.*, p. 307.

("sombra"), lo que puede aludir a la sombra que proporcionaban los doseles que eran colocados sobre la estera del *ajpop*.⁶⁸⁰

Las garras de águila y de jaguar se relacionaban con su poder militar, pues curiosamente, algunos gobernantes Kaweq podían convertirse en esos animales, como ya se comentó. Como puede percatarse quien esto lee, aquí se expresa la misma idea que en el rito de los gobernantes de Tlaxcala, pues como se recordará, a los futuros *tetecuhtin* se les perforaba la nariz con garras de águila y de jaguar, con lo que se daba a entender que serían "ligeros, fuertes y animosos" como dichos animales para vencer a sus enemigos en las guerras.⁶⁸¹ Tal vez, como ocurría entre los nahuas, al otorgar al gobernante las garras de dichos animales se esperaba transmitirle su fuerza y fiereza.

El *Título de Yax* menciona que además de las garras se daban al gobernante huesos de jaguar.⁶⁸² Este dato es importante porque si el señor recibía esos restos óseos, sería una semejanza muy llamativa con los nahuas del centro, pues como ya se explicó, estos pensaban que la fuerza vital de los seres vivientes residía en los huesos, y al recibirlos, se estaría apropiando de la fuerza de ese animal al poseer sus restos. A pesar de que recibían restos de águila y de jaguar, los *ajpop* estaban más vinculados al felino, pues tres de los padres fundadores llevaban el apelativo *B'alam* (jaguar). Asimismo, a partir de la tercera generación

⁶⁸⁰ En tres de las cuatro versiones del *Popol Vuh* que utilicé, los especialistas que hicieron su respectiva traducción, coinciden en que *muj*, puede referirse a la sombra que proporcionaban los doseles o palios al *ajpop*. Véase Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, p. 307, nota 5; Michela Craveri, *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*, p. 199, nota 3654; Allen Christenson, *Popol Vuh. The Sacred Book of the Maya*, p. 258, nota 693. Dora de Burgess y Patricio Xec, traducen dicha palabra como "dosel del trono", *El Popol Wuj*, p. 254.

⁶⁸¹ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 339.

⁶⁸² *Título de Yax*, p. 80.

de gobernantes después de B'alam Kitze', inició "[...] la patrificación que une a los hombres con el jaguar, transmitiendo la esencia de su nombre a sus descendientes, muchos de los cuales siguen conservando el apelativo *Balam*".⁶⁸³ Los descendientes de tres de los primeros padres fundadores, no solamente heredaron el nombre del jaguar, también sus características esenciales, por lo que dicho felino se relacionó en distintos niveles con el grupo dirigente, cuyos antepasados eran jaguares.⁶⁸⁴ Posiblemente, otro motivo por el que se entregaban huesos y garras de jaguar a los *ajpop*, era para recordarles su ascendencia felina y reforzar sus vínculos con sus antepasados jaguares.

En el *Rabinal Achí* también se muestran los nexos del águila y del jaguar con la guerra y el sacrificio humano, pues uno de los personajes principales, K'iche' Achí, el guerrero Kaweq capturado por uno de Rabinal, se dirige así a dos guerreros: "Oh, ustedes, las águilas, oh, ustedes, los jaguares, ustedes van a venir, hagan su trabajo, cumplan su cargo, hagan así actuar sus colmillos y sus garras con el fin de que en un instante me hagan volverme plumaje [...] Que el cielo y que la tierra permanezcan con ustedes, ustedes águilas, ustedes jaguares".⁶⁸⁵ El guerrero k'iche' morirá por las garras y colmillos de esos depredadores que lo devorarán, además de que lo ofrendarán al cielo y a la tierra, niveles del cosmos en los que habitaban esos animales y que están relacionados con el Sol y la tierra. Los gobernantes tz'utujiles también asociaban a esa ave y a

⁶⁸³ María del Carmen Valverde, *El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, pp. 207-209.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, pp. 212-213.

⁶⁸⁵ *Rabinal Achí*, p. 319. "Ô, vous les Aigles ô, vous, les Jaguars vous allez venir! Faites votre travail accomplissez votre charge, faites donc agir vos crocs et vos serres, afin qu'en un instant vous me fassiez devenir plumage [...] Que le ciel et la terre demeurent avec vous, vous Aigles, vous Jaguars! La parte que se refiere al plumaje representa la idea del guerrero que se convierte en pájaro al morir. Un ejemplo de esto es Tecum Uman, quien se convirtió en colibrí tras morir en batalla contra Pedro de Alvarado, *loc. cit.*

ese felino con la guerra, pues cuando tomaban parte en las batallas, portaban armas e insignias que los representaban.⁶⁸⁶ Posiblemente, ellos también recibían huesos y garras de dichos animales durante sus ritos de acceso al poder.

Respecto a la cabeza y patas de venado, éstas estaban vinculadas con Tojil, el dios patrono de Q'umarkaj. Como esta deidad podía tomar la forma de un venado, se ha propuesto que era un símbolo del numen.⁶⁸⁷ Así lo deja ver un pasaje del *Popol Vuh* en el que el dios les habla a los k'iche's:

No nos mostréis ante las tribus cuando estemos enojados por las palabras de sus bocas y por su comportamiento [...] Venid a darnos un poco de vuestra sangre, tened compasión de nosotros. Quedaos con el pelo de los venados y guardaos de aquellos cuyas miradas nos han engañado. Así, pues, el venado [la piel] será nuestro símbolo que manifestaréis ante las tribus. Cuando se os pregunte ¿dónde está Tohil?, presentaréis el venado ante sus ojos.⁶⁸⁸

Como lo muestra el pasaje citado, el elemento fundamental para manifestar la presencia del dios era su piel.⁶⁸⁹ Tojil se manifestaba en el rito a través de las partes del cuerpo del venado entregadas al *ajpop*. Con esta acción se representaba tal vez, la idea de que el dios patrono confirmaba al gobernante Kaweq en el poder, pues estaba recibiendo objetos que representaban al mismísimo dios. Quien los entregaba (no se especifica quien) estaba cumpliendo el mandato de la deidad, es decir mostrar sólo la piel del animal que era su símbolo. Estas partes del venado, ya sean su cabeza, sus patas o su piel, simbolizaban el poder político y religioso del gobernante, pues al ostentar dichas

⁶⁸⁶ Francisco de Villacastín, "Relación de Santiago Atitlán", p. 88.

⁶⁸⁷ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, pp. 168-169; Ruud Van Akkeren, *Place of the Lord's Daughter*, p. 180.

⁶⁸⁸ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 289. Dora de Burgess y Patricio Xec traducen el texto k'iche' como "Las pieles de las bestias", las cuales serían las "imágenes para engañar", *El Popol Wuj*, p. 218.

⁶⁸⁹ Guilhem Olivier, *op. cit.*, p. 169. Aunque el *Popol Vuh* dice que eran la cabeza y las patas, es posible que se tratara de la piel lo que era entregado al gobernante.

insignias, refrendaba su superioridad sobre los otros linajes y contaba tal vez con la protección del dios. Además, al ser reliquias del numen mismo, éstas podían servirle para comunicarse con él.⁶⁹⁰

El pasaje anterior del *Popol Vuh* comienza diciendo “No nos mostréis ante las tribus”, frase que llevó a Guilhem Olivier a sospechar que la piel del venado pudo haber sido parte de un bulto sagrado de Tojil.⁶⁹¹ Esta propuesta es muy sugerente, ya que el *Popol Vuh* hace mención de estos objetos en varios de sus pasajes, los cuales eran llamados *pisom q’aq’al*.⁶⁹² Se puede conjeturar que durante el rito, el *ajpop* recibía un envoltorio que contuviera reliquias de su dios para afianzar aún más su poder.

Cuando los cuatro padres fundadores recibieron a sus dioses en Tulan, los llevaban a costas a donde quiera que se desplazaban.⁶⁹³ Esta descripción es parecida a lo que se representó en la lámina II del *Códice Boturini* (figura 62), donde se ve a los cargadores de los dioses llevando bultos sagrados en la espalda. También se sabe que cuando se acercaba la muerte de B’alam Kitze’, éste legó a sus descendientes el *pisom q’aq’al*, el cual sería la señal de su poder: “[...] el envoltorio fue muy querido por ellos. Era recuerdo de sus padres e inmediatamente quemaron copal ante este recuerdo de sus padres”.⁶⁹⁴ Esto sugiere que el rito del *ajpop* involucraba el uso de un bulto sagrado. Si así fue, es

⁶⁹⁰ Se ha sugerido que la piel del venado también se relacionaba con la lluvia, pues la palabra k’iche’ *toj*, se ha traducido como “aguacero” o “relámpago”, por lo que el dios Tojil estaría vinculado con esos elementos de la naturaleza a través de la piel del venado, María Montolú, “Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán”, pp. 161-162.

⁶⁹¹ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, p. 169.

⁶⁹² Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 303. Como entre los *tlaquimilolli* de los nahuas, los envoltorios k’iche’s servían como símbolos del poder, pues también contenían reliquias de los dioses.

⁶⁹³ *Ibid.*, pp. 271, 283.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, pp. 303-304.

posible que se conservara en el templo de Tojil, sitio donde el gobernante realizaba sus actividades penitenciales como el ayuno y el autosacrificio.



Figura 62. Escena parecida a lo descrito por el *Popol Vuh*, cuando los cuatro padres fundadores salieron de Tulan y llevaban a cuestras a sus dioses; posiblemente una alusión a los bultos sagrados como en el caso mexica aquí representado. *Códice Boturini*, lámina 2.

El tabaco (*k'us*) y la calabacilla en la que se depositaba (*b'us*) eran insignias otorgadas a los *tlatoque* mexicas en la cima del Templo Mayor. Como vimos, esos objetos estaban relacionados con el ámbito sacerdotal, pues ingresaban con ellos al *Tlacatecco* o *Tlacoachcalco* para realizar su penitencia. Sobre su uso, Motolinía refiere que el tabaco molido que contenía la calabaza tenía la función de proteger al *tlatoani* de las enfermedades.⁶⁹⁵ Los documentos k'iche's no especifican porque se le daban estos objetos al gobernante, sin embargo, se puede conjeturar que también servían como protección, pues los mayas utilizaban el tabaco en encantamientos y hechicerías.⁶⁹⁶ Entre los nahuas, se pensaba que el tabaco tenía el poder de aumentar la fortaleza para resistir las fatigas de los caminos. La

⁶⁹⁵ *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, p. 336.

⁶⁹⁶ Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 307, nota 5.

calabaza que lo contenía, no sólo era usada por los *tlatoque*, también por los sacerdotes ancianos e incluso por los dioses cuando estos hacían penitencia.⁶⁹⁷ Posiblemente los k'iche's, como otros grupos mayas, pensaban que esta planta dotaba de fuerza a los gobernantes, pues era empleada como remedio contra el cansancio y para dar fuerza. También se daba a los dioses como ofrenda, se utilizaba en la adivinación y como talismán para protegerse de distintos males.⁶⁹⁸

El objeto llamado *caxkon* es el más difícil de interpretar, ya que es una palabra que no se encuentra en los diccionarios k'iche's. Es posible que provenga del náhuatl *caxcomulli* ("escudilla"), que se refiere a un recipiente ancho en forma de media esfera, usado para servir sopa o caldo; motivo por el que ha sido traducido como plato o tazón de comida.⁶⁹⁹ Al ser un objeto donde se servía comida, el *ajpop* debió darle algún uso ritual durante las comidas hechas en el rito. Otra posible solución, sería que fuera un objeto en que se depositaba el alimento de Tojil, tal vez la sangre que el gobernante se extraía para ofrecerla al dios, pero no es posible afirmarlo.

Posiblemente todos estos objetos le eran entregados una vez que era sentado en su estera. Todos en conjunto, hacían referencia a su poder en varios ámbitos del gobierno, como el militar, religioso y político. Además, resaltaban su superioridad sobre los demás linajes Nima K'iche' y los aliados Tamub e Ilok'ab. Antes de pasar al siguiente acto del rito, es conveniente comentar al personaje del mural del palacio de Q'umarkaj (figura 34), lo cual es importante para este

⁶⁹⁷ Alfonso Caso Andrade, *El teocalli de la guerra sagrada*, p. 17.

⁶⁹⁸ Eric Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 137-159.

⁶⁹⁹ Michela Craveri, *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto K'iche'*, p. 199, nota 3668; Allen Christenson, *Popol Vuh. The Sacred Book of the Maya*, p. 258, nota 701.

apartado, ya que el personaje representado porta varias de las insignias comentadas.

Como se comentó páginas atrás, dicha imagen es una pintura mural que fue encontrada en la cámara noreste del palacio de Q'umarkaj, la cual no tiene nombre. Este personaje ha sido interpretado como un señor Kaweq, quien parece estar ejecutando una danza relacionada con la guerra, pues varios de los objetos que porta están relacionados con dicha actividad.⁷⁰⁰ En una mano porta un escudo, mientras que en la otra una sonaja. Además de la sonaja, lleva rodilleras emplumadas que también indican el tema de la danza. En el cuello porta un pectoral en forma de disco solar. El personaje está parado sobre lo que parece ser la representación de una montaña. Robert Carmack concluye así su análisis de esta pintura: “Podemos conjeturar [...] que el guerrero danzante del mural tenía un propósito mágico, simbolizar y actualizar la conquista militar de sus enemigos”.⁷⁰¹

Ahora bien, pienso que esta interpretación es muy sugerente, pues si se toma en cuenta que dicho mural proviene del sitio que era habitado por los gobernantes, entonces se puede suponer que el personaje es la representación de alguno de ellos como guerrero, debido a los objetos que porta. De estos, tres son mencionados por los documentos: la nariguera, brazaletes y la calabacilla con el tabaco, la cual porta bajo su disco solar.

La nariguera que lleva puede confirmar que se trata de un gobernante Kaweq, pues recuérdese que era el único que podía llevar este distintivo como

⁷⁰⁰ Robert Carmack, *Evolución del reino quiché*, pp. 285-286.

⁷⁰¹ *Loc. cit.*

signo de superioridad sobre otros (también lo ostentaba el *ajpop k'amja*). Los brazaletes que porta pudieron ser de serpentina verdosa o amarilla, los cuales adornaban el atuendo del señor. La calabacilla con tabaco, como se dijo, era un objeto sacerdotal de los *tlatoque* y estaba relacionado con su penitencia. En el caso k'iche', no debe descartarse que tuviera la misma significación para el *ajpop*, pero en este caso está representada en un contexto guerrero, por lo que puede sugerirse que formaba parte del atuendo militar, pero ¿cuál pudo ser su función? Si el tabaco aumentaba la fortaleza contra el cansancio y protegía contra enfermedades y hechizos, entonces su función pudo haber sido similar a la que tenían las garras de águila y de jaguar, es decir, servía para fortalecer al gobernante en las guerras, pues si se sumaba la fuerza que brindaba el tabaco a la que le proporcionaban las garras de águila y jaguar, entonces su desempeño en las batallas sería mejor.

Por otra parte, si bien este mural puede representar una conquista, pienso que podría transmitir parte de lo que ocurría en el rito, pues durante éste se realizaban bailes. Aunque Las Casas no especifica de qué tipo, se puede sospechar que estaban relacionados con temas guerreros y que el *ajpop* participaba en ellos. Recuérdese que el *Título C'oyoi* menciona una danza de la guerra, la cual era acompañada por las flautas de los señores. En el caso del mural no se ve dicho instrumento, pero sí una sonaja. En pocas palabras, opino que este mural es una fuente importante para reconstruir la figura del gobernante de Q'umarkaj y puede ser interpretada a partir de los documentos escritos.

Como puede apreciarse en el caso k'iche', sus insignias del poder también provenían de un lugar sagrado: Tulan, el sitio gobernando por el prestigioso gobernante Nakxit, quien hizo entrega al linaje Kaweq de los distintivos del poder. Según el *Popol Vuh* y otros documentos, dichas insignias ponían a los señores de ese linaje por encima de los otros grupos Nima K'iche' y sus aliados Tamub e Ilok'ab. Algunos de los distintivos del poder también resaltaban los valores guerreros, como las garras de águila y jaguar; otros, como las partes del cuerpo del venado, manifestaban al dios patrono Tojil. A pesar de ser objetos diferentes de los entregados a los nahuas y a los mixtecos, estaban asociados a las mismas concepciones que ellos tenían del gobierno: encabezar y rendir un culto adecuado al dios patrono y emprender guerras para alimentar al Sol y a la tierra. Asimismo, también entendían que el poder provenía de los dioses.

Los kaqchikeles

A parte de la nariguera se menciona la entrega de otras insignias: un “trono”, una manta, una faja, una cuna, los polvos de colores, las piedras amarillas y flores de Cempoalxóchitl.⁷⁰² El trono se refiere a la estera, pues entre los k'iche's era el asiento donde se “sentaba el señor” y, como vimos, *ajpop* significa “el de la estera”, objeto que mostraba su poder político como el máximo dirigente de Q'umarkaj. La misma situación puede pensarse para Iximche'. No es claro de que puede tratarse la “cuna”, pero posiblemente se trataba de algún tipo de

⁷⁰² *Anales de los cakchiqueles*, pp. 67-68, 83; Judith Maxwell y Robert Hill, “Xajil Chronicle”, pp. 67-69, 118.

palanquín,⁷⁰³ en el que se transportaba al *ajpop*, pues cuando se menciona este objeto en el rito del gobernante B'ak'ajol se dice: “[...] le dieron la manta, la faja, la cuna y lo cargaron [...]”,⁷⁰⁴ es decir, el pasaje sugiere que el señor subió a ese palanquín y que fue cargado en él, situación que lleva a pensar que fue sostenido por varios hombres. Este palanquín debió tener la misma función que la estera, es decir, debió ser un objeto destinado sólo para uso del gobernante, quién tal vez era trasladado a otros sitios en él.

Respecto a la manta y la faja, debieron ser atuendos de uso exclusivo de los nuevos *ajpop*, pero no es posible profundizar en su significado debido a que no hay una descripción de dichas prendas. La manta pudo haber sido una especie de “capa o manta real”,⁷⁰⁵ mientras que la faja pudo haber sido una banda que se ataba a alguna parte del cuerpo (posiblemente en la cabeza como en el caso de Talxcala), que servía como un distintivo honorífico, pero no es posible saber si estaba vinculada a la guerra, al sacerdocio, o si se trataba de otro objeto que distinguía al nuevo gobernante como el máximo dirigente político de la ciudad.

Como en el caso de Q'umarkaj, también se mencionan piedras amarillas, posiblemente cuentas de piedras semipreciosas, o de oro, convertidas en adornos como pulseras, orejeras o brazaletes. También se menciona que cuando los *ajpop* kaqchikeles recibieron sus cargos en Tulan, Nakxit les entregó flores de cempoalxóchitl, que servían como ofrendas.⁷⁰⁶

⁷⁰³ Erik Velásquez García, comunicación personal.

⁷⁰⁴ *Anales de los cakchiqueles*, p. 83; Judith Maxwell y Robert Hill, “Xajil Chronicle”, p. 118.

⁷⁰⁵ Adrián Recinos Ávila, *Anales de los cakchiqueles*, p. 68, nota 85.

⁷⁰⁶ *Loc. cit.* El texto kaqchikel dice *Tisinpwal Taxuch*, Judith Maxwell y Robert Hill, “Xajil Chronicle”, p. 68.

Posiblemente recibían otras insignias entre las que se encontraban algunas de las entregadas a los *ajpop k'iche's*, pero no es posible determinar cuáles. Estos emblemas también provenían de Tulan, el lugar sagrado donde los recibieron de manos de Nakxit. Las insignias mencionadas estaban relacionadas con las esferas que componían el gobierno, tal como en el caso de los *k'iche's*, de los nahuas y de los mixtecos. La estera, la “cuna”, la manta, la faja y las piedras amarillas debieron ser insignias que los acreditaban como los dirigentes políticos de Iximche', pues se trataba de objetos que señalaban su condición de autoridad política. Las flores y los polvos de colores se relacionaban con la religión, pues las primeras eran usadas como ofrendas, mientras que los polvos eran usados para pintar al cuerpo de los señores y resaltar así su estado penitencial.⁷⁰⁷ La nariguera estaba relacionada con la guerra, pues entre los kaqchikeles también puede proponerse que era un distintivo que los acreditaba como guerreros destacados. Así pues, política, religión y guerra eran asuntos gubernamentales que debían ser atendidos por estos señores, motivo por el que se les daban objetos que resaltaban sus futuras responsabilidades durante el rito.

Los mixtecos

Nuevamente son los casos de 8 Venado, 4 Viento y los señores de Jaltepec los que permiten conocer las insignias que ostentaban los *yya*. El *Códice Vindobonensis*, el *Códice Nuttall* (lado 2) y el *Rollo Selden* muestran algunos de

⁷⁰⁷ Judith Maxwell y Robert Hill, traducen *titil* en el texto cakchiquel como “ungüento”, y mencionan que era usado precisamente en las “coronaciones”, “Xajil Chronicle”, p. 118.

los distintivos en un contexto de ritos de fundación de señoríos. Este apartado se centra sobre todo en 8 Venado y 4 Viento, pues sus casos son los más detallados en comparación con los señores de Jaltepec.

Los casos de 8 Venado y 4 Viento

En el caso de 8 Venado, además de recibir la nariguera de turquesa y el bulto sagrado, se le entregaron otros distintivos. El *Códice Bodley* (página 9-I) registra un escudo y un bastón cosmológico (también llamado de Venus) (figura 9). El *Códice Nuttall* (lámina 53) muestra una flecha y el mismo bastón que el *Códice Bodley* (figura 8). El *Códice Colombino* (página 17-I) (figura 16) sólo muestra un bulto sagrado cuando 8 Venado llega a Tilantongo luego de haber recibido la nariguera.

En el caso de su ascenso al poder en Tututepec, la diosa 9 Hierba le otorgó varias insignias una vez que había concluido su estado penitencial y que sólo son registradas por el *Códice Colombino*. Estas son: una flecha con cabeza de búho, un escudo con efigie de cráneo, un pescado dorado, un caracol grande, un mosaico de turquesa y una vasija con un corazón (figura 5).⁷⁰⁸ Las páginas 6/5-II del código muestran a varios personajes cargando las insignias dadas al gobernante para llevarlas a Tututepec; de izquierda a derecha: los dos primeros personajes (quienes están frente al templo) llevan lanzas (figura 7), el tercero un bulto sagrado, el cuarto un palo para encender fuego, el caracol y el escudo de

⁷⁰⁸ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, p. 18.

cráneo; el quinto el bastón cosmológico, el sexto la flecha con cabeza de búho y el séptimo el mosaico de turquesa (figuras 6 y 7). Algunas de estas insignias son colocadas en el templo principal de Tututepec (el bastón, el pescado, el bulto sagrado y el escudo) (figura 7).⁷⁰⁹

En el caso de 4 Viento, sólo el *Códice Bodley* (páginas 34/I-33-I) registra los emblemas que le fueron entregados por 4 Jaguar: un escudo, una lanza (o macana), un pez serpiente con un pedernal en la boca, un bastón cosmológico, una bandera o estandarte, dos cabezas de jaguar, una máscara, una bolsa que contiene tabaco (o copal), una flecha con flor, una flor de cinco pétalos, una cabeza de águila, un objeto en forma de arco y un adorno en forma de disco con ocho círculos a la orilla, según Alfonso Caso Andrade.⁷¹⁰ Para Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez,⁷¹¹ el pez representa un cuchillo sacrificial, la “Máscara” es un símbolo que denota la autoridad de 4 Venado para castigar (se volverá a este objeto más adelante), el objeto en forma de arco una bolsa sacerdotal de piel de lagarto, el disco con ocho círculos lo consideran un brasero relacionado con la guerra; mientras que el objeto que Caso no menciona (arriba del círculo o brasero), es considerado como unguento negro (figuras 63 y 64).

⁷⁰⁹ *Ibid.*, pp. 18-24.

⁷¹⁰ *Interpretación del Códice Bodley*, p. 59.

⁷¹¹ *Codex Bodley*, p. 89.



Figura 63. 4 Viento usando la nariguera de turquesa y frente a él, tres de los emblemas del poder que obtuvo en el “Lugar de Tules”. *Códice Bodley*, página 34-l.



Figura 64. Otros emblemas del poder entregados a 4 Viento en el “Lugar de Tules”. *Códice Bodley*, página 33-l.

Ahora bien, el único elemento compartido por estos dos señores y los de Jaltepec es el bulto sagrado, pues está presente en los tre casos. En el caso de 8 Venado y 4 Viento ambos comparten el bastón cosmológico, la nariguera de turquesa, la flecha y el escudo (con variantes). En el caso de 4 Viento y los señores de Jaltepec, en ambos casos se hace presente la bolsa sacerdotal que contiene tabaco. Nótese que como en el caso nahua y k'iche'ano, estas insignias estaban relacionadas con las responsabilidades religiosas y militares que adquirirían los *yya*. También se hace patente que como nahuas y k'iche'anos, los señores mixtecos obtenían sus insignias en lugares sagrados gobernados por

personajes con importancia política y religiosa. En el caso de los mexicas, sus gobernantes usaban atavíos de turquesa creados en la Tollan de Quetzalcóatl, mientras que los gobernantes k'iche'anos viajaron a Tulan para obtener sus distintivos de Nakxit. Para acceder al poder en Tututepec, 8 Venado viajó a Chalcatongo para obtener de 9 Hierba sus emblemas de poder y más tarde se trasladó al "Lugar de Tules" para obtener la nariguera de 4 Jaguar. En ese mismo lugar, 4 Viento también obtuvo sus insignias. Por estos motivos, antes mencioné que no sólo la nariguera podía considerarse un símbolo "externo" del poder, pues los códices muestran a los gobernantes visitando lugares importantes y volviendo a sus pueblos con las insignias del poder una vez que las obtenían ahí. Esta situación también sugiere que la visita a dichos sitios pudo formar parte del rito mixteco como ya lo había insinuado Alfonso Caso.⁷¹² Aunque el *Códice Selden* no representa esta situación entre los gobernantes de Jaltepec, no debe descartarse que los *yya* representados frente al bulto de *Ñuhu* realizaran algún viaje; lo mismo puede pensarse para otros señoríos de la Mixteca. Las insignias otorgadas a 8 Venado y 4 Viento estaban vinculadas con tres dioses: 9 Viento, 9 Hierba y 1 Muerte. Si se acepta que 4 Jaguar era una deidad, entonces serían cuatro, pero en caso de que fuera un hombre (sacerdote o gobernante), de todas formas tenía importancia política y religiosa, pues era quien daba algunos emblemas del poder. A continuación se analizan los distintivos mencionados y su relación con los dioses.⁷¹³

⁷¹² *Reyes y reinos de la Mixteca*, t. I, p. 480.

⁷¹³ Como ya se ofreció una explicación de la posible función de la nariguera de turquesa, ésta ya no se aborda en este apartado.

Como en el caso de los k'iche'anos, estos objetos pueden clasificarse en grupos. Primeramente los relacionados con la guerra: flechas, escudos, lanzas, nariguera, bandera o estandarte, cabeza de águila y de jaguar. En segundo lugar los objetos religiosos: bastón cosmológico, bulto sagrado, caracol, instrumento para encender fuego, cuchillo sacrificial, bolsa sacerdotal, vasija con corazón, ungüento negro y braceró. Faltan cuatro objetos, pero debido a que no estoy seguro de su función, se discuten al final.

Como en el caso de los nahuas, parece ser que los mixtecos recibían sus insignias al concluir su estado penitencial, y en el caso de 8 Venado cuando había demostrado su habilidad en la guerra. No es de extrañar que estos *yya* recibieran armas como distintivos de su poder, pues como lo muestran los códices era necesario que tuvieran experiencia militar antes de acceder al cargo, tal como sus homólogos nahuas y k'iche's. En el caso de otros gobernantes mixtecos, aunque no se cuente con datos, es probable que también recibieran armas como emblemas. El *Códice Bodley* (página 35-II) muestra a la señora 6 Mono en una batalla y tomando como prisionero al señor del lugar que conquistó (figura 65).⁷¹⁴ Como se mencionó, 8 Venado y 4 Viento recibieron flechas y escudos, que les fueron entregados por 9 Hierba y 4 Jaguar respectivamente. Sin embargo, dichos objetos son distintos, pues la flecha otorgada a 8 Venado tiene una cabeza de búho, mientras que la dada a 4 Viento se distingue por tener una flor. Respecto a los escudos, el de 8 venado se distingue por llevar una efigie de cráneo, pero el de

⁷¹⁴ Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Codex Bodley*, p. 91.

4 Viento es sencillo. Para Manuel Hermann Lejarazu,⁷¹⁵ la flecha y el escudo de 8 Venado pudieron ser emblemas de rango.



Figura 65. La señora 6 Mono tomando un prisionero en un sitio conquistado. *Códice Bodley*, página 35-II.

En el caso de 4 Viento, 4 Jaguar le otorgó una flecha con flor, que según la interpretación de Maarten Jansen representaba el poder del *yya* para declarar la guerra florida.⁷¹⁶ Si los mixtecos emprendían este tipo de guerra, entonces la interpretación del especialista es sugerente. Por mi parte, no puedo hacer un pronunciamiento seguro sobre el significado de dicha flecha, puesto que los códices no brindan un contexto para este objeto que permita hacer una propuesta. Lo que si es seguro como el caso de 8 Venado, es que la flecha y el escudo otorgados a 4 Viento estaban relacionados con las responsabilidades militares que adquiriría el gobernante cuando tomaba el poder, es decir emprender guerras como en el caso de los nahuas y los k'iche'anos.

Otras armas entregadas a estos señores fueron lanzas. En el caso de 8 Venado, el *Códice Colombino* muestra su regreso a Tututepec acompañado de

⁷¹⁵ *Códice Colombino: una nueva historia de un antiguo gobernante*, p. 106.

⁷¹⁶ *Codex Bodley*, p. 89.

siete personajes que portan los objetos del poder entregados al gobernante en Chalcatongo, dos de los cuales son lanzas (figura 7).⁷¹⁷ Posiblemente estas armas eran complemento de las flechas y escudos, pues se representa a 8 Venado armado con ellas en varias ocasiones. De igual manera, otros guerreros portan lanza, flechas y escudo.

Otra insignia relacionada con la guerra y que fue entregada a 4 Viento es una bandera o estandarte, objeto interpretado como el emblema de un comandante de guerra supremo.⁷¹⁸ En efecto, el *Códice Colombino* (página 15-I) (figura 66) muestra a dos líderes guerreros portando dicho distintivo, uno está vestido como águila y el otro vestido como jaguar. Este objeto sería otra insignia de prestigio militar, pero lo curioso es que aparece entre los distintivos de 4 Viento. Tal vez fue entregado a 8 Venado como reconocimiento a su habilidad en la guerra.



Figura 66. El señor 9 Flor vestido de águila, quien porta un estandarte, escudo y flechas (izquierda). En el lado derecho, 8 Venado vestido como jaguar portando también un estandarte, y las mismas armas que el guerrero águila. *Códice Colombino*, página 15-I.

⁷¹⁷ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, p. 22.

⁷¹⁸ Marteen Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Codex Bodley*, p. 89.

Por último, otras insignias entregadas a 4 Viento fueron una cabeza de águila y dos cabezas de jaguar, animales que además de ser los prototipos de los guerreros, estaban vinculados con la guerra y el sacrificio como ya se mencionó. Nuevamente llama la atención la ausencia de dichos emblemas entre los que fueron entregados a 8 Venado, pues se le representa vestido como jaguar en varias ocasiones.⁷¹⁹ Se explicó que en el caso de los nahuas se les perforaba la nariz con las garras y huesos de esos animales, con el objetivo de que los gobernantes adquirieran su ferocidad durante las batallas. En el caso de los k'iche's, se vio que a los *ajpop* se les entregaban sus garras, que algunos de ellos podían transformarse en esos animales y que consideraban a esos felinos como antepasados de sus gobernantes.

Es probable que las cabezas de esos animales también fueran emblemas de prestigio militar y que hicieran referencia a jefes guerreros, pues el hecho de que se representen sus cabezas, puede pensarse en una alusión a líderes en batallas.⁷²⁰ Como se mencionó líneas más atrás, 8 Venado y el señor 9 Flor están vestidos como jaguar y águila respectivamente, y ambos llevan una bandera que puede representar su posición como jefes guerreros.

Los datos comentados permiten proponer que el águila y el jaguar también eran símbolos de estos gobernantes mixtecos y que se les identificaba con dichos animales, pero en el caso de 8 Venado sobresalía su identificación con el felino. Posiblemente al usar el atavío, esperaba proyectar la ferocidad del jaguar frente a sus enemigos. Aunque los códices no lo plasmaron, tal vez 4 Viento usó atavíos

⁷¹⁹ *Códice Nuttall* (lado 1), láminas 49, 51, 53, 54, 68.

⁷²⁰ Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Codex Bodley*, p. 89.

de esos animales durante las batallas. En conjunto, las insignias comentadas estaban relacionadas con uno de los ámbitos del gobierno: la guerra, actividad que debían realizar por motivos económicos y religiosos, como el caso de otros grupos mesoamericanos.

El segundo grupo de insignias consiste en algunos objetos religiosos relacionados con el establecimiento de un nuevo gobierno: el bastón cosmológico (o de Venus), el bulto sagrado, el caracol, el palo para encender fuego, el cuchillo, la bolsa sacerdotal, el ingüento negro, la vasija con el corazón y el disco con ocho círculos. En el caso del bastón, es un distintivo que fue entregado a 8 Venado y 4 Viento. Era un objeto de procedencia divina según el *Códice Vindobonensis*, pues el dios 9 Viento bajó del cielo con él (figura 38). Dicho distintivo estaba relacionado con el inicio de un gobierno, ya que aparece varias ocasiones en la fundación de señoríos. En el *Códice Nuttall* (lado 2, lámina 1) por ejemplo (figura 35), se representa el nacimiento del señor 8 Viento, Águila de Pedernales, fundador y primer gobernante de Suchixtlán. Como se aprecia en la figura, el señor nace de un cerro y detrás de él se encuentra un sacerdote sosteniendo el bastón cosmológico.⁷²¹ En la lámina 2 del mismo código, se aprecia al mismo gobernante, pero naciendo de un sitio llamado Cerro de la Lluvia. Detrás de él, nuevamente el mismo sacerdote llamado 12 Lagarto cargando el bastón y un elemento nuevo en la espalda: un bulto sagrado. Así se resume el contenido de las dos primeras páginas:

⁷²¹ Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 2: la historia de Tilantongo y Teozacoalco*, p. 14.

La narración completa de las dos páginas del *Nuttall* nos muestra, en suma, como el señor 8 Viento para ser reconocido como soberano legítimo y fundador de linajes, tuvo que hacerse acompañar de estos símbolos de gran importancia. Los bultos sagrados y los bastones dotaban al gobernante de un poder divino que facilitaba el vínculo entre los dioses y los hombres. Pero, más que símbolos de autoridad o de poder temporal de los soberanos, los bastones y los bultos sagrados indicaban la presencia de los dioses en la tierra.⁷²²

Efectivamente, el bastón puede considerarse un emblema del dios 9 Viento y puede pensarse que cuando un gobernante lo ostentaba, recibía el poder del numen, pues le autorizaba a portar uno de sus emblemas. Una situación similar se encuentra en la lámina 22 del *Códice Nuttall*, que narra la fundación de Tilantongo (figura 67). En la figura se aprecia el templo del cielo dedicado a 9 Viento, en cuyo interior se percibe el bulto del dios y frente al recinto el bastón cosmológico.⁷²³ De la misma manera, 8 Venado y 4 Viento al recibir este distintivo, lo colocaron en el templo principal de sus ciudades para representar el inicio de sus gobiernos. Antes se mencionó que ese bastón pudo haber sido una insignia de 9 Viento, pero el hecho de que 8 Venado lo consiguiera de 9 Hierba y 4 Viento de 4 Jaguar, sugiere que ellos también tenían la facultad de otorgarlo. Dicho distintivo era efectivamente un símbolo de autoridad y de la presencia de los dioses en los señoríos mixtecos, pues era usado para inaugurar un nuevo gobierno con el consentimiento de las deidades.

En lo relativo al bulto sagrado, también era un objeto relacionado con la fundación de gobiernos y era depositado en el templo principal de la ciudad, donde los gobernantes concluían sus ritos. Como el bastón, era un objeto de procedencia divina que no sólo dotaba a los gobernantes del poder, también representaba la

⁷²² *Ibid.*, p. 16.

⁷²³ *Ibid.*, p. 58.

presencia de los dioses en las ciudades, pues moraban en los templos donde sus envoltorios eran depositados.



Figura 67. Templo de 9 Viento, donde se puede ver su bulto sagrado y frente al recinto, el bastón cosmológico. *Códice Nuttall*. Lado 2, lámina 22.

Respecto al caracol (entregado a 8 Venado), también estaba asociado con ritos de fundación, pues el *Códice Vindobonensis* (láminas 11 y 16 lado anverso) (figuras 68 y 69) al representar dichos ritos de dinastías en la Mixteca, muestra a varios personajes tocando caracoles. La misma situación se aprecia en el *Códice Nuttall* (lado 2 lámina 2), donde un personaje llamado 5 Flor toca el caracol mientras nace el señor 8 Viento en el Cerro de la Lluvia (figura 70). El *Rollo Selden* también muestra el caracol como uno de los instrumentos que servían para inaugurar un señorío (figura 71). Como se aprecia en la figura, el sacerdote que encabeza la marcha lleva el bulto de 9 Viento en la espalda, el segundo un escudo, el tercero una flecha y el cuarto un caracol, objetos que formaban parte de las insignias de 8 Venado. Su importancia radica en que eran objetos empleados

para celebrar ritos de fundación.⁷²⁴ El uso del caracol no presenta entonces mayores problemas de interpretación, pues debió ser empleado para producir música durante la inauguración de señoríos.⁷²⁵



Figura 68. Sacerdote tocando el caracol como parte de los ritos de fundación de señoríos de la Mixteca. *Códice Vindobonensis*, lámina 11.



Figura 69. Sacerdotes tocando caracoles como parte de las ceremonias de inauguración de señoríos. *Códice Vindobonensis*, lámina 16.

⁷²⁴ Elizabeth Hill Boone, *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, p. 178.

⁷²⁵ Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Colombino: una nueva historia de un antiguo gobernante*, p. 106.



Figura 70. Nacimiento del señor 8 Viento, Águila de Pedernales, fundador del señorío de Suchixtlán. Durante su nacimiento un personaje toca un caracol (el señor 5 Flor), mientras que otro (el señor 7 Viento, “Señor Verde”) ofrenda tabaco molido. *Códice Nuttall*, lado 2, lámina 2.

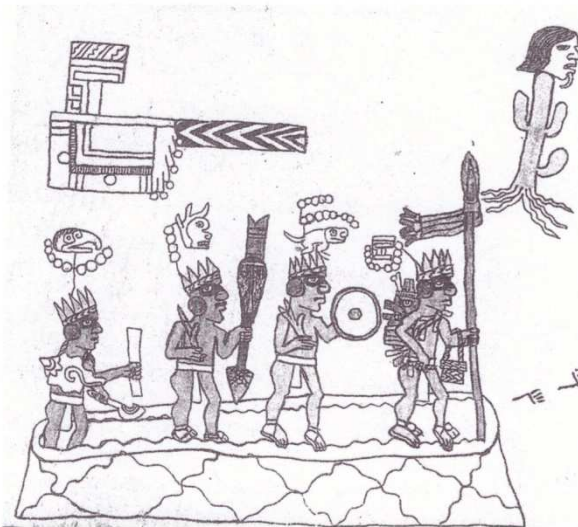


Figura 71. Sacerdotes portando los instrumentos necesarios para realizar ritos de fundación de señoríos. *Rollo Selden*. Dibujo de Elizabeth Hill Boone, *Relatos en rojo y negro*, p. 175.

Otras insignias entregadas a los *yya*, son una vasija con un corazón (8 Venado) y un pez con un pedernal en la boca (4 Viento), objetos que parecen

estar asociados al sacrificio. La vasija recuerda al *caxkon* entregado al *ajpop* de Q'umarkaj, que pudo haber sido un recipiente donde se ofrecía sangre a Tojil. El hecho de que la vasija tenga un corazón con un fondo rojo que representa sangre, puede sugerir una alusión a ofrendas de sangre y corazones destinadas a las deidades. La función de esta vasija pudo ser la misma que la del *caxkon*, es decir la de un recipiente en el que el *yya* depositaba el alimento de los dioses, siendo uno de estos 9 Hierba, la diosa que entregó las insignias a 8 Venado.

Un objeto vinculado a la vasija es el pez con pedernal, objeto que ha sido interpretado como un cuchillo sacrificial debido al pedernal que sobresale de la boca.⁷²⁶ En mi opinión, considero que la interpretación es correcta, pues también le encuentro forma de cuchillo. Asumiendo que esta interpretación sea correcta, este objeto puede concebirse como un complemento de la vasija, pues sería el artefacto ritual con el que se extraía la sangre y el corazón de los inmolados. No es de extrañar que ambos objetos formen parte de las insignias del poder, pues al recibir el gobierno de parte de los dioses, los *yya* debían retribuirles con alimento que posiblemente era obtenido por ellos mismos en campañas militares.

Otros objetos relacionados con el culto a los dioses son las bolsas sacerdotales. Dos de ellas fueron entregadas a 4 Viento: una que contenía tabaco en polvo y la otra era una bolsa de piel de lagarto que contenía bolas de pluma de águila para los sacrificios.⁷²⁷ El tabaco en polvo también fue representado en ritos de inauguración de señoríos. En el *Códice Vindobonensis* (lámina 12) por ejemplo,

⁷²⁶ Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Codex Bodley*, p. 89.

⁷²⁷ *Loc. cit.* Esta bolsa es para Alfonso Caso Andrade un "objeto en forma de arco", *Interpretación del Códice Bodley*, p. 59.

el señor 4 Casa taladra el fuego nuevo para dar inicio a su linaje y señorío. Junto a él un sacerdote lleva una bolsa que contiene tabaco (figura 72).⁷²⁸ El *Códice Nuttall* (lado 2, lámina 2) muestra a un conjunto de seis personajes dirigiéndose al señor 8 Viento, que como se mencionó fue el primer gobernante de Suchixtlán. Uno de ellos, el “señor verde”, le ofrece tabaco en polvo (figura 70).⁷²⁹ Uno de los sacerdotes que fundan un señorío en el *Rollo Selden* (el primero de la derecha) (figura 71) lleva una bolsa ritual que puede contener tabaco o tal vez incienso.⁷³⁰

Los gobernantes de Jaltepec representados en el *Códice Selden* (figuras 26-29) ofrecen tabaco en polvo al bulto de *Ñuhu* durante su estado penitencial para acceder al poder. Dos de ellos llevan la bolsa donde se depositaba el tabaco. Éste también era un objeto ritual común entre los nahuas y los k'iche's, pues como se recordará, se les entregaba en un calabacino cuando se realizaban actividades sacerdotales. De acuerdo con los códices comentados, era una ofrenda destinada a dioses y gobernantes, empleada en ritos de inauguración y de ascenso al poder. Era un objeto vinculado con las responsabilidades religiosas que adquirían los *yya* una vez que asumían el mando, lo mismo que la vasija y el cuchillo sacrificial en forma de pescado. Respecto a la bolsa de lagarto, es posible argumentar que se relacionaba con ritos de toma de poder, pues fue entregada a 4 Viento junto con otras insignias y al igual que otras bolsas debió tener algún uso ritual durante ceremonias religiosas. Posiblemente estaba asociada con la guerra, pues si contenía bolas de pluma de águila como argumenta Jansen, debió estar asociada a esa actividad y con los sacrificios.

⁷²⁸ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Pérez, *Origen e historia de los reyes mixtecos*, p. 170.

⁷²⁹ Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 2*, p. 16.

⁷³⁰ Elizabeth Hill Boone, *Relatos en rojo y negro*, p. 175.

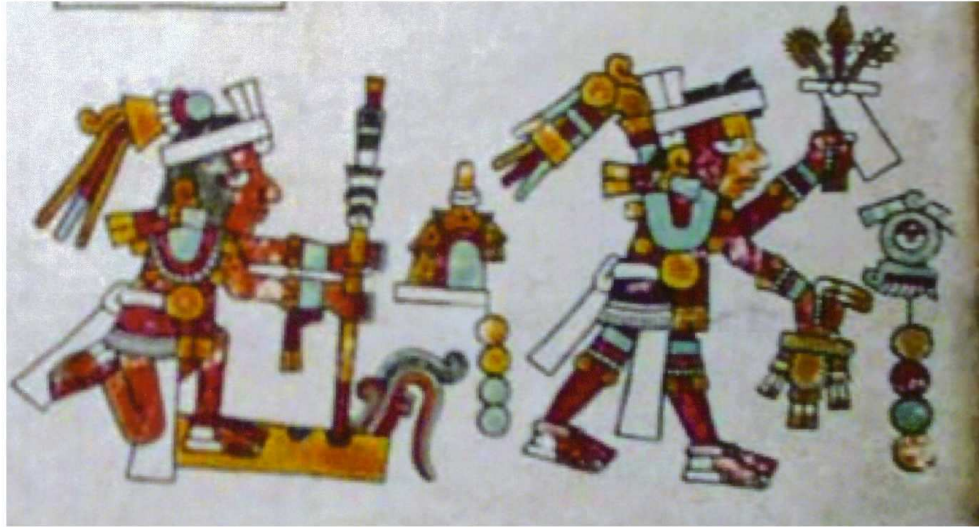


Figura 72. El señor 4 Casa enciende un fuego nuevo para iniciar el inicio de su gobierno y dinastía. *Códice Vindobonensis*, lámina 12.

Otro objeto de difícil interpretación es el que se encuentra a un lado de la segunda cabeza de jaguar dada a 4 Viento, que consiste en un círculo puesto sobre una especie de adorno, el cual podría ser un recipiente. Para Maarten Jansen se trata de un unguento negro empleado por los sacerdotes.⁷³¹ Si esto era así, sería otra insignia relacionada con las responsabilidades religiosas de los gobernantes, pues como ya se comentó, también usaban pintura corporal negra durante su estado penitencial.

Otro emblema complicado es el que se encuentra al lado de la bolsa de lagarto, que consiste en un disco con ocho círculos en la orilla. Dicho objeto tiene a mi parecer forma de sahumerio, aunque el mango se representa muy corto. Si esta idea es atinada, este objeto sería un emblema que tenían en común con los señores de Jaltepec, a quienes se representa usando este instrumento para ofrecer copal al bulto sagrado de su ciudad. Nuevamente se trataría de un objeto

⁷³¹ *Codex Bodley*, p. 89.

relacionado con las obligaciones religiosas de los *yya*. Otra interpretación propuesta es que se trataba de un bracero de guerra, que era empleado durante la ejecución de prisioneros.⁷³² Uno más de los objetos religiosos es el palo para encender fuego, pero como ya se explicó su papel en el apartado de la presencia del fuego no se retoma en esta parte para evitar la repetición.

Hay cuatro objetos que no clasifico en alguno de los dos grupos comentados porque no estoy seguro de su función. Se trata del pescado dorado y el mosaico de turquesa entregados a 8 Venado; así como la “máscara” y la flor blanca dados a 4 Viento. En el caso del pescado se ha sugerido que por su color pudo haberse relacionado con la riqueza y la abundancia.⁷³³ Llama la atención que a 4 Viento también se le entregó un pescado, pero con un pedernal en la boca. Si se trataba de un cuchillo sacrificial, cabe la posibilidad de que el pescado entregado a 8 Venado también representara ese objeto ritual, posiblemente hecho de oro, lo cual no sería de extrañar si se considera la habilidad de los mixtecos para trabajar ese metal. En caso contrario, probablemente si se trataba de un objeto que representaba la riqueza del gobernante.

El mosaico de turquesa podría estar relacionado con el Sol, pues como se mencionó, el mineral estaba vinculado con el astro. Posiblemente se trataba de otro distintivo solar otorgado al gobernante, pero no es posible aseverarlo. Otra interpretación sugiere que era utilizado en ciertos sacrificios. De acuerdo con Manuel Hermann Lejarazu,⁷³⁴ la representación del mosaico entregado a 8

⁷³² *Loc. cit.*

⁷³³ Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Colombino: una nueva historia de un antiguo gobernante*, p. 106.

⁷³⁴ *Loc. cit.*

Venado coincide con el representado en la lámina 84 del *Códice Nuttall* (figura 73), donde se realiza un sacrificio por flechamiento y la sangre que cae de la víctima lo hace en el mosaico como si fuera un recipiente (también aparece en el *Códice Becker I*, p. 10-II con la misma función). La propuesta es muy sugerente, pues al compararse las imágenes mencionadas se aprecia que son muy similares. Dados estos datos, entonces este objeto puede colocarse en las insignias relacionadas con la guerra, la cual en efecto debió tener un uso ritual durante sacrificios humanos.



Figura 73. Mosaico de turquesa que recibe la sangre de un hombre inmolado por flechamiento. *Códice Nuttall*, lado 1, lámina 84.

En lo relativo a la flor blanca que aparece entre los emblemas de 4 Viento, pudo haberse tratado de una datura alucinógena empleada para ciertos rituales.⁷³⁵ Dada la similitud de estas plantas con la representación de la flor en el *Códice*

⁷³⁵ Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Codex Bodley*, p. 89.

Bodley, la interpretación es sugerente; pero por otra parte, dado que las flores formaban parte de los atavíos de algunos gobernantes y sacerdotes, es probable que se tratara de alguna insignia que fungiera como adorno en los atavíos de personajes de rango como los propios *yya*.⁷³⁶

El último de los objetos a intentar interpretar es el que Alfonso Caso llamó “máscara”⁷³⁷ y que Maarten Jansen considera como un emblema que daba a su poseedor la facultad para castigar y al cual llama “cabeza de piedras y palos” (*head of stones and sticks*).⁷³⁸ Es el objeto más complicado de identificar e interpretar, pues al no aparecer en otros códices no es posible hacer una interpretación exacta a falta de un contexto que le de significado. A primera vista si parece una máscara, pero Alfonso Caso no dio ninguna explicación de cuál pudo ser su uso. Jansen por su parte, no explica por qué lo llama “cabeza de piedras y palos”, ni por qué lo asocia al castigo.⁷³⁹ Si se compara con otros objetos representados en los códices, en mi opinión se asemeja más a un incensario debido a los orificios que tiene y a lo que parece ser un mango para sujetarlo. Entonces este objeto podría clasificarse en el grupo de objetos religiosos y su uso estaría relacionado a los ritos en los que el *yya* hacía ofrendas a los dioses.

Como se puede apreciar, es muy complicado dar una interpretación adecuada del uso y significado de cada una de las insignias del poder, sin embargo, lo que si está claro es que se relacionaban con dos ámbitos del gobierno

⁷³⁶ Véase por ejemplo el *Códice Becker I*, p. 12 y el *Códice Nuttall*, láminas 26 (lado 2) y 82 (lado 1).

⁷³⁷ *Interpretación del Códice Bodley*, p. 59.

⁷³⁸ *Codex Bodley*, p. 89.

⁷³⁹ “Piedra-palo” es un difrasismo que equivale a castigo en los textos nahuas y mayas, Erik Velásquez García, comunicación personal. Posiblemente era algo similar en la Mixteca como sugiere Jansen.

que eran responsabilidad del nuevo gobernante: la guerra y la religión. Por último, como se ha podido notar, eran distintivos que procedían de lugares con importancia política o religiosa. Las insignias dadas a 8 Venado procedían de Chalcatongo y del “Lugar de Tules”; mientras que las de 4 Viento procedían de este último lugar. Asimismo, tres personajes importantes se relacionaban con dichos objetos: 9 Hierba, 1 Muerte y 9 Viento, pues estos dioses crearon dichos emblemas o los entregaban a los gobernantes, y como se explicó, estaban relacionados con la fundación de señoríos y linajes.

La relación entre los dioses mencionados y los emblemas del poder tiene una posible explicación. Las tres deidades estaban involucradas con la fundación de señoríos, y el más activo de ellos era 9 Viento “Quetzalcóatl”. El *Códice Vindobonensis* (lámina 30) lo representa realizando varias actividades sacerdotales (sacrificar codornices y esparcir tabaco molido) como parte de los ritos de inauguración de varias dinastías de la Mixteca (figura 31); pero también se le representa encendiendo fuego nuevo en la lámina 10 (figura 13). Otro aspecto llamativo del numen es que fue él quien llevó consigo los emblemas del poder cuando bajó del cielo (figura 38). Por su parte, 9 Hierba también era una deidad vinculada con el inicio de dinastías, pues el *Códice Vindobonensis* (lámina 15) la muestra tomando parte en dichos ritos.⁷⁴⁰ 1 Muerte estaba más involucrado con la fundación de Tilantongo, pues como ya se mencionó fue vencido por el primer gobernante de la ciudad, según el relato recogido por fray Francisco de Burgoa.

⁷⁴⁰ Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Pérez Jiménez, *Origen e historia de los reyes mixtecos*, p. 164.

Dados los antecedentes de estos dioses, su intervención en los ritos no era casualidad, pues los tres participaban en la inauguración de nuevos gobiernos. En el caso de 9 Viento, los gobernantes seguían su ejemplo cuando realizaban sus actos penitenciales e incluso usaban pintura corporal negra, que como vimos era el color característico del dios. Además, si se acepta que fue este numen quien instauró la ceremonia del fuego nuevo, los *yya* también seguían su ejemplo cuando ellos repetían ese precepto durante sus ritos. La diosa 9 Hierba, al haber participado en esos ceremoniales, también podía otorgar el poder a los señores, siendo este el motivo por el que varios de ellos acudían a ella en busca de los emblemas creados por los dioses para acreditarse como gobernantes.

En el caso de 1 Muerte y 8 Venado, parece ser que se reactualizó el relato comentado de Burgoa en el que el fundador de Tilantongo vence al Sol para hacerse del poder, siendo este el posible motivo por el que los códices *Nuttall* y *Colombino* lo muestran conquistando su casa. Debe notarse que varios objetos usados en los ritos de fundación por los dioses eran entregados a los señores durante sus ceremoniales: el bastón cosmológico, el caracol, tabaco molido, bolsa sacerdotal, el palo para encender el fuego, lanza y bulto sagrado.

Por lo comentado hasta ahora, se puede proponer que los ritos de ascenso al poder de los *yya* eran reactualizaciones de los realizados por los primeros gobernantes mixtecos narrados en el *Códice Vindobonensis*, pues como en aquellos, participaban los mismos dioses y eran empleados los mismos instrumentos para llevar a cabo las fundaciones que instauraban nuevos gobernantes. En los objetos entregados a los señores va implícito el mensaje de

sus obligaciones al momento de asumir el gobierno, dedicarse a la guerra y rendir culto a los dioses, siendo este el motivo por el que se les entregaban armas y objetos relacionados con el culto. Asimismo, las insignias los acreditaban como representantes terrenos de los númenes. Es probable que los distintivos comentados también fueran otorgados a otros señores de la Mixteca, a parte de los ya comentados y que los tres dioses mencionados también se manifestaran en los ritos de esos gobernantes, pero no es posible saber en qué otros señoríos se daba esa situación debido a la falta de información.

Respecto a la nariguera, era entregada por 4 Jaguar en el “Lugar de Tules”, sitio que debió ser muy importante al igual que Chalcatongo. Su gobernante, sacerdote o dios, tenía vínculos con la guerra, pues fue compañero de 8 Venado en su viaje de conquista a la casa del Sol. Pero no únicamente por eso, pues como se recordará, sus atavíos eran como los de Camaxtli-Mixcóatl, dios guerrero que a su vez tenía vínculos con Tlahuizcalpantecuhtli, deidad y flechadora como el Sol.

La ceremonia de la horadación de la nariz no formaba parte de los ritos de fundación de los gobernantes mixtecos primigenios, pues el *Códice Vindobonensis* no representa dicho ceremonial. Esta situación permite inferir que la nariguera no era un emblema relacionado con la fundación de un gobierno, más bien como ya se comentó, se trataba de un distintivo que daba prestigio militar a su poseedor y que posiblemente lo equiparaba con el Sol. El señor 4 Jaguar sólo pareció tener importancia en el rito de 8 Venado y 4 Viento, pues son los únicos casos en los que se registra la horadación de la nariz. Sin embargo, el *Códice Nuttall* (lado 2,

lámina 28) representa a varios descendientes de 8 Venado portando la nariguera de turquesa como símbolo hereditario y exclusivo de su linaje.⁷⁴¹ Esto sugiere que probablemente sus descendientes también acudían al “Lugar de Tules” a recibir dicho distintivo. Lo que no puede conocerse con certeza es si 4 Jaguar se los otorgaba y si esos señores sobresalían en la guerra como su ancestro. Son situaciones que el código no aclara.

Continuando con 4 Jaguar, es un personaje que no aparece en los ritos de fundación narrados por el *Códice Vindobonensis*, por lo que no estaba vinculado con las ceremonias de fundación de señoríos. Al tratarse de un gobernante o sacerdote prestigioso, su función pudo ser la de dotar a gobernantes destacados en la guerra de un distintivo que les daba prestigio militar, o que tal vez los equiparaba con el Sol; lo que lleva a sugerir que al ser el encargado de otorgarlo, tal vez se trataba de un sacerdote o gobernante del dios 1 Muerte, pues el *Códice Bodley* narra que 4 Jaguar otorgó a 4 Viento la nariguera por designios del dios. Su importancia como una deidad que otorga el poder queda expuesta al menos en Tilantongo, pues aunque 9 Viento era el patrono de la ciudad, 8 Venado buscó la aprobación del Sol para acceder al poder en ese lugar.

Aparte de los emblemas del poder ya mencionados, existían otros que estaban vinculados con el ámbito religioso y que también ostentaron 8 Venado y 4 Viento durante una ceremonia muy particular, la cual estaba relacionada con el acceso al poder: “el ritual de la bebida del pulque”; que como su nombre lo indica,

⁷⁴¹ Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 2*, p. 70.

consistía en su consumo. En opinión de Manuel Hermann Lejarazu,⁷⁴² se trataba de un rito de poder debido a las características particulares que presenta en los códices.

En el caso de 8 Venado, el *Códice Becker I* (página 12), muestra la ceremonia de entronización de 8 Venado como gobernante de un sitio llamado “Lugar de Acocotes”.⁷⁴³ Accede al poder en este sitio tras haber conquistado el lugar conocido como “Bulto de Xipe”, y después de haber sacrificado a la familia gobernante de dicho lugar.⁷⁴⁴ Es decir, obtiene el control de ese sitio luego de haber conquistado un señorío importante, como ocurrió en Tilantongo.

Ahora bien, la página 12 del *Códice Becker I* (figura 74) representa a 8 Venado sentado en la entrada de un palacio sosteniendo una vasija de pulque, y frente a él, tres personajes no identificados le hacen entrega de diversos atavíos: un *xicolli* de color rojo, una guirnalda de flores y un pequeño bastón o abanico con una pluma negra, acompañada de plumas de quetzal.⁷⁴⁵ Asimismo, se puede notar que el *yya* usa dichos atavíos.

⁷⁴² *Símbolos e instrumentos de poder en la Mixteca prehispánica. Códices y gobernantes*, p. 111.

⁷⁴³ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, pp. 80-82.

⁷⁴⁴ Manuel Herman Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1*, p. 100.

⁷⁴⁵ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, p. 82. El mismo ritual de bebida de pulque también se representó en la página 10 del *Códice Bodley*, aunque de manera más resumida.



Figura 74. 8 Venado usando una corona de flores, un *xicolli* rojo y sosteniendo una vasija de pulque durante su acceso al poder en el “Lugar de Acocotes”, *Códice Becker I*, p. 12.

El gobernante 4 Viento también realizó la ceremonia de beber pulque, pues el *Códice Bodley* (páginas 31-V y 32-V), lo representa ofreciendo una vasija de dicha bebida a la deidad 9 Hierba, mientras que al señor 7 Flor le ofrece una vasija de cacao (figuras 75 y 76). Ante la señora 9 Hierba el *yya* porta un *xicolli* rojo, mientras que frente al señor 7 flor, porta la corona de flores; mismos atavíos usados por 8 Venado durante su toma de poder en el “Lugar de Acocotes”.⁷⁴⁶ El hecho de que 4 Viento vista los mismos atuendos que 8 Venado y porte una vasija con pulque, sugiere que realizó el mismo ceremonial que ese *yya* durante su rito

⁷⁴⁶ Manuel Herman Lejarazu, *Símbolos e instrumentos de poder en la Mixteca prehispánica*, p. 112.

de acceso al poder en el “Lugar de Pedernales”, sitio que se convirtió en la nueva sede del poder de 4 Viento.⁷⁴⁷

Este rito también tuvo un origen divino, ya que la lámina 25 del *Códice Vindobonensis* (figura 77), muestra a los dioses 9 Viento, 9 Hierba, 1 Muerte y 7 Flor consumiendo esa bebida, quienes además, visten *xicollis* rojos y guirnaldas de flores, igual que 8 Venado y 4 Viento.⁷⁴⁸ Tomando en cuenta que el *Códice Vindobonensis* narra precisamente los ritos de fundación de señoríos, opino que la propuesta de Manuel Hermann Lejarazu es sugerente cuando argumenta que pudo ser una ceremonia instaurada por los dioses en el tiempo de los orígenes, y que era emulada por los gobernantes durante sus ritos de toma del poder;⁷⁴⁹ lo cual explicaría por qué 8 Venado y 4 Viento usaban los mismos atavíos que esos dioses. Efectivamente, el *xicolli* rojo y la corona de flores también eran emblemas del poder que tuvieron su origen con los dioses, pues fueron usados por las deidades en los tiempos primigenios, cuando éstas apenas comenzaban a organizar el mundo.⁷⁵⁰

⁷⁴⁷ *Loc. cit.*

⁷⁴⁸ Manuel Hermann Lejarazu, “Rituals of Power in the Mixtec Codices”, p. 143.

⁷⁴⁹ Manuel Herman Lejarazu, *Símbolos e instrumentos de poder en la Mixteca prehispánica*, p. 113.

⁷⁵⁰ *Loc. cit.*



Figura 75. 4 Viento cargando una vasija con pulque frente a la diosa 9 Hierba, *Códice Bodley*, p. 32-V.



Figura 76. 4 Viento portando una corona de flores y ofreciendo una vasija con cacao al señor 7 Flor. *Códice Bodley*, p. 31-V.



Figura 77. Dioses vistiendo *xicolli*s y tomando pulque en el tiempo de los orígenes. 9 Viento en la fila superior en medio, quien porta una corona de flores. 9 Hierba en la fila inferior en el extremo izquierdo. A su lado, el dios 1 Muerte portando un *xicolli* rojo, *Códice Vindobonensis*, lámina 25.

Para concluir este apartado, se pueden apreciar las similitudes con los nahuas y los k'iche'anos: los distintivos del poder resaltaban las obligaciones de los *yya* en dos ámbitos del gobierno principalmente: la guerra y la religión; procedían de lugares sagrados y tenían vínculos con los dioses creadores, quienes otorgaban el poder a los gobernantes cuando les permitían usarlos. Luego de recibir los distintivos del poder, iniciaba el intercambio de una serie de pláticas entre los nuevos gobernantes y miembros del grupo dirigente.

III.7. Intercambio de discursos entre los gobernantes y miembros del grupo dirigente

Este es otro elemento común entre los ritos de ascenso al poder de los grupos aquí estudiados. Algunas fuentes coinciden en que luego de la entrega de los distintivos del poder, los asistentes al rito de los gobernantes intercambiaban con ellos una serie de pláticas, en las que los felicitaban por haber accedido al cargo y en las que los alentaban a ejercer un buen gobierno para beneficio de sus gobernados. Desafortunadamente, a excepción de los mexicas, las fuentes no profundizaron en dichas pláticas. En el caso de los mixtecos, es muy posible que también hayan existido, pues como lo muestran los Códices *Nuttall* (láminas 54-68) y *Colombino* (páginas 15/17-III), en el caso del señor 8 Venado, Garra de Jaguar, al momento de tomar el poder en Tilantongo, llegaron a la ciudad personajes importantes procedentes de otros sitios, y por la manera en que están representados, parece que están conversando con él.

Lo que viene en las siguientes páginas se centra más en los mexicas. Soy consciente de que el próximo apartado es muy desproporcionado, pero es necesario comentar este intercambio de discursos entre los *tlatoque* tenochcas con los *pipiltin*, pues en estas pláticas sobresale el papel de los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcóatl como los otorgadores del poder a los gobernantes; que además, como se comentó páginas atrás, una de sus características iconográficas es el color negro; color con el que eran embijados los gobernantes durante su estado penitencial.

Tenochtitlan

Las pláticas iniciaban cuando el *tlatoani* era llevado al *Tecpan* luego de salir del *Tlacatecco* y cuando había sido investido con los atavíos de turquesa. Esta fase consistía en una serie de discursos entre el nuevo gobernante y miembros del grupo dirigente, incluidos los *tlatoque* de Tetzcoco y Tlacopan. En dichos discursos destaca el dominio de Tezcatlipoca como la deidad de la que provenía el poder del *tlatoani*, pero también se mencionaba a Quetzalcóatl.⁷⁵¹ Un aspecto muy llamativo es la completa ausencia de Huitzilopochtli.

Este apartado se centra en el análisis de algunos discursos del libro VI del *Códice Florentino*, específicamente donde se concibe al gobernante como representante de Tezcatlipoca. Los discursos no se citan de manera íntegra por ser largos, sólo se presentan las partes que tienen que ver con la relación entre los *tlatoque* y el dios. Otros que se citan son los que mencionan a Quetzalcóatl como la otra deidad de la que provenía el poder de los gobernantes.

El primer discurso a comentar es el que un sacerdote le dirigía a Tezcatlipoca para que le ayudara al *tlatoani* a ejercer un buen gobierno: “[...] ahora en verdad inspíralo, esfuerzate con él; lo has hecho como aquello que arrojas, como tu flauta; hazlo tu imagen, hazlo tu representante”.⁷⁵² Lo que sobresale de la parte en náhuatl es: “[...] *tlaxoniuh ticomuchihuilía, ca motlatlapitzal; ma xicmohuiti ma xicmopatiloti*”. *Tlaxoniuh* se deriva del verbo *tlaza* en forma

⁷⁵¹ En uno de los discursos también se menciona a Yohualli Ehécatl, discurso que ya fue citado páginas más atrás cuando se habló de la pintura corporal negra.

⁷⁵² *Códice Florentino*, libro VI, f. 14r. Traducción de Salvador Díaz Cintora, *Los once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Códice Florentino*, p. 21.

pasiva: “es arrojado” o “se arroja”; *ticmochihuilia*, “lo has hecho”, del verbo *chihua*, hacer; *motlatlapitzal*, “tu flauta que soplas muchas veces”; *ma*, partícula imperativa que indica una súplica o un ruego; *xicmohuiti*, “hazlo tu lugarteniente”;⁷⁵³ *xicmopatiloti*, “hazlo tu teniente”.⁷⁵⁴ La traducción que puedo ofrecer es: “lo haces algo que es arrojado, como tu flauta que soplas muchas veces, hazlo tu representante, hazlo tu sustituto”.

En los discursos intercambiados entre el gobernante y el grupo dirigente registrados por Sahagún es claro el dominio de Tezcatlipoca, pues a este dios iban dirigidas todas las peticiones para que el gobernante cumpliera sus funciones adecuadamente. Hay que recordar que era un numen muy temido porque favorecía o castigaba a quien quisiera cuando él quería.⁷⁵⁵ El poder de esta deidad se aprecia en los pasajes relativos al derrumbe de Tollan, pues fue el principal responsable de la desaparición de los toltecas y el exilio de Quetzalcóatl, además, anunció el ocaso del poderío tolteca, el cual sería sustituido por el dominio mexicana.⁷⁵⁶

Si un lugarteniente ejerce el poder en nombre de alguien en un cargo, entonces la traducción de Díaz Cintora “hazlo tu imagen, hazlo tu representante” sería correcta, ya que el texto náhuatl no concibe al *tlatoani* como la deidad misma, sino como un instrumento que será usado por el dios, confirmado por la metáfora del gobernante visto como una flauta que será arrojada cuando ya no le

⁷⁵³ Alonso de Molina traduce *huiti* como “lugarteniente”, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, f. 15r.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, f. 80r, *patiloti*, “lugarteniente”; del verbo *patillotia*, “sustituir a uno en lugar de otro”.

⁷⁵⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro I, cap. III, pp. 31-32.

⁷⁵⁶ Para Guilhem Olivier, una de las funciones que tenía este dios era la de anunciar los acontecimientos por venir, *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, pp. 273-280.

sirva más.⁷⁵⁷ *Huiti* y *patiloti* hacen referencia entonces a un representante, en este caso, al *tlatoani* que ejerce el poder en nombre del dios Tezcatlipoca. En otro discurso dado por un *pipiltin* al gobernante se aprecia la misma situación, pues lo concibe como una imagen del dios: “[...] sois imagen de nuestro señor dios y representáis su persona, en quien él está descansando y de quien él usa como de una flauta, y en quien él habla, y con cuyas orejas él oye [...]”.⁷⁵⁸ Por como lo dice el orador de estas palabras, se veía al gobernante como un representante del dios, no como la propia deidad. El texto en náhuatl es similar a la versión en español: [...] *auh ca ie nelli ca tiujujti, ca tipatilloti in Tloque Nahuaque, ca tinetlaxonjuh, ca titlatlapitzal ca mitic tlatoa, ca mjtzmotientia ca mjtzmocamachaltia, mjtzmonacaztia*.⁷⁵⁹ La forma en la que puedo traducir es: “ciertamente, ya de verdad eres representante, eres imagen de Tloque Nahuaque, eres la flauta que se arroja, es él quien habla en tu interior, es quien te hace sus labios, quien te hace su quijada, quien te hace sus orejas”.

Se vuelven a repetir *uiti* (en *tiuiuiti*) y *patilloti*, que se refieren al gobernante como una imagen o un representante que ejerce el poder en nombre de alguien más. Nuevamente no se concebía al *tlatoani* como la deidad misma, sino como la flauta del numen. Los mismos *tlatoque* también parecían concebirse como representantes del dios, pues en un discurso de agradecimiento que dirigían a Tezcatlipoca bajo su nombre de Tloque Nahuaque se aprecia esta idea:

[...] ya me habéis hecho vuestra silla, y vuestra flauta, sin ningún merecimiento mío, ya soy vuestra boca, y vuestra cara, y vuestras orejas, y

⁷⁵⁷ Salvador Díaz Cintora, *Los once discursos sobre la realeza*, p. 21.

⁷⁵⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VI, cap. X, p. 324.

⁷⁵⁹ *Códice Florentino*, libro VI, folios 42r-42v.

vuestros dientes, y vuestras uñas, aunque soy un pobre hombre, quiero decir que indignamente soy una imagen y represento vuestra persona y las palabras que hablare an de ser tenidas, como vuestras mismas palabras, y mi cara ha de ser estimada como la vuestra y mis oídos como los vuestros y los castigos que hiciere, an de ser tenidos como si vos mismo los hicieredes: por eso hos ruego que pongáis dentro de mí, vuestro espíritu y vuestras palabras [...].⁷⁶⁰

Esto es parte del discurso de gratitud que el señor le dirigía a *Tezcatlipoca* agradeciéndole por haberlo colocado en el mando. Como se aprecia, el gobernante se concibe como un representante, no como la deidad misma. El hecho de que le pida poner dentro de su cuerpo su espíritu y sus palabras indica que el *tlatoani* era muy posiblemente su *ixiptla*. La versión en náhuatl de este texto registra algo similar: [...] *ca njmotlatlapitzal in maca nocnopil, in maca nomaceoal ca njmoten, ca nimocamachal, ca njmix, ca nimonacaz: auh ca njmotlan, ca njmozti tinechmuchivilia in nimaceoalli, in njtlapalivi: ma achitzin njtic xicmocalaqujli, xicmomacavili in motlatol* [...].⁷⁶¹ La traducción que puedo ofrecer es: “soy tu flauta, me das dicha, me das mercedes, soy tus labios, soy tu boca, soy tu frente, soy tus orejas: soy tus dientes, soy tus uñas, soy tu macehual: que entre dentro de mí un poquito de tu aliento, de tu palabra”.

En esta versión, el gobernante se concibe como un instrumento por medio del cual el dios hará su voluntad. También se resalta que el *tlatoani* le pide al numen que una parte de él entre a su cuerpo, en este caso su aliento y palabra. El texto náhuatl no menciona la palabra *ixiptla*, pero el gobernante se concibe como su representante y reconoce que es la deidad quien le otorga el poder, pues lo hace dichoso.

⁷⁶⁰ *Códice florentino*, folios 37r-38v. En este caso como en otros, el código no especifica de qué gobernante se trata.

⁷⁶¹ *Loc. cit.*

El *tlatoani* no sólo se dirigía a Tezcatlipoca durante su estancia en el *Tecpan*. Después de haber escuchado varios discursos de sacerdotes y otros funcionarios, se dirigía a la población de Tenochtitlan. Lo que no se aclara es si lo hacía desde la entrada o desde algún balcón del *Tecpan*. Lo siguiente era parte de lo que les decía:

Y si eres medroso y cobarde, y no te atreves a las cosas de la guerra, vete a labrar la tierra y hacer maizales serás labrador [...] siembra y planta en tus heredades de todo género de plantas, como son magueyes y árboles; gozarán de ello tus hijos y nietos en el tiempo de hambre, y aún tu gozarás de ello, comerás y vivirás de tus trabajos.⁷⁶²

También exhortaba a la gente a no emborracharse, e incluso él temía caer en esa falta, quizás porque no quería repetir la falta de Quetzalcóatl, quien tuvo contacto sexual con una mujer y rompió la regla de castidad impuesta a los sacerdotes.⁷⁶³ Como lo señaló Miguel Pastrana Flores,⁷⁶⁴ si el gobernante no atendía las necesidades sociales por darse a instintos y pasiones, podía perder su autoridad y provocar una desgracia sobre la ciudad. Otra parte del discurso que sobresale es el de la agricultura. Como es sabido, la sequía arruinó el campo de los toltecas trayendo una grave hambruna al pueblo. Esto fue consecuencia de un juego de pelota que Huémac sostuvo con los *tlaloque*, los dioses de la lluvia ayudantes de Tláloc:

Jugó Huémac a la pelota, y jugó con los tlaloque. Luego dijeron los tlaloque: ¿Qué ganamos en el juego? Y dijo Huémac: Mis chalchihuites y mis plumas de quetzalli. Otra vez dijeron a Huémac: Eso mismo ganas tú nuestros chalchihuites y nuestras plumas de quetzalli. Jugó Huémac y les ganó. Fueron en seguida los tlaloque a trocar lo que habían de dar a Huémac,

⁷⁶² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VI, cap. XIV, p. 336.

⁷⁶³ Sobre las faltas de *Quetzalcóatl* puede verse a Durán, *Historia de la indias de Nueva España* t. I, cap. I, p. 14; Sahagún, *Historia general*, libro III, cap. IV, pp. 196-197.

⁷⁶⁴ "Notas acerca de la apropiación del pasado tolteca en el presente mexicana", p. 191.

esto es elotes (mazorcas de maíz verde) y las preciosas hojas de maíz verde en que el elote crece. Pero él no los recibió y dijo: ¿Por ventura eso es lo que gané? ¿acaso no chalchihuites? ¿acaso no plumas de quetzalli? Llevaos esto. Dijeron los tlaloque: Está bien. Dadle chalchihuites y nuestras plumas de quetzalli. Luego los tomaron y se fueron. Dijeron en seguida: Bien está; por ahora escondemos nuestros chalchihuites; ahora padecerá trabajos el tolteca, pero nomás cuatro años. Luego heló, y en cuanto cayó el hielo, hasta la rodilla, se perdieron los frutos de la tierra... solamente en Tollan hizo calor de sol, todos los árboles, nopales y magueyes se secaron, todas las piedras se deshicieron, todo se hizo pedazos a causa del calor.⁷⁶⁵

Los gobernantes tenochcas jugaban un papel muy importante en las fiestas de las veintenas dedicadas al culto del maíz. Por ejemplo, en época de la fiesta de *Huey Tecuilhuítl* el maíz escaseaba y el pueblo pasaba hambre. El gobernante ofrecía comida a los hambrientos y con ello demostraba a los *macehualtin* que los protegía y amparaba.⁷⁶⁶ Los gobernantes no debían descuidar la agricultura y les correspondía rendir culto a los dioses de la lluvia, pues de no hacerlo podría repetirse la catástrofe de Tollan. En esa ciudad Quetzalcóatl también rendía culto a los dioses de la lluvia para hacer prosperar la agricultura.⁷⁶⁷ En la *Historia de México (Histoire du Mechique)*⁷⁶⁸ se dice que Quetzalcóatl tenía un espejo mágico con el que hacía llover cada vez que los toltecas se lo solicitaban. Sin embargo el espejo fue robado por Tezcatlipoca, pero no lo conservó para sí mismo. Esta acción fue interpretada como un medio del dios para prolongar la hambruna en Tollan y la escasez de lluvia.⁷⁶⁹

A todo esto hay que preguntarse a qué se debía el dominio de Tezcatlipoca en estos discursos. Considero que su influencia en las pláticas antes citadas está

⁷⁶⁵ *Leyenda de los soles*, p. 126.

⁷⁶⁶ Johanna Broda, "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología", p. 240.

⁷⁶⁷ *Códice Vaticano Latino*, f. 7v.

⁷⁶⁸ Cap. IX, pp. 114-115.

⁷⁶⁹ Guilhem Olivier no asocia el espejo con la lluvia, para él, el espejo era el instrumento por el cual el dios podía observar todos los actos del ser humano. *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 280, nota 50.

relacionada en parte, con los pasajes que refieren el derrumbe de Tollan, es decir los *tlatoque* mexicas no querían repetir las acciones de los gobernantes toltecas que los llevaron al desastre; lo cual puede verse en los discursos efectuados en el palacio. Cito un fragmento del discurso que el gobernante le dirigía al dios: “¿Qué haré, señor y criador, si por ventura cayere en algún pecado carnal y deshonoroso, y así echare a perder el reino? ¿Qué haré si por negligencia o por pereza echare a perder mis súbditos? ¿Qué haré si desbarrancase o despeñare por mi culpa a los que tengo que regir?”⁷⁷⁰

La influencia de Tezcatlipoca en esta fase del rito pudo deberse al temor que se le tenía, ya que le retiró la prosperidad a los toltecas y desató catástrofes sobre ellos. Posiblemente era eso lo que los gobernantes temían, que si repetían las faltas de Quetzalcóatl y Huémac (la transgresión sexual, la embriaguez y la falta del culto a los dioses de la lluvia) el dios les retiraría las riquezas y prosperidad a los mexicas como lo hizo con los toltecas. Así pues, los gobernantes tenían responsabilidades serias que no podían ser descuidadas para evitar ofender a este numen.

Como se aprecia, el dominio del dios en esta parte es indiscutible, puesto que el grupo en el poder concebía al gobernante como representante del numen. La deidad también era la responsable de otorgar la prosperidad y la riqueza a las personas; pero además, en el caso que nos concierne, era quien otorgaba “los señoríos”.⁷⁷¹ En otro discurso efectuado en el *Tecpan*, en el que el *tlatoani* era felicitado por un *pilli* se le decía: “[...] te coloca nuestro señor, Tloque Nahuaque

⁷⁷⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VI, cap. IX, p. 320.

⁷⁷¹ *Ibid.*, libro I, cap. III, p. 32.

en la estera y silla [...] Tloque Nahuaque te ha hecho merecer el señorío y el reino”.⁷⁷² El texto náhuatl dice: “[...] *mitzmotlalilía in totecuyo, in Tloque Nahuaque in petlapan in icpalpan, [...] mitzmacehualtia in Tloque Nahuaque in tecuyotl in tlatocayotl*.”⁷⁷³

Veamos los componentes del discurso. *Mitzmotlalilía*, se compone del prefijo objeto *mitz*, “te”; el prefijo reflexivo *mo*, “te”; el verbo *tlalía*, “asentarse”; el sufijo benefactivo *lía*, que denota una acción que beneficia a alguien, “hago algo para ti”;⁷⁷⁴ *in totecuyo*, “nuestro señor”; *in petlapan*, “encima de la estera”; *in icpalpan*, “encima de la silla”; *mitzmacehualtia*, nuevamente el prefijo objeto *mitz*, “te”; el verbo *maceua*, “merecer”; el sufijo causativo *tía*, “hacer”; *in tecuyotl*, compuesto de *tecuhtli*, “señor” y el sufijo abstracto y colectivo *yotl*, que expresa una cualidad o atributo independientemente del sujeto;⁷⁷⁵ *in tlatocayotl*, del verbo *tlatoca*, “gobernar”⁷⁷⁶ y el abstracto *yotl*, que agregado al verbo lo convertiría en “lo propio del gobierno” o “el conjunto de cosas del gobierno”. La forma en la que puedo traducir es: “nuestro señor Tloque Nahuaque te asienta sobre la estera y sobre la silla, Tloque Nahuaque te hace merecer el señorío y el gobierno”.

A pesar de este dominio de Tezcatlipoca como el dios que otorgaba el poder a los *tlatoque* en los discursos, también se mencionaba a Quetzalcóatl como uno de los dioses relacionados con el poder. Ya se dijo que el dios era concebido como el origen de los linajes de poder y que los gobernantes mexicas se

⁷⁷² *Códice Florentino*, f. 47v.

⁷⁷³ *Loc. cit.*

⁷⁷⁴ Thelma Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 216.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, pp. 35-36. Por ejemplo, *teotl*-dios, *teoyotl*-divinidad, lo sagrado; *mexicatl*-mexicano, *mexicayotl*- estilo mexicano o mexicanidad.

⁷⁷⁶ Ángel María Garibay Kintana, *Llave del náhuatl*, p. 374.

consideraban sus descendientes. La insistencia de los *tlatoque* en verse así mismos como la continuación de Tollan y los toltecas indica la importancia política y religiosa de Quetzalcóatl. En el discurso que los gobernantes de Tetzco y Tlacopan le dirigían al *tlatoani* mexica se resalta la transferencia del poder político al gobernante por parte de este dios:

“Ya de hoy señor, quedáis en el trono, silla que primero pusieron Çen Acatl y Nacxiti Quetzalcóatl... Y en su nombre vino luego Huitzilopochtli y le acabó de asentar, que es su silla y trono [...] Mirá que no es vuestro asiento ni silla, sino de ellos, que de prestado es y será vuelto a cuyo es [...]”.⁷⁷⁷

Fue Quetzalcóatl quien fundó la dinastía de los gobernantes y era quien otorgaba la legitimidad del mando y el poder político. Como vemos en este discurso, se dice que después vino Huitzilopochtli, lo que puede referirse a la interpretación antes mencionada de Guilhem Olivier, es decir que Huitzilopochtli y los mexicas sucedieron al poderío tolteca como lo anunció Tezcatlipoca. Ahora bien, de acuerdo con Johanna Broda: “Las dinastías gobernantes buscaban legitimar su dominio mediante ritos toltecas que establecían una conexión entre ellas y la legendaria Tollan, sede del poder político y religioso”.⁷⁷⁸

Efectivamente, según Fernando de Alva Ixtlilxóchitl,⁷⁷⁹ fue Quetzalcóatl quien estableció el ceremonial para convertirse en *tlatoani*. A pesar del destierro del dios de Tollan, se le seguía considerando como el origen del poder de los gobernantes. Como lo muestra el pasaje citado de Tezozomoc, los señores de Tetzco y Tlacopan le recordaban a los señores que el mando político provenía

⁷⁷⁷ Discurso dado al *tlatoani Tizoc*, Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. LVIII, p. 249. Durán también registra esta plática dirigida a ese gobernante, *Historia de la indias de Nueva España*, t. II, cap. XXXIX, p. 302.

⁷⁷⁸ “Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología”, p. 231.

⁷⁷⁹ *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, p. 387.

de Quetzalcóatl y que el “trono” era prestado; aunque después llegó en su nombre Huitzilopochtli. Esta parte del discurso concibe al numen mexica como un dios del que también podría emanar el poder político, pero nótese que no se omite a Quetzalcóatl y que se le sigue concibiendo como el origen del linaje de los gobernantes.

La importancia del dios en esta etapa era crucial, porque en el intercambio de discursos se le menciona como uno de los encargados de elegir al candidato. Se dice que a él pertenece la “silla” y que de él descienden los *tlazopipiltin*, grupo al que pertenecían los *tlatoque*. El hecho de que pertenecieran al linaje tolteca sugiere que era Quetzalcóatl quien elegía a los gobernantes, o por lo menos tomaba parte en su elección. Esta situación la muestra un pasaje de Sahagún:

[...] ya han aquí recibido todos los principales, y nobles y generosos que aquí están, preciosos como piedras preciosas, hijos y descendientes de señores y reyes, y senadores, e hijos y criados de nuestro señor e hijo Quetzalcátl, los cuales los tiempos pasados rigieron y gobernaron el imperio y señoríos y para esto nacieron señalados y elegidos de nuestro señor e hijo Quetzalcóatl: han oído las preciosísimas palabras que por vuestra boca han salido.⁷⁸⁰

Este pasaje corresponde a un discurso que un *pilli* le dirigía al *tlatoani* en el *Tecpan*. En esta versión el orador identifica a los gobernantes y a los *pipiltin* como hijos de Quetzalcóatl y al numen como el encargado de darles el poder por ser precisamente sus descendientes. La versión en náhuatl del *Códice Florentino* es similar al texto en español:

Ca nican quicui, cana in totecuyohuan in tepilhuan, tetzonhuan in teztihuan, in tlazoti in chalchiuhtin, in maquizti, in inpilhuan, auh in itlapitzalhuan in

⁷⁸⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro VI, cap. XVI, p. 341. Para Guilhem Olivier Tezcatlipoca era el responsable de elegir al señor, pues era él quien cambiaba su destino y estatus, *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 44.

*itlaxoxalhuan in Topiltzin in Quetzalcoatl, a in ipan yolque in ipan tlacatque, in imilhuil in inmacehual in petlatl in icpalli, in tlatconi in tlamamaloni, in zan niman yuh yolque, in niman yuh tlacatque, in zan niman yuh yocoloque in canin yohuaya itoloc, yocoloc in tecuitizque in tlatocatizque.*⁷⁸¹

Lo llamativo de este discurso es que se menciona a Quetzalcóatl con características de Tezcatlipoca, además de encontrarse la metáfora *in canin yohuaya* que se refiere al dios como noche y viento.⁷⁸² El aspecto de Tezcatlipoca que se menciona es el de las flautas hechizadas, que como se dijo, son instrumentos característicos del dios, pero en esta plática se concibe a los *pipiltin* como las flautas de Quetzalcóatl, y por tanto, como instrumentos del numen. La frase *in itlapitzalhuan* (“sus flautas”) *in itlaxoxalhuan* (“que hechizan las cosas”), parece referirse a Tezcatlipoca, pues además de que la flauta es su instrumento, era también el numen tutelar de los hechiceros.⁷⁸³ El texto también deja ver que era Quetzalcóatl quien otorgaba el poder a los *tlatoque*: “Los que para ello nacieron, aquellos cuyo merecimiento es la estera y la silla, el gobierno, porque así nacieron, así fueron creados para ser jefes y señores según fue dicho, dispuesto en algún lugar de la noche”.⁷⁸⁴

Veamos los componentes en náhuatl de parte del discurso: *tlacatque*, “los que nacieron”; *in imilhuil*, “los merecedores”; *in inmacehual*, “los que merecen”; *in petlatl*, “la estera”; *in icpalli*, “la silla”; *in tlatconi*, “los que vinieron a gobernar”; *in tlamamaloni*, “los que llevan la carga (el gobierno)”; *in zan niman yuh yolque*, “luego solo así viven”; *in niman yuh tlacatque*, “luego así nacieron”; *in zan niman*

⁷⁸¹ *Códice Florentino*, f. 67v.

⁷⁸² Salvador Díaz Cintora, *Los once discursos sobre la realeza*, p. 147. La forma más habitual es *in yohualli*, *in ehécatl*, “la noche, el viento”, Thelma Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 355.

⁷⁸³ Guilhem Olivier, Tezcatlipoca. *Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 53.

⁷⁸⁴ Salvador Díaz Cintora, *Los once discursos sobre la realeza*, p. 147.

yuh yocolque, “luego solamente así se crearon”; *in canin yohuaya itoloc*, “se dijo donde anochecía”; *yocoloc in tecuitizque in tlatocatizque*, “se hicieron señores, se hicieron gobernantes”.

En la frase *in canin yohuaya* no se menciona al viento, sólo el anochecer, aspecto relacionado con Tezcatlipoca, pues como es sabido era una deidad que representaba lo nocturno. Como el texto menciona a Quetzalcóatl con características de ese dios, las flautas que hechizan y su aspecto nocturno, habría que preguntarse a qué deidad en específico se refiere el texto como la encargada de otorgar el poder a los señores. Considero que el discurso se refiere a ambos, ya que los dos estaban relacionados con el poder, pero a su manera. Quetzalcóatl se involucraba con él por medio de cuestiones de linaje, como lo muestra el discurso antes citado, Tezcatlipoca por su parte, bajo su nombre de Tloque Nahuaque, era considerado el dueño de todo cuanto existía en el mundo, incluido el poder de los gobernantes.

Aunque Tezcatlipoca es quien domina el intercambio de discursos, los mexicas seguían considerando que el poder de sus gobernantes provenía en parte de Quetzalcóatl, pues aunque fue desterrado de Tollan, su linaje seguía siendo considerado el más prestigioso. Tezcatlipoca por su parte, también era considerado como un dios que otorgaba el poder, pero no a través de cuestiones de ascendencia, sino porque esa era su voluntad, o inclusive por capricho, ya que daba el gobierno cuando quería y a quién quería.⁷⁸⁵

⁷⁸⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro I, cap. III, pp. 31-32.

A este respecto, Miguel León Portilla,⁷⁸⁶ explica que aunque Tezcatlipoca era un dios creador y era concebido como el dios principal, era al dios Ometéotl a quién se debía el origen tanto de dioses como de seres humanos. Efectivamente, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*,⁷⁸⁷ argumenta que la pareja suprema llamada Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl engendraron cuatro hijos, entre los que destacan Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Este último, según dicha fuente, también se llamaba Yohualli Ehécatl, lo que indica que este nombre no era sólo de Tezcatlipoca. Ese apelativo se refiere a la invisibilidad y omnipresencia de Tezcatlipoca, pues como el viento y la noche estaba en todos lados. Si este era otro nombre de Quetzalcóatl, entonces esas características también se aplican a este dios.

Ahora bien, los dioses estaban conformados por “material ligera”, un tipo de energía imperceptible para el ser humano, y que los hacía invisibles e impalpables.⁷⁸⁸ La sustancia divina de la que estaban compuestos se podía dividir, lo que les permitía estar en todas partes. En sentido opuesto, su sustancia podía unirse de nuevo; esta peculiaridad de los dioses llevó a Alfredo López Austin a desarrollar la idea de la “fusión y fisión de los dioses”, esto es: “[...] los casos en los que un conjunto de dioses se concibe también como una divinidad singular, unitaria, y los casos opuestos, de división, en los que una deidad se separa en distintos númenes, repartiendo sus atributos”.⁷⁸⁹ Gracias a que podían dividir su sustancia, podían habitar en varias partes del mundo de forma simultánea, por

⁷⁸⁶ “Ometéotl, el supremo dios dual y Tezcatlipoca dios principal, p. 143.

⁷⁸⁷ Capítulo I, p. 23.

⁷⁸⁸ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 170.

⁷⁸⁹ “Nota sobre la fusión y fisión de los dioses en el panteón mexica”, pp. 75-87.

ejemplo en el inframundo, en el cielo, en las nubes, en el agua o en las montañas, en los cuatro rumbos cardinales del universo, e incluso en el interior de un cuerpo humano.⁷⁹⁰

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en su capítulo antes citado, muestra un caso de separación, pues la deidad dual se separó en cuatro dioses. En el *Códice Borgia* (figura 32)⁷⁹¹ se muestra a una deidad con características de Tezcatlipoca y de Quetzalcóatl, pues en su tocado lleva el espejo y el pie descarnado característicos del primero; mientras que los atributos que lleva del segundo son su máscara de ave y su pectoral de caracoles. Este puede ser un caso de fusión entre dos dioses debido a que porta atavíos característicos de ambos, situación que no permite determinar de qué numen se trata, pero el hecho de que estén fusionados, indica que sus atribuciones estaban relacionadas para llevar a cabo un fin.

Las historias sagradas mexicas muestran a estos dos dioses peleando entre sí en algunas ocasiones, mientras que en otras, se les ve trabajando juntos para lograr un bien común. En el rito, eran ellos quienes otorgaban el mando a los *tlatoque* mexicas porque las atribuciones de ambos estaban relacionadas con el poder, pero cada uno a su manera, como ya se comentó. Se tendría entonces, que el poder de los gobernantes provenía de dos deidades estrechamente relacionadas con el dios supremo, quién lo otorgaba a través de sus manifestaciones como Tezactlipoca y Quetzalcóatl, el primero considerado dios principal y el segundo como fundador de los linajes de los *tlatoque*.

⁷⁹⁰ Alfredo López Austin, "Los rostros de los dioses mesoamericanos", p. 13.

⁷⁹¹ Lámina 36.

El *tlatoani* era a mi parecer, el *ixiptla* de estos dioses porque entre otros grupos nahuas, eran esas deidades las que otorgaban el mando. Si los gobernantes mexicas se presentaban como representantes de dichas deidades, su gobierno podría adquirir prestigio frente a otros grupos, porque los considerarían favorecidos por esos dioses al haberles dado el mando. También es de destacar que durante su estado penitencial, los *tlatoque* usaban pintura corporal negra, que como se explicó era el color característico de estos dioses, lo cual hacían posiblemente con el objetivo de convertirse en el receptáculo divino de ambas deidades. Esta fase terminaba cuando los miembros del grupo dirigente finalizaban de arengar al *tlatoani*. Luego de esto, abandonaban el *Tecpan* para que el gobernante pudiera planear su primera guerra de conquista.

Tetzcoco

Lo ocurrido en esta parte era similar a lo que pasaba en Tenochtitlan, pues Juan Bautista Pomar menciona que al *tlatoani* le dirigían la palabra varios *pipiltin*, cuyos discursos eran muy similares a los dirigidos al *tlatoani* tenochca:

[...] se iba a la casa real, y allí en una sala grande esperaba a que le diesen el parabién del reino, no con señales de gozo y contento, sino representándole los trabajos del gobierno y cuantos cuidados tenía; y que aquella dignidad real estaba acompañada de muchos sobresaltos y mudanzas, y que de él dependía el bien o el mal de todos, y como no se descuidase; y sobre esto era todo el tema de lo que le decía; pero las dos personas de mayor dignidad del reino después del rey, le hablaban con mayor libertad; y llorando a lagrima viva le decían que mirase por el bien del público de manera que sirviese a Dios, porque por esto principalmente era

puesto por él en aquella dignidad real, y que sobre todo prefiriese el bien general sobre el suyo particular [...].⁷⁹²

Es muy posible que los discursos del libro VI del *Códice Florentino* comentados en la parte de los mexicas también fueran dirigidos a estos gobernantes, pues como ya se mencionó, Sahagún reunió datos en Tetzco, Tlatelolco y Tenochtitlan.⁷⁹³ Aunque no se mencionan los discursos en detalle como entre los mexicas, se aprecian varios temas importantes, por ejemplo, que estaba en ese cargo gracias al dios y qué estaba obligado a servirle. Se puede suponer que se trataba de Tezcatlipoca, puesto que Hernando Alvarado Tezozomoc menciona que el Cihuacóatl de Tenochtitlan estuvo presente en el rito del sucesor de Nezahualpilli y registró el discurso que el funcionario mexica le recuerda al gobernante que está en el poder por voluntad de Quetzalcóatl y Titlacahuan (otro nombre de Tezcatlipoca).⁷⁹⁴ Nuevamente, vemos a estos dioses como los otorgadores del poder. Además, recuérdese que el sucesor de Nezahualpilli también fue embijado con pintura corporal negra, posiblemente con el objetivo de convertirlo en el *ixiptla* del dios, pues durante su estado penitencial usaba su color característico.

Terminado el intercambio de discursos: “[...] de allí adelante mandaba y gobernaba como le parecía que convenía, poniendo todo su cuidado principalmente en tres cosas: la primera en los negocios de la guerra; lo segundo

⁷⁹² *Relación de Tetzco*, p. 34.

⁷⁹³ Ángel María Garibay Kintana, “Proemio general”, pp. 1-12, en *Historia general de la cosas de Nueva España*.

⁷⁹⁴ *Crónica mexicana*, cap. CIII, p. 444.

en el culto divino, y lo tercero en los frutos de la tierra, para que siempre hubiese mucha hartura”.⁷⁹⁵

En los casos de Cuauhtitlan y Chalco, no es posible saber si se dirigían estas pláticas a los nuevos gobernantes, pero es muy posible que así fuera, pues como ya se mencionó, los grupos nahuas compartían concepciones similares sobre el gobierno y la religión. También es posible que Tezcatlipoca y Quetzalcóatl fueran concebidos como los otorgadores del poder, pues ya se dijo que uno era el dueño de todo cuanto existía en el mundo y el otro el origen de los linajes gobernantes.

Tlaxcala y Cholula

En el caso tlaxcalteca, la información sobre estas pláticas es aún menor. Pero la temática es la misma: “[...] y allí le hacían una plática encomendándole que fuese bueno y que velase sobre la guarda y buen tratamiento de sus vasallos [...]”.⁷⁹⁶ Esto era lo que se le decía al nuevo señor después de que recibía los distintivos del poder en el templo de Camaxtli. Al ser los tlaxcaltecas una sociedad guerrera y profundamente religiosa como otros grupos mesoamericanos, es posible que los discursos dirigidos a los señores tlaxcaltecas también se relacionaran con los ámbitos del gobierno referentes a la guerra, a la justicia y a la religión, es decir que debían ser valientes en batalla para alimentar a los dioses con guerreros ahí apresados, impartir justicia equitativamente y participar en el culto a las deidades.

⁷⁹⁵ Juan Bautista Pomar, *Relación de Tetzcoco*, p. 35.

⁷⁹⁶ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 342.

En el caso de Cholula, no existe información sobre esta parte del rito, pues las fuentes se centraron sobre todo en el horadamiento de la nariz. Sin embargo, basado en las similitudes hasta ahora analizadas en los ritos de los nahuas, es muy probable que dichas pláticas también hayan ocurrido durante el rito de los gobernantes que llegaban a Cholula para ser confirmados. Lo mismo se puede proponer para el caso de los sumos sacerdotes, a quienes seguramente se les recordaba que su poder también provenía de las deidades.

Los k'iche's

Como se recordará, fray Bartolomé de las Casas menciona que luego de colocar al señor supremo sobre su estera, un miembro del grupo en el poder (no especificado) le hacía una oración y razonamiento a nombre de todos los presentes: “[...] diciendo que fuese para bien su elección y que tuviese tal ventura en su gobierno y regimiento, que fuese su nombre celebrado por todas las tierras, y que sus pueblos y vasallos contentos y alegres viviesen. Acabado aquél, cada uno le hablaba según que sabía y podía”.⁷⁹⁷

Lamentablemente, el dominico no aclara quién era el señor antiguo que le hablaba primero, posiblemente un sacerdote. En cuanto a los demás, debieron ser los líderes de los otros linajes Nima K'iche', los jefes Tamub e Ilok'ab y probablemente, los señores de los sitios conquistados que asistían a su rito. Por otra parte, ni Las Casas ni ningún otro autor registraron alguna de estas pláticas.

⁷⁹⁷ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, t. II, libro III, cap. CCXXXVI, p. 509.

Debido a la falta de datos para esta parte del rito, no es posible profundizar en ella. Sólo se puede suponer que eran parecidas a las dadas a los *tlatoque* y a los *tetecuhtin*, en las cuales se les exhortaba a ejercer un buen gobierno en todos sus ámbitos: no abusar de su poder, dirigir adecuadamente el culto a los dioses, atender los asuntos de la guerra e impartir justicia equitativamente, tal como lo sugiere la breve descripción del fraile. No sería adecuado realizar una reconstrucción de esta parte basada en fuentes del centro de México, porque eso sería forzar los datos. Dados estos inconvenientes, no es posible ahondar en esta parte.

Los kaqchikeles

Los documentos tampoco mencionan esta parte entre este grupo, pero dadas las semejanzas que tenían con los k'iche's, se puede conjeturar que esta etapa del rito existía entre ellos, y que los discursos dados a sus gobernantes debieron ser similares a los que se daban a los *ajpop* de Q'umarkaj, es decir, felicitarlos por su nueva condición y exhortarlos a ejercer un buen gobierno para beneficio de sus pueblos. Nuevamente debido a la falta de información no es posible profundizar en esta parte.

Los mixtecos

Este caso es todavía más complicado, pues los pocos documentos alfabéticos que se han mencionado a lo largo de estas páginas, no registraron ninguna de estas pláticas. Se puede asumir que existieron entre ellos y que debieron ser muy parecidas a las dadas a los gobernantes nahuas y k'iche'anos. Como se mencionó al principio de este apartado, los códices *Nuttall* y *Colombino* parecen representarlas durante el ascenso al poder de 8 Venado en Tilantongo. El *Códice Nuttall*, en sus láminas 54 a 68, muestra a un largo grupo de señores que llegaron a Tilantongo a otorgar su reconocimiento al nuevo *yya* del lugar.⁷⁹⁸ En la lámina 54, por ejemplo (figura 78), se muestra a los seis primeros señores del extenso grupo, quienes están frente a 8 Venado (esquina inferior derecha). Por la manera en que están representados los personajes, parece que están hablando con el gobernante. En el *Códice Colombino*,⁷⁹⁹ se muestra la misma escena que en el *Nuttall*, pero menos detallada (figura 79). Así describe parte de la página 17 Manuel Hermann Lejarazu: “Según se observa, toda la reunión parece llevarse a cabo dentro de un gran patio o plaza encerrada por un muro con almenas. 8 Venado preside la concurrencia y está dibujado de un tamaño más grande que todos los demás”.⁸⁰⁰ La lámina indica que el lugar pudo ser la residencia del gobernante o posiblemente el templo de 9 Viento. Como se aprecia en el detalle de la figura, los personajes están representados en fila, situación que puede sugerir que cada uno pasaba a hablar con el nuevo gobernante.

⁷⁹⁸ Manuel Hermann Lejarazu, *Códice Nuttall. Lado 1: la vida de 8 Venado*, p. 40.

⁷⁹⁹ Páginas 15/17-III.

⁸⁰⁰ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, p. 44.



Figura 78. Posible escena que representa el intercambio de discurso entre 8 Venado (esquina inferior derecha) y miembros del grupos dirigente de otras ciudades. *Códice Nuttall*, lámina 54.



Figura 79. Señores provenientes de otras ciudades llegan a Tilantongo a ver a 8 Venado. Esta escena es mucho menos detallada que en el *Códice Nuttall*, pues en sus láminas si se representó a los 112 señores. *Códice Colombino*, página 17-III.

En el caso de 4 Viento, el *Códice Bodley* (página 31-I/II/III) registra su llegada al sitio llamado “Roca de la Serpiente de Fuego”.⁸⁰¹ A este lugar llegó acompañado de varios individuos (figura 80). Posiblemente sacerdotes, guerreros y otros funcionarios. En este caso es posible que dichos personajes intercambiaran pláticas con él, en la que lo exhortaban a ejercer un buen gobierno. Siendo así, entonces la situación de los mixtecos habría sido muy similar a la de nahuas y k'iche'anos, donde miembros del grupo dirigente y visitantes de otros sitios llegaban a felicitar a los nuevos gobernantes. Pero no sólo eso, posiblemente también para aceptarlos como sus *yya*, pues no debe descartarse la idea de que los dirigentes de lugares conquistados asistieran por órdenes de los señores que los habían sometido.



Figura 80. Personajes que acompañaron a 4 Viento hasta el lugar llamado “Piedra de la serpiente de fuego”. Posiblemente intercambió pláticas con dichos personajes. *Códice Bodley*, página 31-I/II/III.

⁸⁰¹ Maarten Jansen y Gabina Pérez, *Codex Bodley*, p. 87.

En lo concerniente a otros señoríos mixtecos, no debe descartarse la posibilidad de que sus gobernantes interactuaran con miembros de sus grupos dirigentes a la hora de tomar el gobierno, pues parece ser que dichas pláticas eran importantes para alentar a los nuevos señores, tal como se vio en el caso de los nahuas y de los k'iche's; pero desafortunadamente, los pocos documentos escritos existentes en la Mixteca no se registraron ninguno de los discursos que pudieron haber sido transmitidos a los gobernantes. Las escenas de algunos códices por su parte, sólo permiten hacer conjeturas sobre esta etapa del rito mixteco.

III.8. Guerras de conquista

En el caso de los mexicas, una parte importante del rito era que el nuevo *tlatoni* emprendiera una guerra que tenía dos objetivos: convertir el pueblo seleccionado en tributario y obtener prisioneros él mismo para ofrendarlos a Huitzilopochtli en la última fase del rito, es decir en su ceremonia de confirmación. Parece ser que esta misma práctica se realizaba entre los *tlatoque* de Cuauhtitlan. En los casos de Tetzaco y Chalco no se menciona una guerra de prueba para sus gobernantes, pero no debe descartarse la posibilidad. En la situación de Tlaxcala y Cholula tampoco se hace alguna mención de dicha actividad como parte del rito, pero parece que los gobernantes de esas ciudades no la emprendían como parte de su ceremonial, porque no era necesario como veremos más adelante.

Sobre los k'iche's y kaqchikeles, ni las fuentes indígenas ni españolas mencionan una guerra similar a la de los mexicas como parte del rito de los *ajpop*

para acceder al poder. Si bien la guerra era importante para estos grupos, tanto por motivos económicos como religiosos, no se puede asegurar que sus gobernantes realizaran una guerra como parte de su rito. Como se mencionó en su momento, probablemente no era necesario debido a que esos gobernantes forjaban su experiencia en batallas previas antes de acceder al poder, situación muy parecida a la ocurrida en Tlaxcala. En cuanto a los mixtecos, los documentos alfabéticos no mencionan nada parecido, pero los códices muestran que al menos en el caso del señor 8 Venado, las guerras de conquista pudieron haber formado parte de su rito para acceder al poder, tanto en Tututepec como en Tilantongo.

Debido a la falta de información para los otros grupos nahuas y para los k'iche's, la comparación en este apartado se centra principalmente entre los mexicas y los mixtecos, quienes involucraban el culto al Sol en sus ceremoniales. Si se piensa con detenimiento, la manifestación del dios en esta parte del rito mexica y mixteco no era casualidad, pues los *tlatoque* y los *yya* se identificaban con él, además de que debían alimentarlo como parte de sus obligaciones una vez que accedían al poder. Antes de proceder a la comparación entre estos dos gobernantes, se exponen brevemente los casos de Tetzco, Chalco, Tlaxcala, Cholula, Q'umarkaj e Iximche', para que el lector aprecie por qué no forman parte del comparativo en este apartado.

En el caso de Tetzco, los documentos no mencionan una guerra de prueba, sin embargo, el hecho de que una de las obligaciones del nuevo

gobernante fueran “los negocios de la guerra”,⁸⁰² deja abierta la posibilidad de que los *tlatoque* de la ciudad emprendieran alguna batalla como parte de su preparación para tomar el poder, pero por falta de datos, no es posible aseverarlo. En el caso de Chalco, las relaciones de Chimalpain no hacen la menor mención sobre este asunto, por lo que el caso chalca es todavía más difícil de dilucidar.

En lo concerniente a Tlaxcala, los documentos no indican que entre los *tetecuhtin* fuera necesaria una guerra de conquista para probarlos como en el caso mexica. En mi opinión, dicha actividad no era necesaria, porque el nuevo *tecuhtli* accedía a esa condición precisamente por haber destacado en la guerra, motivo por el que no era necesario que emprendiera otra, pues ya había mostrado su arrojo y valentía. Curiosamente, el rito del *tecuhtli* tlaxcalteca resaltaba los valores guerreros, puesto que era asimilado con Camaxtli, deidad considerada por los tlaxcaltecas como el prototipo del guerrero. Esta es una diferencia muy notoria con los mexicas y los mixtecos, pues a pesar de la importancia de la guerra entre los tlaxcaltecas, no consideraban necesario emprender una.

En el caso de los gobernantes que llegaban a Cholula, las fuentes no mencionan una guerra como parte del rito de esos señores. Si ahí sólo se les confirmaba en sus cargos, no es posible asegurar que en sus respectivos pueblos emprendieran alguna, probablemente, pero no es posible asegurarlo nuevamente por la falta de información.

En el caso de Cuauhtitlan, uno de los pasajes de la fuente principal para la reconstrucción de su rito, menciona que un *tlatoani* llamado Xaltemocztzin, antes de

⁸⁰² Juan Bautista Pomar, *Relación de Tetzcooco*, p. 35.

ser gobernante “fue a hacer cautivos a Chalco [...]”.⁸⁰³ Esta es la única referencia que se hace sobre la posible guerra de prueba de los gobernantes de esa ciudad. Asumiendo que fuera parte de su ceremonial, se puede inferir que tenía la misma intención que la emprendida por los mexicas, que el nuevo gobernante capturara guerreros él mismo para demostrar su valor en batalla y para ofrendarlos al Sol, o más probablemente, a Iztpapálotl y a Xiuhtecuhtli, dioses que se mencionan en esa ciudad. Dichos sacrificios, debieron ser hechos en una etapa posterior del rito de estos gobernantes, tal vez en su ceremonia de confirmación, como los mexicas, asumiendo que tuvieran alguna.

La guerra de prueba en Tenochtitlan

Esta parte fue muy importante porque una de las obligaciones del futuro gobernante era emprender guerras de conquista, tanto por motivos religiosos como económicos. Como en la primera fase, en esta también se pueden apreciar referencias al episodio de la migración mexicana, específicamente a la parte en la que Huitzilopochtli les ordena conquistar otros pueblos para alimentarlo con corazones de guerreros sacrificados. Este mandato era cumplido por los *tlatoque* durante esta parte del rito, pero no sólo en ese momento, pues de ahí en adelante sería obedecido durante todo su gobierno.

En esta etapa también se aprecia la identificación con otros dioses como Xiuhtecuhtli, Tezcatlipoca y Xipe Tótec, ya no sólo con Huitzilopochtli. Esta

⁸⁰³ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 33.

situación se nota en la iconografía de algunas esculturas y códices. Para comprender qué era lo que se reactualizaba en esta fase, es necesario hacer referencia al episodio del designio de Huitzilopochtli: “Los corazones y la sangre son su alimento, su propiedad y don, por lo que siempre se ofrendarán ante él”.⁸⁰⁴ La guerra de prueba no sólo tenía como objetivo la captura de guerreros para ofrendarlos a los dioses, también era para conquistar el lugar elegido y convertirlo en tributario. Al llevar a cabo dichas conquistas, los *tlatoque* cumplían las órdenes de su dios patrono.⁸⁰⁵

El pasaje de Cristóbal del Castillo antes mencionado guarda similitudes con el *Teocalli de la Guerra Sagrada*, pues el monolito también expresa esa ordenada a los mexicas. En el frente del primer cuerpo se aprecian dos *cuauhxicallis*, que contienen corazones humanos ofrendados al Sol, representado éste la parte frontal del segundo cuerpo (figura 81).⁸⁰⁶ En la parte posterior del monumento se representó al Sol manifestado en forma de águila alimentándose con corazones.⁸⁰⁷

En la fase anterior del rito, vimos que se menciona a Quetzalcóatl con características de Tezcatlipoca, pero en esta parte, es Huitzilopochtli quien tiene atribuciones de ese dios, las cuales están relacionadas con la guerra. De acuerdo con Cristóbal del Castillo,⁸⁰⁸ Tetzauhtéotl se convertiría en el *yaotequihua* de Tezcatlipoca, es decir, en su dirigente en la guerra, pues como es sabido, *yaotequihua* era un grado militar, que se traduce como “encargado de la

⁸⁰⁴ Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, p. 143.

⁸⁰⁵ En los casos de Motecuhzoma Ilhuicamina y Tízoc, no pudieron conquistar Chalco y Metztlán respectivamente, pero si obtuvieron prisioneros para ofrendarlos a Huitzilopochtli en la última fase del rito.

⁸⁰⁶ Alfonso Caso, *El teocalli de la guerra sagrada*, pp. 13-16.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, pp. 57-61.

⁸⁰⁸ *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, p. 143.

guerra”.⁸⁰⁹ Como ambos son hijos de la pareja suprema, el pasaje de Cristóbal del Castillo podría referirse a los atributos complementarios de ambos dioses para hacer la guerra sagrada y alimentar al Sol. El hecho de que Huitzilopochtli tenga características de Tezcatlipoca en el *Teocalli*, podría sugerir nuevamente un caso de fusión entre dioses que transmite la idea de los atributos de cada uno y que están relacionados, ya que otro nombre de Tezcatlipoca era Yaotl.⁸¹⁰ Bajo esta manifestación se dedicaba a incitar a unos contra otros para que tuvieran guerras.



Figura 81. *Teocalli de la Guerra Sagrada*, arriba de los cuadros con fechas calendáricas 1 conejo y 2 caña se aprecia la representación de dos *cuauhxicallis*.

Este dato es importante porque se le concebía como el provocador de ellas.

Al ser Huitzilopochtli su *yaotequihua* o su conquistador, el dios actuaría a través de

⁸⁰⁹ Federico Navarrete Linares, “Introducción”, en Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, p. 143, nota 75. Posiblemente de *yaotla*, “hacer la guerra a otros”; y *tequihua*, “el que tiene un cargo”, dando como resultado el encargado de hacer la guerra (a otros).

⁸¹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, libro I, cap. III, p. 32. El nombre significa “enemigo”, Alonso de Molina, *Vocabulario*, f. 31r.

los guerreros mexicas encabezados por el *tlatoani* para tomar prisioneros en las guerras provocadas por Tezcatlipoca para poder alimentar al Sol. La parte superior del *Teocalli* puede expresar dos situaciones (figura 17): la obligación de los *tlatoque* de hacer la guerra sagrada para alimentar al astro bajo su manifestación de Huitzilopochtli (por eso vemos representado a Motecuhzoma Xocoyotzin del lado derecho). En segundo lugar, la deidad del lado izquierdo puede representar a Huitzilopochtli como *yaotequihua* de Tezcatlipoca y a éste como Yaotl, pues el signo que sale de su boca, el *atl-tlachinolli*, está convocando a la guerra para beneficio del Sol.

En el pasaje de Cristóbal del Castillo que se refiere a Huitzilopochtli como *yaotequihua* de Tezcatlipoca, y en esta parte del *Teocalli de la Guerra Sagrada*, se puede apreciar la relación de reciprocidad entre estos dioses. Uno como el creador de las guerras y el otro como encargado de apresar guerreros para ofrendarlos al Sol. Nuevamente tenemos un caso en el que dos dioses comparten atributos, los cuales se complementan para lograr un fin determinado; en este caso, alimentar al Sol a través de la guerra, actividad en la que ambos participaban.

Al hablar de las campañas de los *tlatoque* durante esta fase del rito, las fuentes no profundizan en los atavíos que usaban durante las batallas, sin embargo, se cuenta con iconografía que permite inferir que iban a las guerras ataviados como Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Xipe Tótec y posiblemente como Quetzalcóatl. Ya se explicó que el gobernante en turno era visto como el *ixiptla* de los dioses mencionados (excepto Xipe Tótec). El hecho de

que los gobernantes fueran concebidos como representantes de los dioses, permite inferir que un objetivo del rito era convertirlos en la imagen de cada uno, acción que se lograba cuando los *tlatoque* usaban sus atavíos característicos o seguían los preceptos establecidos por las deidades.

Los gobernantes mexicas podían albergar en su cuerpo la energía sagrada de varios dioses cuando usaban sus prendas o insignias características,⁸¹¹ pero es importante señalar que el uso de los atavíos de un dios no era la única forma de obtener parte de su energía. Otros medios para obtenerla, era ponerse en contacto con las reliquias de los dioses, practicar la penitencia y la meditación.⁸¹² Estas acciones eran realizadas por los gobernantes en las diversas fases del rito. Como vimos, durante su estancia en el *Tlacatecco* el *tlatoani* estaba cerca del bulto sagrado de Huitzilopochtli, y no sólo eso, también repetía los actos arquetípicos de Quetzalcóatl como ayunar, meditar y autosacrificarse para ofrecer su sangre a los dioses. Al repetir esos actos, posiblemente el gobernante adquiría parte de la energía divina del dios, pues estaba siguiendo su ejemplo y demostraba que era capaz de resistir los preceptos establecidos por el numen.

Habría que preguntarse qué atavíos de dioses eran usados por los gobernantes durante su guerra de prueba. Como se mencionó, los documentos escritos no permiten asegurar que los gobernantes usaran atavíos de dioses durante esta fase del rito. Sin embargo, la iconografía permite suponer que durante su primera campaña el gobernante usaba atavíos de varios dioses. Son principalmente dos monumentos los que permiten hacer esta sugerencia, me

⁸¹¹ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 186.

⁸¹² Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 125.

refiero a la Piedra del Antiguo Arzobispado y a la Piedra de Tízoc. Estas esculturas fueron elaboradas para rendir culto al Sol y conmemorar las hazañas bélicas de los gobernantes mexicas.⁸¹³ Estos monumentos podrían confirmar la idea de Alfredo López Austin referente a que los *tlatoque* podían albergar en su interior la energía de varios dioses a la vez, mediante el uso combinado de sus atavíos, pues como se puede apreciar en las figuras 82 y 83, los gobernantes llevan atavíos e insignias de varios de ellos.



Figura 82. Detalle del llamado Cuauhxicalli de Motecuhzoma Ilhuicamina o Piedra del Antiguo Arzobispado, donde se aprecia a un gobernante mexica sometiendo a un guerrero de Chalco. El *tlatoani* lleva atavíos de Xiuhtecuhtli y el pie descarnado de Tezcatlipoca.

⁸¹³ Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Luján, *Escultura monumental mexicana*, p. 316.



Figura 83. Piedra de Tízoc (detalle), donde el *tlatoani* porta el casco de colibrí de Huitzilopochtli, el pectoral de Xiuhtecuhtli en forma de mariposa y el pie descarnado de Tezcatlipoca.

Como las imágenes de conquistas muestran a los gobernantes ataviados como diversas deidades, se puede suponer que cada vez que emprendían una guerra usaban sus atuendos, los cuales serían: Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Quetzalcóatl y Xipe Tótec. Su guerra de prueba no sería la excepción. Curiosamente, en la piedra del antiguo Arzobispado se representó la guerra de Chalco, sitio elegido para probar a Motecuhzoma Ilhuicamina. El *tlatoani* representado lleva el pie descarnado de Tezcatlipoca, el pectoral en forma de mariposa de Xiuhtecuhtli y un tocado en la cabeza que lleva lo que parece ser un *xiutótotl*, el ave azul emblemática del dios del fuego (figura 84). Pero la imagen también deja ver elementos toltecas, pues el *maxtlatl* y el mismo pectoral en forma de mariposa son ostentados por guerreros toltecas en la iconografía de Tula

(figura 85). Esto sugiere una referencia a Quetzalcóatl también como deidad guerrera.⁸¹⁴ De hecho, en la *Historia de México (Histoire du Mexique)*⁸¹⁵ se dice que Quetzalcóatl era un guerrero que vengó la muerte de su padre a manos de sus hermanos, y que por esta hazaña, los toltecas lo hicieron su gobernante. Como los mexicas se consideraban herederos de los toltecas, no es de extrañar que imitaran sus elementos iconográficos guerreros para mostrarse como los continuadores de su poder, tal como en el caso de los atavíos de mosaico de turquesa ya comentados.



Figura 84. Xiuhtecuhtli portando el *xiuhtótotl* en su tocado y el pectoral con forma de mariposa, distintivos usados por los gobernantes en las piedras del Antiguo Arzobispado y de Tízoc. También lleva una *xiuhcóatl* en la espalada. *Códice Borbónico*, lámina 20.

⁸¹⁴ Miguel Pastrana Flores, comunicación personal.

⁸¹⁵ Capítulo VIII, pp. 112-114.



Figura 85. Detalle de un guerrero tolteca que porta el pectoral de mariposa, indicador de que el usado por los mexicas no sólo hacía referencia a Xiuhtecuhtli, sino también a dichos guerreros, pues como es sabido, los mexicas imitaron varios aspectos de la cultura tolteca.

Por su parte, la Piedra de Tízoc muestra a este gobernante ataviado con el casco de colibrí característico de Huitzilopochtli, el cual está adornado con el espejo humeante de Tezcatlipoca. Asimismo, lleva el pie descarnado del dios. También porta el mismo pectoral en forma de mariposa referente al dios del fuego y los toltecas. En estas representaciones no se notan atavíos de Xipe Tótec, sin embargo varios códices muestran a algunos gobernantes ataviados como el dios durante sus guerras. En el caso de Motecuhzoma Xocoyotzin, Hernando Alvarado Tezozomoc⁸¹⁶ menciona que el *tlatoani* eligió los pueblos de Nopallan e Icpatepec para convertirlos en tributarios y obtener prisioneros para sacrificarlos en su ceremonia de confirmación. El cronista señala que estaba usando atavíos de Xipe

⁸¹⁶ *Crónica mexicana*, cap. LXXXVI, pp. 371-373.

como son el *tlauhquechol* y el *omichicahuaz*. Sahagún⁸¹⁷ menciona que el primer atuendo era un tocado elaborado con plumas de quetzal y formaba “parte de los aderezos que usaban los señores en la guerra”. Respecto al segundo, en el *Códice Matritense*,⁸¹⁸ al describir los atavíos del dios en su texto náhuatl dice “[...] *ychicahuaz yn imac icac*”, que Miguel León Portilla traduce como “en una mano un palo de sonajas”.⁸¹⁹ Efectivamente, en el *Códice Vaticano A* (figura 86) se aprecia al *tlatoani* llevando el tocado del dios, además de portar el *omichicahuaztli* o sonaja de hueso; se puede notar también la piel del dios con las manos colgando y que porta el *tzapocueitl* o falda de zapote, otro atavío característico del numen.⁸²⁰ Compárese esta imagen con las del *Códice Borbónico* (figura 87) y el *Códice Vaticano A*. Lo anterior no significa que Motecuhzoma haya sido el único gobernante que usó atavíos del dios, pues Axayacatl y Ahuitzotl también los ostentaron, pero no durante su guerra de prueba, sino en otras campañas militares.⁸²¹

Ahora bien, debe responderse por qué los gobernantes usaban atavíos de Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xipe Tótec, Xiuhtecuhtli y Quetzalcoátl durante sus campañas. Los tres primeros tienen algo en común, fueron dioses relacionados con el inicio de las guerras, y curiosamente, aparecen juntos en algunas fuentes cuando instauraron esa actividad entre los seres humanos. En cierta fuente se dice:

⁸¹⁷ *Historia general*, libro VIII, cap. XII, p. 460.

⁸¹⁸ Folio 263r.

⁸¹⁹ *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, pp. 128-129.

⁸²⁰ Carlos Javier González, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, p. 338.

⁸²¹ *Ibid.*, pp. 338-343.

Entonces estuvo habiendo muchos agujeros en Tollan. También entonces empezó la guerra, a que dio principio el “diablo” Yáotl. Compitieron los toltecas con los que se dicen de Nextlalpan [...] En medio de ellos anduvo a pie el “diablo” Yaotl, enojándolos mucho, para que mataran hombres. Luego introdujo también el desollamiento de hombres [...] Por primera vez empezó Totec (el dios de ese nombre) a vestirse la piel; después en todas partes empezó tanta mortandad de hombres que hubo en sacrificio.⁸²²



Figura 86. Motecuhzoma Xocoyotzin portando atavíos de Xipe Tótec. *Códice Vaticano A* o *Códice Ríos*, f. 83v.

Se nota de inmediato la característica de Tezcatlipoca antes mencionada, como incitador de las guerras para que en ellas se obtuvieran víctimas para los dioses. El beneficiado de dichas batallas en este pasaje es Xipe Tótec, a quien se le ofrendaban las pieles de los sacrificados. El *Códice Vaticano A*,⁸²³ al describir la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, señala que los hombres se vestían con las pieles de las personas que habían matado en la guerra y que festejaban al dios porque

⁸²² *Anales de Cuauhtitlan*, p. 14.

⁸²³ Folio 8r.

gracias a él habían tenido guerras. Es decir, era concebido como uno de los iniciadores de dicha actividad, al igual que Tezcatlipoca. En el caso de Huitzilopochtli, también era considerado uno de los iniciadores de las guerras, pues como ya se explicó, ordenó a los mexicas emprenderlas durante su migración. Además, estaba relacionado con Tezcatlipoca, pues era su *yaotequihua*, como ya se explicó.



Figura 87. Xipe Tótec en el *Códice Borbónico*, lámina 14.

En pocas palabras, los tres dioses instauraron la actividad de la guerra con el objetivo de sacrificar a los guerreros apresados. Pienso que en esta fase del rito los gobernantes estaban siguiendo el ejemplo de esos dioses como iniciadores de la guerra, pues los *tlatoque*, al emprender su primera batalla, también estaban instaurando la guerra como lo hicieron las deidades. Posiblemente era esto lo que representaba esta parte del rito, la reactualización del establecimiento de la guerra por estas deidades con fines religiosos, es decir obtener corazones para alimentar

a los dioses; objetivo principal de los *tlatoque* durante esta parte del rito, pues serían ofrecidos a los dioses en la última fase. En los casos de Xiuhtecuhtli y Quetzalcóatl, también tenían conexiones con ella; el primero, como ya se mencionó, tenía como nahual a la *xiuhcóatl*. En el caso del segundo, estaba relacionado con la guerra por medio de su manifestación de Tlahuizcalpantecuhtli o Venus, que curiosamente, era un dios guerrero armado con flechas y cuando las lanzaba, causaba diversos daños a quienes las recibían.⁸²⁴ Al igual que Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Xipe Tótec tenían peso en esta fase del rito, pues los *tlatoque* también eran identificados con ellos bajo su aspecto bélico.

Abriendo un breve paréntesis, es interesante señalar que en la tabla del planeta Venus del *Códice Dresde* (páginas 48, 49 y 50), están representados Tlahuizcalpantecuhtli, Xiuhtecuhtli y Tezcatlipoca, éste último bajo su manifestación de Iztlacoliuhqui-Ixquimilli.⁸²⁵ Los tres aparecen como dioses flechadores, pues portan dardos y lanzadardos, armas con las que cada uno flechó a una víctima como estrella de la mañana. Cada víctima aparece atravesada por una saeta debajo de cada dios.⁸²⁶ Los tres númenes muestran el carácter bélico y agresivo de Venus como dios de la guerra. Al ser una deidad asociada con esa actividad, capaz de lanzar dardos o rayos como el Sol, no es de extrañar que los *tlatoque* usaran armas y atavíos relacionados con ellos, pues los gobernantes también debían ser agresivos a la hora de emprender sus conquistas.

⁸²⁴ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 11.

⁸²⁵ Gordon Whittaker, "The Mexican Names of Three Venus Gods in the Dresden Codex", pp. 56-60; Karl Taube y Bonnie Bade, "An Appearance of Xiuhtecuhtli in the Dresden Venus Pages", pp. 13-24.

⁸²⁶ Erik Velásquez García, *Códice Dresde, parte 1. Edición facsimilar*, pp. 66-77.

Aunque las fuentes no mencionan que los gobernantes usaran atavíos de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca durante la guerra de prueba, se puede inferir que si lo hacían. Ambos eran los guerreros por excelencia y los *tlatoque* eran concebidos como imágenes de ambos. Si eran representantes de esos dioses guerreros, se puede sugerir que sus atavíos eran usados durante sus campañas de prueba, pues si el objetivo de esta parte del rito era reactualizar la instauración de la guerra por ellos, entonces debieron usar sus atavíos, pues a final de cuentas eran sus representantes sobre la tierra y debían seguir su ejemplo. Como ya se comentó, los prisioneros obtenidos en esas guerras serían sacrificados en la última fase del rito.

Los mixtecos

Aunque los códices muestran la importancia de la guerra entre este grupo y a varios gobernantes participando en batallas, no es posible asegurar que una guerra de prueba a la manera de los mexicas formara parte de los ritos de acceso al poder de los *yya*. En los casos de 4 Viento y 6 Mono por ejemplo, se les representa conquistando lugares, pero no en un contexto de ritos de poder.⁸²⁷ El caso de 8 Venado es distinto, pues de acuerdo con los códices que registran su historia, parece que fue necesario que emprendiera guerras de conquista para recibir la nariguera de turquesa y para acceder al poder en Tilantongo.

⁸²⁷ *Códice Bodley*, pp. 32-34, 35-II.

Una vez que toma el gobierno en Tututepec, varios códices destacan que se dedicó a atacar varias poblaciones y que logró conquistarlas.⁸²⁸ De estos sitios sobresale uno llamado Cerro de la Luna, el cual pareció estar involucrado con la obtención de la nariguera de turquesa. De acuerdo con los códices *Colombino* (página 13-III) y *Bodley* (página 10-II) 8 Venado conquista el lugar y hace prisionero a su gobernante (figuras 88 y 89). Una vez apresado es conducido al “Lugar de Tules” para ser sacrificado, pues lleva una bandera blanca, señal de su inminente inmolación.⁸²⁹ El *Códice Bodley* (página 9-II) muestra a 4 Jaguar recibiendo a 8 Venado con su cautivo y en una escena inmediata le perfora la nariz con un punzón de hueso (figura 90). Luego de esto, el mismo código (página 9-I) (figura 9) muestra el regreso del *yya* a Tilantongo donde coloca los emblemas del poder. El *Códice Colombino* (páginas 14-II-13-II/I) representa la llegada de 8 Venado al “Lugar de Tules” con su cautivo y realizando la ceremonia de horadación de la nariz (figuras 91 y 92).

Estas escenas recuerdan a la guerra de prueba de los mexicas, en la que el nuevo *tlatoani* debía convertir a un pueblo en tributario y tomar prisioneros él mismo. Pero en el caso de 8 Venado, tomó un cautivo para obtener la nariguera de turquesa que lo acreditaba como un guerrero prestigioso. Probablemente la conquista del Cerro de la Luna se hizo con el objetivo de conseguir un cautivo (o varios) para demostrar su valor y obtener la insignia de turquesa en el “Lugar de Tules”, donde gobernaba otro prestigioso guerrero, es decir 4 Jaguar.

⁸²⁸ *Códice Nuttall*, lado 1, láminas 46-49; *Códice Colombino*, páginas 7-8.

⁸²⁹ Manuel Hermann Lejarazu, *Códices Colombino y Becker I*, p. 38.



Figura 88. 8 Venado conquista el Cerro de la Luna y hace prisionero a su gobernante 1 Movimiento. *Códice Colombino*, página 13-III.



Figura 89. 8 Venado conquista el Cerro de la Luna y apresa a su gobernante, aquí llamado 3 Lagarto, quien es conducido al "Lugar de Tules" para ser sacrificado. *Códice Bodley*, página 10-II.



Figura 90. 8 Venado entrega a su prisionero a 4 Jaguar (derecha), para obtener posteriormente la nariguera de turquesa (izquierda). *Códice Bodley*, página 9-II.



Figura 91. El gobernante de Cerro de la Luna (izquierda) es llevado al “Lugar de Tules” para ser sacrificado. *Códice Colombino*, página 14-II.



Figura 92. 8 Venado recibe la nariguera de turquesa (en este caso parecida a las almenas de la casa del Sol en el *Códice Becker I*) en el “Lugar de Tules”, luego de haber conquistado el Cerro de la Luna. *Códice Colombino*, página 13-I/II.

En el caso de 8 Venado, considero que la guerra si fue parte de su rito de acceso al poder, siendo ésta una similitud muy llamativa con los mexicas. No puede darse por sentado que todos los señores mixtecos realizaban una conquista como parte de sus ritos basándose sólo en el caso de 8 venado, pues este gobernante tuvo que destacarse en la guerra para obtener el gobierno de Tilantongo. Probablemente esta práctica estaba instaurada en otros sitios, siendo un caso posible el de Jaltepec, pues una de sus gobernantes, la señora 6 Mono, conquista un pueblo y logra hacer un cautivo (figura 65).⁸³⁰ Aunque los códices no lo muestran, posiblemente 4 Viento también debía pasar por una prueba similar para obtener la nariguera, ya que le fue otorgada por designios del Sol a pesar de haber sido vencido por 4 Jaguar. La situación de los mixtecos es nuevamente analógica a la de los nahuas del centro de México, pues no todos emprendían una guerra como parte de sus ritos, pero si debían tener experiencia en las batallas para convertirse en candidatos a *tlatoani*. En el caso de los *tetecuhtin*, vimos que no era necesaria una guerra debido a que ya habían demostrado su valía. Entre los k'iche's y kaqchikeles, vimos también que los documentos no aclaran si los *ajpop* emprendían una guerra como sus homólogos nahuas y mixtecos.

Estos datos permiten proponer que existían variantes no únicamente entre los tres grupos aquí estudiados, también entre ellos mismos, situación que sugiere que sus ritos tenían diferencias. Si se asume que otros gobernantes mixtecos realizaban una guerra como 8 Venado, no puede argumentarse que lo hicieran con el objetivo de conseguir una nariguera de turquesa, pues como ya se explicó,

⁸³⁰ Códice Bodley, página 35-II.

era un distintivo suyo, de sus descendientes y de 4 Viento. Posiblemente esos señores la realizaban para demostrar su valentía y para ofrendar los cautivos obtenidos a sus dioses. Como entre los nahuas y los k'iche'anos las guerras serían responsabilidad de los *yya* una vez que asumieran el gobierno.

Por último, los mexicas emprendían su guerra luego de haber recibido las insignias del poder y de haber intercambiado discursos con el grupo dirigente. 8 Venado emprendió su guerra antes, pues se le colocó la nariguera de turquesa luego de haber demostrado su habilidad en la batalla. Después de esto, vuelve a Tilantongo donde recibe a varios personajes con los que posiblemente intercambió discursos, tal como lo hacían los gobernantes nahuas y k'iche'anos. Como se comentó anteriormente, no es posible saber en qué consistían estas pláticas, puesto que no fueron registradas.

III.9. Ceremonia de confirmación

Esta parte de los ritos está registrada en los casos de Tenochtitlan, Tetzaco, Tlaxcala y Q'umarkaj. En los casos de otros grupos nahuas y entre los mixtecos no se menciona, pero es posible que también se desarrollaran. La situación era la misma en todos los casos: banquetes, bebida y bailes que se prolongaban por varios días. Era una celebración por haber concluido el rito satisfactoriamente, lo que no significa que no se continuara la comunicación con los dioses, ya que se desarrollaba en el sitio donde iniciaban los ritos, es decir en el templo del dios

patrono. Sólo en el caso de los mexicas se mencionan los sacrificios a Huitzilopochtli, no siendo la misma situación para los demás grupos.

Tenochtitlan

Iniciaba varios días después de finalizada la guerra del *tlatoani*, pues era su mandato que los gobernantes de las ciudades conquistadas asistieran a su ceremonia, así como los de ciudades enemigas. El Cihuacóatl enviaba mensajeros a sitios como Michoacán, Tlaxcala, Cholula y Huexotzinco. Además, mandaba a los recaudadores del tributo a los sitios conquistados para que llevaran a Tenochtitlan su contribución correspondiente, ya que una parte sería distribuida en forma de regalos a los asistentes. Sahagún es muy específico a este respecto:

El señor tenía aparejado plumajes y mantas, y *maxtles* y otras joyas para dar a los convidados, a cada uno según su manera de dignidad, para entrar en la fiesta y el baile, a todos daba plumajes y joyas y atavíos para el baile, y a su hora daban comida a todos los convidados, muchos platos y diferencias de guisados, y muchas maneras de tortillas muy delicadas, y muchas maneras de cacao en sus jícaras, muy ricas, y a cada uno según su manera.⁸³¹

Efectivamente, el acto central de esta fase consistía en la distribución de insignias de rango que el *tlatoani* daba a otros *pipiltin* y a gobernantes de otros sitios. De acuerdo con fray Diego Durán,⁸³² la celebración duraba cuatro días y cuatro noches, y al igual que Sahagún, menciona las comidas, los bailes y los presentes. También agrega que la fiesta iniciaba a la media noche, mismo horario en que comenzaba la fase uno del rito. Estos periodos de tiempo (la media noche

⁸³¹ *Historia general*, libro VIII, cap. XVIII, p. 474.

⁸³² *Historia de las indias de Nueva España*, t. II, cap. XLII, pp. 325-326.

y los cuatro días) son de llamar la atención, pues como se vio, estaban relacionados con el nacimiento del Sol en Teotihuacan y posiblemente también con la fase auroral de Venus. Como esta última etapa iniciaba en la hora de la creación del Sol y duraba el mismo periodo en que tardó en ser creado, es muy posible que estuviera relacionada con ese acontecimiento sagrado. Al terminar los festejos en el cuarto día, los prisioneros obtenidos en la guerra de prueba eran sacrificados a Huitzilopochtli por el mismo *tlatoani*.

A este respecto, Guilhem Olivier considera que en esta fase se daba la tercera muerte simbólica del *tlatoani*, pues cuando hacía su primer cautivo, éste era ataviado con prendas e insignias del gobernante para que lo personificara. Cuando llegaba el sacrificio del cautivo, el *tlatoani* se sacrificaba a sí mismo de manera simbólica, pues de nueva cuenta estaba siendo ofrendado a los dioses para bienestar de sus gobernados.⁸³³

Esta fase era ante todo un festejo en el que se seguía manteniendo contacto con las deidades, especialmente el dios patrono, porque a él eran dedicados los sacrificios. Con dichas inmoluciones, el gobernante en turno demostraba que era capaz de llevar a cabo el mandato de su dios, quien a cambio de semejantes ofrendas continuaría favoreciéndolos en cada guerra que emprendieran, además, lo estaba alimentando tal como el dios lo ordenó durante la migración.

Al concluir el rito, los gobernantes se convertían en los representantes de varios dioses. Al asumir el poder, se comprometían a realizar guerras para

⁸³³ Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica, pp. 626-630.

alimentar al Sol y a la tierra, a encabezar de manera adecuada el culto a los dioses, a hacer cumplir las leyes y no transgredir los preceptos establecidos por las deidades para no perder sus favores y protección. Se convertían también en padre y madre de sus *macehualtin*, pues a partir de ese momento tendrían que cuidar de ellos.

Tetzcoco

Al concluir su estancia en el *Tlacatecco*, Juan Bautista Pomar menciona que el gobernante era bañado con agua fría, acto seguido, le colocaban la “corona y vestidos reales”, luego de esto ocurría lo siguiente:

[...] acompañado de todos los grandes de su reino y de los embajadores o personas ilustres que le venían a ver, salía a la plaza al areito público, y bailaba con mucha mesura y gravedad, y principalmente le acompañaban este día al areito, hasta ir a su casa, todos los descendientes de las personas que acerca de lo de sus pasados tenían méritos [...].⁸³⁴

Esta descripción, deja ver que esta parte era similar a la ceremonia del *tlatoani* mexica. Los embajadores y personas ilustres pueden referirse a los miembros del grupo dirigente de la ciudad, mientras que los primeros, pueden ser los gobernantes o enviados de otras ciudades sometidas y aliadas a Tetzcoco. La descripción no permite saber qué tanto se prolongaba el festejo, tal vez cuatro días en los que también se ofrecía comida y regalos a los asistentes. No se mencionan sacrificios en honor de Tezcatlipoca, ni se dan noticias de una guerra

⁸³⁴ *Relación de Tetzcoco*, p. 34.

previa al festejo como en el caso tenochca, siendo estas situaciones diferencias notables con Tenochtitlan.

Nuevamente, en los casos de Cuauhtitlan y Chalco, las fuentes no mencionan nada al respecto, sin embargo, vuelvo a insistir que debido a las semejanzas culturales entre los grupos nahuas, es posible que dicha fase del rito en cada ciudad también fuera llevada a cabo, aunque no es posible saber si las celebraciones eran como en el caso mexicana o más modestas.

Tlaxcala

El festejo de los *tetecuhtin* era muy similar al de los *tlatoque* tenochcas, aunque se pueden distinguir diferencias. Motolinía,⁸³⁵ Diego Muñoz Camargo⁸³⁶ y “La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”,⁸³⁷ coinciden en que tras haber recibido su nuevo título, realizaban costosas fiestas, en las que se distribuía comida y se bailaba en el templo de Camaxtli. Como los *tlatoque* tenochcas, los *tetecuhtin* también daban regalos a los asistentes. En el caso de este festejo, los cronistas no dicen cuánto duraba, tal vez varios días como en el caso mexicana. A todo esto hay una diferencia que llama la atención: la ausencia de sacrificios en honor del dios patrono, pues como se comentó, no pareció haber existido entre los tlaxcaltecas alguna guerra previa al festejo para conseguir cautivos. Como en el caso mexicana, el rito del *tecuhtli* también involucraba a dioses de la guerra.

⁸³⁵ *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 342.

⁸³⁶ *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 150.

⁸³⁷ Página 138.

Para el caso de Cholula, no existe información relativa a esta parte. En el caso del rito efectuado por el cuerpo sacerdotal de la ciudad, Gabriel de Rojas no menciona nada, y por la manera en que lo describe, no parece que haya existido algún festejo en el caso de los sacerdotes, porque su preparación era continua (12 años). En el caso de los gobernantes que llegaban a la ciudad, es muy posible que al volver a sus respectivas ciudades realizaran algún festejo, pero nuevamente no se puede saber cuánto tiempo se prolongaba y en qué consistía.

Los k'iche's

Por la descripción que proporciona fray Bartolomé de las Casas, se puede proponer que los festejos eran previos y posteriores a la investidura del gobernante. Estos debieron ser parecidos a los realizados por los nahuas del centro, pues como vimos, consistían también en bailes y comidas. Las danzas, como lo sugieren los documentos y el mural del palacio de Q'umarkaj, estaban relacionadas con la actividad guerrera del *ajpop*.

El gobernante pudo haber participado en los bailes, e incluso tocar la flauta y el tambor que le eran entregados. La imagen del mural parece indicar que los bailes realizados durante el rito se relacionaban con la guerra, precisamente por los objetos y la vestimenta que lleva el personaje. Tal vez los bailes conmemoraban conquistas hechas por los gobernantes o la escenificación de batallas importantes, las cuales habrían estado relacionadas con el sacrificio humano. El *Rabinal Achí*, por ejemplo, hace alusión a estos temas en varios de

sus pasajes, y como se comentó, uno de sus protagonistas es sacrificado al final por guerreros águila y jaguar.

Luego de su análisis de este baile drama, Rene Acuña Sandoval, concluyó que esta pieza debió pertenecer a una clase de baile o rito gladiatorio, parecido al de Xipe Tótec entre los nahuas.⁸³⁸ Esta interpretación es sugerente, ya que la obra se refiere a prisioneros y a víctimas sacrificiales, lo que permite apreciar las concepciones de la guerra y el culto al cielo y a la tierra entre los rabinales; ideas parecidas a las de los k'iche's de Q'umarkaj.

Es posible que durante el rito del *ajpop* se desarrollaran danzas similares al *Rabinal Achí*, en las que se resaltarán los valores guerreros, y que posiblemente estuvieran dirigidas a Tojil. En este caso, tampoco es posible profundizar en cómo se llevaban a cabo estos bailes. Sólo se puede decir que los participantes bailaban al ritmo de la flauta y el tambor, además de que pudieron haber entonado canciones dirigidas a los dioses.⁸³⁹ Sobre su atuendo, el mural de Q'umarkaj proporciona parte de sus instrumentos e indumentaria. Los bailes mencionados por Las Casas, pudieron haber servido tal vez, como apertura y cierre del rito, como entretenimiento para los asistentes, o como danzas que formaban parte del culto a Tojil, en las que el *ajpop* participaba. Por último, esos bailes pudieron haber sido el baile del tambor, el baile de la guerra y el *poqob' chanal*, el cual parecía

⁸³⁸ *Introducción al estudio del Rabinal Achí*, p. 160.

⁸³⁹ *Título C'oyoi*, p. 295.

estar relacionado con el rito, pues cuando “el pequeño poder fue creado, el *poqob’ chanal* fue celebrado”.⁸⁴⁰

Los kaqchikeles

En este caso, se puede proponer que si existía un festejo para concluir el rito de estos gobernantes, que como en el caso k’iche’, debió consistir en una serie de bailes, los cuales estarían dedicados a los dioses y que probablemente rememoraban historias sagradas. Una de estas pudo haber sido la ya comentada danza de *xtz’ul* en la que probablemente el *ajpop* representaba a Q’aq’awitz cuando venció al fuego del volcán *Q’aq’xanul*.

Por otra parte, se cuenta que cuando Nakxit confirmó a los señores kaqchikeles en Tulan, todos los presentes (incluidos los guerreros), se pusieron a dar gritos de alegría.⁸⁴¹ Este pasaje sugiere que se celebraba algún tipo de festejo, que debió ser parecido al realizado en Q’umarkaj, Tenochtitlan y Tlaxcala, donde además de bailes, se distribuía comida y bebida a los asistentes. No es posible saber cuanto tiempo duraba el festejo, posiblemente varios días, pero durante ese tiempo se seguía rindiendo culto a los númenes mediante las danzas, las que además de estar dedicadas a ellos, pudieron haber resaltado los valores guerreros y rememorar acontecimientos importantes de la historia sagrada kaqchikel.

⁸⁴⁰ *Título K’oyoi*, p. 26, nota 44; significa “baile del silbato”, y era celebrado en varias festividades, Robert Carmack y James Mondloch, *loc. cit.*

⁸⁴¹ *Anales de los cakchiqueles*, p. 68.

Los mixtecos

Ni los documentos escritos en caracteres alfabéticos, ni los códices, hacen referencia a alguna celebración entre los mixtecos cuando finalizaban su rito. Debido a la falta de información en esta parte, no puede aseverarse que existiera entre ellos, pues a diferencia de nahuas y k'iche'anos, sí hay registros de sus celebraciones. Sin embargo, no debe descartarse la posibilidad, pues el hecho de que señores como 8 Venado y 4 Viento recibieran a personajes importantes o que llegaran acompañados de ellos a su ciudad, sugiere que no sólo intercambiaban pláticas con ellos, pues es posible que al final del rito los nuevos gobernantes celebraran su ascenso al poder en compañía de dichos personajes. Debido a la ausencia de información en las fuentes, no puede profundizarse en esta parte del rito entre los mixtecos.

III.10. El rito de ascenso al poder en otros sitios del Altiplano Central, la Mixteca y los Altos de Guatemala

Como se ha podido notar hasta este punto, lo anteriormente comentado son casos específicos, en los que las fuentes dejaron testimonios de los ritos aquí estudiados. A diferencia de estos casos, no existe información detallada sobre otras poblaciones de las tres regiones incluidas en esta tesis. Sólo se cuenta con algunas menciones que permiten realizar ciertas conjeturas. Veamos primero la situación del Altiplano Central.

La obra de Motolinía contiene un pasaje muy interesante que permite inferir como era el rito de los gobernantes en otros sitios de la cuenca de México, pues al terminar de describir el de los mexicas comenta:

Los señores de las provincias o pueblos que inmediatamente eran sujetas a México, iban allí a ser confirmados en sus señoríos, después de que los principales de sus provincias les habían elegido [...] En los pueblos y provincias que inmediatamente eran sujetas a Tezcucuo y a Tlacopan, tenían recursos por la confirmación de sus señores [...].⁸⁴²

Este pasaje guarda similitudes con lo descrito en las Relaciones de Chimalpain, que como se recordará, mencionan que varios gobernantes de la región de Chalco fueron a Tenochtitlan a relizar parte de su rito: el periodo de ayuno y penitencia. Es posible que los *tlatoque* de poblaciones conquistadas por los mexicas también acudieran ahí para realizar parte de sus ritos como lo establece Motolinía. En los casos de Tetzucoco y Tlacopan, el fraile franciscano sugiere que esas ciudades también confirmaban a gobernantes cuyas ciudades tenían bajo su control. Estos datos permiten proponer que los ritos efectuados en otras ciudades de la cuenca de México tenían semejanzas con los realizados por los gobernantes de la Tripe Alianza, siendo una de ellas el periodo de ayuno y penitencia.

En el caso de sitios como Tequixquiac, Citlaltepec, Xilotzingo y Azcapotzalco, las fuentes hacen vagas menciones sobre la experiencia que sus gobernantes debían tener para la guerra, situación que sugiere que ellos también emprendían una guerra de prueba como los señores mexicas.⁸⁴³ Para el caso de otras

⁸⁴² Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, cap. 10, p. 337.

⁸⁴³ “Descripción del pueblo de Tequixquiac”, p. 192; “Descripción del pueblo de Citlaltepec”, p. 199; “Descripción del pueblo de Xilotzingo y su tierra”, pp. 205-206; *Anales de Tlatelolco*, p. 89.

ciudades importantes como Tlatelolco y Culhuacan, las fuentes no contienen datos sobre los ritos efectuados por sus *tlatoque*, pero en el caso de la primera, se pueden hacer algunas suposiciones. Debe tomarse en cuenta que su población fue parte de los mexicas, pero que se separaron de ellos para fundar su propia ciudad en 1337. Al ser Huitzilopochtli el dios de ambas ciudades, es probable que los gobernantes tlatelolcas también fueran concebidos como representantes del dios, y como es sabido, al igual que los mexicas también emprendieron guerras de conquista bajo las órdenes de Azcapotzalco, pero al liberarse de esa ciudad, comenzaron a hacerlas por cuenta propia.⁸⁴⁴ Al ser su dios patrono una deidad guerrera, posiblemente compartieron con los gobernantes mexicas la fase del rito relativa a una guerra para capturar prisioneros. Al haber sido parte de los tenochcas, se puede conjeturar que el rito de los gobernantes de Tlatelolco debió ser igual, o al menos muy parecido al de sus homólogos tenochcas, pero una vez más por falta de información, este supuesto no puede confirmarse.

Debido a los datos fragmentados y escuetos contenidos en los documentos de otras poblaciones de la cuenca, no es posible proponer como estaban estructurados los ritos de sus gobernantes, sin embargo, considero que pudieron haber compartido al menos tres elementos con los mexicas y los tetzcoanos: el periodo penitencial, la entrega de los distintivos del poder y el intercambio de discursos. El primer caso se justifica si se considera que con el estado penitencial seguían los preceptos de los dioses, principalmente los de Quetzalcóatl, que como ya se explicó, fue quien instauró el ayuno y el autosacrificio como parte del rito

⁸⁴⁴ Eduardo Matoz Moctezuma, "Breve historia de Tlatelolco", p. 30.

para acceder al rango de *tlatoni*. Asimismo, debe considerarse que era el origen de los linajes gobernantes, lo que pudo haber motivado a los *tlatoque* nahuas a seguir su ejemplo, pues fue el arquetipo de gobernante. En el segundo caso, debió existir una parte en la que se les hacía entrega de los distintivos que los acreditaban como nuevos gobernantes, siendo el *xiuhuitzollí* y otros objetos de mosaico de turquesa los que eran entregados, debido a su carácter sagrado, por haber sido creados por los toltecas de Quetzalcóatl. En tercer lugar, dichos gobernantes debieron recibir discursos de aliento por parte del grupo dirigente, en los que los exhortaran a ejercer un buen gobierno. Estos tres elementos son en mi opinión, los que pudieron formar parte del rito de los gobernantes en otros sitios de la cuenca. En el caso de la guerra de prueba, es posible que ésta también formara parte del ceremonial de algunas poblaciones, como las ya mencionadas, pero no puedo asegurar que estuviera instaurada en todas las ciudades de la cuenca.

En lo relativo a otras poblaciones del Altiplano Central, como la región Puebla-Tlaxcala donde se accedía al rango de *tecuhtli*, se puede proponer que los tlaxcaltecas y otros grupos de la región compartían al menos cinco elementos: el estado penitencial, la perforación de la nariz, la entrega de los distintivos del poder, las pláticas de aliento al nuevo *tecuhtli* y el festejo. En el primer caso debe tomarse que el dios principal en esa región era Camaxtli, y como se mencionó, se le consideraba como uno de los dioses que habían instaurado el ayuno y el autosacrificio, motivo por el que los *tetecuhtin* debieron seguir su ejemplo, como los nahuas de la cuenca el de Quetzalcóatl. Respecto a la horadación de la nariz, esta no sólo se daba en Tlaxcala, Cholula y Huexotzingo, recuérdese que la

“Relación de Cholula” menciona que gobernantes de otras poblaciones de esa región, al acudir a esa ciudad sagrada, dice que les era perforada la nariz u otras partes del cuerpo. Asimismo, la *Historia Tolteca-Chichimeca*, también deja ver que la penitencia y la perforación de la nariz eran parte integral de los ritos de ascenso al poder en la región Puebla-Tlaxcala.⁸⁴⁵ Para ser acreditados en su nuevo rango, debían recibir ciertos distintivos, siendo estos la banda roja en la frente, arco, flecha y la nariguera. Sobre los tres primeros, recuerdése que eran distintivos de Camaxtli, mientras que en el caso de la nariguera, esta era un objeto que los dotaba de prestigio militar; pero todos en conjunto, resaltaban los valores guerreros. Es altamente probable que también se le dieran pláticas de aliento al nuevo *tecuhtli*, en las que se le exhortaba a ejercer un buen gobierno. Por último, los documentos establecen que era deber del nuevo *tecuhtli* realizar costosas fiestas, en las debía demostrar su nueva condición dando regalos a los asistentes, principalmente a los sacerdotes y a otros principales. Para lograr esto, de dos a tres años antes del rito, los padres del aspirante comenzaban a reunir las riquezas que serían distribuidas a los asistentes al festejo (ropa, plumas finas, armas y joyas).⁸⁴⁶

En síntesis, no es posible determinar con exactitud como era el rito en otras poblaciones nahuas del Altiplano Central, pero basado en los casos específicos analizados, y en su comparación con los pasajes (aunque escuetos) de fuentes de otros lugares, considero que había al menos tres elementos comunes en toda esta

⁸⁴⁵ Folios 20v-21v.

⁸⁴⁶ Motolinía, *Memoriales*, segunda parte, capítulo 11, p. 339; “La orden que los yndios tenían en su tiempo para hacerse tecutles”, pp. 134-135; Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 88.

región: el periodo de ayuno y penitencia, la entrega de los distintivos del poder, y el intercambio de discursos entre gobernantes y miembros del grupo dirigente. En el caso de la horadación de la nariz, esta no está confirmada para todos los nahuas de la cuenca, mientras que la guerra de prueba parece no haber estado instaurada en la región Puebla-Tlaxcala, por lo que tendríamos dos variantes principales en el Altiplano Central. Respecto al inicio del rito en el templo del dios patrono, la manifestación del fuego y la celebración, si bien son etapas del rito presentes en los casos específicos, por falta de datos, no puedo determinar que estuvieran presentes en otras poblaciones.

Respecto a otros grupos k'iche'anos, a parte de los k'iche's y kaqchikeles, puede suponerse que el rito realizado por gobernantes de otros sitios de los Altos de Guatemala, también tuvo elementos comunes con los señores de Q'umarkaj e Iximche', pues debe tomarse en cuenta que los grupos k'iche'anos compartían una misma cultura y una misma estructura social.⁸⁴⁷ Por ejemplo, grupos como los tz'utujiles y los rabinales también decían tener su origen en el Oriente, rumbo del cosmos donde se localizaba Tulan.⁸⁴⁸ Al concebirse como originarios de ese lugar sagrado, se puede inferir que sus gobernantes también utilizaban el discurso de Nakxit para sustentar su poder. También vimos que asociaban al águila y al jaguar con la guerra, lo que sugiere que sus gobernantes pudieron recibir garras de esos animales durante sus ritos.

Ahora bien, siguiendo la descripción de Las Casas, y de fuentes indígenas como el *Popol Vuh* y el *Rabinal Achí*, considero que el rito de otros gobernantes

⁸⁴⁷ Robert Carmack, *Historia social de los quichés*, p. 63.

⁸⁴⁸ Adrián Recinos, *Popol Vuh*, pp. 267-272.

k'iche'anos compartía tres elementos comunes con los de Q'umarkaj e Iximché': la entrega de las insignias del poder, el intercambio de discursos y la celebración. Respecto a la primera, esta parte pudo haber tenido variantes, pues los emblemas pudieron haber variado dependiendo del lugar donde se entregaban; por ejemplo, la nariguera no debió darse a todos los gobernantes, pues como vimos, Las Casas menciona que sólo el señor de Q'umarkaj la llevaba (junto con el *ajpop k'amja*), pero en el caso de los kaqchikeles, sus gobernantes también la ostentaban, lo mismo puede pensarse para señores que no estaban sometidos a los k'iche's de Q'umarkaj. Por este motivo, la horadación de la nariz pudo no haber formado parte del rito de otros señores, más en específico, de los que se encontraban bajo el dominio de esa ciudad.

Entre los objetos del poder entregados, posiblemente estaban la estera, las garras de águila y de jaguar, así como instrumentos musicales, siendo la flauta el más notorio. La estera era, como se mencionó, la insignia principal que mostraba al *ajpop* como máximo dirigente político. Las garras de águila y de jaguar, se relacionaban con sus responsabilidades militares y estaban vinculados con los valores guerreros. Como se comentó en su momento, en el Rabinal Achí se menciona que el gobernante de Rabinal toca la flauta mientras el guerrero Kaweq es sacrificado. Al ser las danzas parte de los ritos, es posible que los señores de otros lugares también recibieran instrumentos musicales como flautas, para que participaran en los festejos. Por último, Las Casas también deja ver que cada gobernante que accedía al poder, era felicitado por miembros del grupo dirigente, e incluso en algunos casos, por gobernantes de otros territorios. Si la suposición

de que los k'iche's de Q'umarkaj y los kaqchikeles de Iximche' realizaban un ayuno y un autosacrificio previo a la entrega de las insignias del poder es correcta, entonces opino que otros gobernantes k'iche'anos también lo realizaban, pues al concebirse como originarios de Tulan, también debían seguir esos preceptos que fueron establecidos por los dioses en ese lugar sagrado. Como se comentó, los tz'utujiles realizaban actos penitenciales, lo que sugiere que los rabinales también pudieron compartir estas prácticas, igual que los mayas del Clásico y los de la península Yucatán.

Por falta de datos concretos para otras poblaciones de esta región de Mesoamérica, no es posible ahondar a profundidad en el estudio de esos ritos, sólo pueden hacerse suposiciones basadas en lo disponible respecto a los k'iche's de Q'umarkaj y los kaqchikeles de Iximche'. Naturalmente, lo dicho sobre otros grupos k'iche'anos es todavía más hipotético por falta de información.

En el caso de los mixtecos, es muy probable que el rito realizado por los *yya* de otros señoríos tuviera semejanzas con el de 8 Venado, 4 Viento y los señores de Jaltepec. Apoyado en estos casos específicos, en los códices comentados (principalmente el *Vindobonensis*) y en el pasaje de Antonio de Herrera, relativo al periodo de ayuno de los señores, sugiero que el rito de los gobernantes de la Mixteca pudo haber estado conformado al menos, por el periodo penitencial, la entrega de los distintivos del poder, el intercambio de discursos y el encendido del fuego nuevo.

Como se recordará, Antonio de Herrera menciona que era costumbre en la “Provincia Mixteca” que los aspirantes a gobernantes realizaran actividades sacerdotales durante un año. El pasaje del cronista sugiere que era una práctica extendida en esa región de Mesoamérica. Asimismo, los códices ya comentados, muestran a varios gobernantes realizando actos penitenciales durante sus ritos de acceso al poder mientras estaban embijados de negro (excepto los señores de Jaltepec). También se recordará que el numen que pudo haber establecido esta práctica fue 9 Viento, lo que sugiere que al ser un precepto establecido por la deidad, los señores debían seguirlo. Al convertirse en representantes de los dioses, necesitaban portar insignias que los acreditaran como tales, situación que permite conjeturar que en el rito de otros *yya*, se llevaba a cabo una entrega de dichos distintivos, igual que en los casos de 8 Venado y 4 Viento. Posiblemente dichos emblemas del poder se conformaban por armas (lanzas y escudos), y objetos relacionados con el culto a los dioses, como el bastón cosmológico, el caracol y los instrumentos para crear fuego. Luego de esta parte del rito, es probable que también intercambiaran pláticas con el grupo dirigente, como lo sugieren los casos de 8 Venado y 4 Viento.

Por último, si recibían los instrumentos para encender fuego, su encendido también debió formar parte de sus ritos, pues esta acción fue realizada en los ritos de inauguración de los primeros señoríos de la Mixteca según lo narrado por el *Códice Vindobonensis*. Si se toma en cuenta que esa acción también fue instaurada por los dioses, entonces se puede proponer que era otro precepto divino que los gobernantes debían realizar como parte de sus ceremoniales.

Como puede apreciarse, no es posible determinar con exactitud como era el rito en otros señoríos de la Mixteca. Como en el caso nahua y k'iche'ano, sólo pueden realizarse conjeturas basadas en la comparación y en lo poco que se documentó en las fuentes. Sin embargo, a pesar de la falta de información, se puede proponer que los ritos en otras poblaciones debieron tener elementos comunes con los casos específicos aquí estudiados. Dichas similitudes se debían a que los tres grupos compartían las mismas ideas sobre la religión, la guerra y el gobierno. En los cuadros 3, 4 y 5 se resume la estructura propuesta para el rito realizado en cada región.

Cuadro 3. Propuesta de estructura del rito realizado en el centro de México (base mexicana)
Inicio del rito en el templo del dios patrono
Manifestación del fuego
Periodo de ayuno y penitencia
Perforación de la nariz (elemento común en la región Puebla-Tlaxcala)
Entrega de los distintivos del poder
Intercambio de discursos
Guerra de prueba (elemento compartido por varios grupos nahuas de la cuenca)
Ceremonia de confirmación o festejo (elemento común en la región Puebla-Tlaxcala)

Las etapas sombreadas indican los elementos compartidos por la cuenca y por la región Puebla-Tlaxcala. Las otras etapas pudieron ser parte de los ritos en otras poblaciones, pero no puede corroborarse con exactitud.

Cuadro 4. Propuesta de estructura del rito realizado en los Altos de Guatemala (base k'iche' de Q'umarkaj)
Periodo de ayuno y penitencia (muy posiblemente lo realizaban)
Perforación de la nariz
Entrega de las insignias del poder (posiblemente en el templo de los dioses patronos)
Intercambio de discursos
Festejos

Los elementos sombreados indican las etapas del rito que se piensa, eran compartidas por los grupos k'iche'anos.

Cuadro 5. Propuesta de estructura del rito en la Mixteca (base en 8 Venado, 4 Viento y los señores de Jaltepec)
Periodo de ayuno y penitencia
Guerras de conquista (Sólo 8 Venado)
Perforación de la nariz (8 Venado y 4 Viento)
Entrega de las insignias del poder y su colocación en el templo principal de la ciudad
Intercambio de discursos
Encendido del fuego nuevo
Festejo

Nuevamente los elementos sombreados indican las etapas que se piensa, eran compartidas por los yya mixtecos durante sus ritos.

Conclusiones

El hecho de que los ritos aquí estudiados tuvieran una estructura muy similar, señala que nahuas, k'iche'anos y mixtecos compartían las mismas creencias acerca de sus dioses patronos, sobre la importancia de la guerra y en como debía gobernarse. Esta situación muestra que prevaleció en Mesoamérica una "unidad cultural", pues "Las múltiples formas de interrelación-desde el comercio hasta la guerra-permitieron el intercambio de saberes e hicieron vivir a los mesoamericanos, durante milenios, una historia común. Esa historia común produjo un vigoroso núcleo cultural, extraordinariamente resistente al cambio".⁸⁴⁹

Con base en las fuentes procedentes de varias áreas de Mesoamérica y en estudios realizados por investigadores modernos de diversas disciplinas, se nota efectivamente que los grupos mesoamericanos tenían rasgos parecidos: eran sociedades que dependían en gran medida de la agricultura para su subsistencia, siendo los alimentos más consumidos el maíz, el frijol y el chile. Estaban conformadas por gobernantes, sacerdotes, administradores, guerreros, comerciantes, artesanos y campesinos entre otros grupos. Desarrollaron el comercio a larga distancia, practicaban el juego de pelota y utilizaron un sistema de escritura que empleaba pictogramas, ideogramas y signos fonéticos. Compartían un sistema de doble calendario, el civil de 365 días y el religioso de 260. Edificaron arquitectura monumental y desarrollaron una religión politeísta, cuyos dioses se vinculaban con elementos de la naturaleza y con las actividades de los seres humanos.

⁸⁴⁹ Alfredo López Austin, "Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el posclásico tardío", p. 37.

La religión fue muy importante para los tres grupos aquí estudiados (y para los de otras áreas de Mesoamérica), pues compartían la noción de un mundo dominado por fuerzas sobrenaturales y la necesidad de celebrar ritos religiosos en todas las actividades humanas, fueran estas de índole tecnológica, social o política, situación que muestra a la religión como la fuerza que dominaba a estas sociedades.⁸⁵⁰ Efectivamente, era necesaria la realización de diversos ritos, los cuales perseguían objetivos específicos. Por ejemplo, se llevaban a cabo ritos durante los nacimientos para asegurar que las mujeres dieran a luz a niños saludables. Se realizaban ritos agrarios dirigidos a dioses de la lluvia y de la tierra, para que siguieran proporcionando el agua para los cultivos y para que la tierra siguiera produciendo los alimentos necesarios. Otros ritos efectuados en el transcurrir de la vida cotidiana eran los de matrimonio, los funerarios o los efectuados con la esperanza de que guerreros y comerciantes volvieran con bien de sus expediciones.

Entre nahuas y K'iche'anos, no sólo miembros del grupo dirigente se involucraban en los ceremoniales dedicados a las deidades, puesto que había ocasiones en las que hombres, mujeres y niños del común realizaban prácticas como el autosacrificio para ofrendar su sangre a los númenes. Dichas prácticas eran realizadas en casos particulares o durante la celebración de diversas fiestas importantes que requerían que esas personas también participaran en el culto a las deidades.⁸⁵¹

⁸⁵⁰ Pedro Carrasco, "Cultura y sociedad en el México antiguo", p. 201.

⁸⁵¹ Yólotl González, "Rituales mexicas", p. 130; fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, t. II, cap. CLXXVII, pp. 214-215.

Se entiende que la religión era una institución de suma importancia en el funcionamiento de los grupos aquí estudiados, ya que se acudía a ella para cohesionar a las sociedades o para explicar la existencia del mundo, y por qué éste era de tal o cual manera. La religión intervenía en actividades como el comercio, la guerra, el juego de pelota, en la política y en actividades de la vida cotidiana como las ya mencionadas.

Precisamente la relación entre política y religión era un rasgo común entre nahuas, k'iche'anos y mixtecos, pues el poder político de sus gobernantes tenía su fundamento en la religión, ya que a través de ésta y de sus historias sagradas, era como los gobernantes sustentaban su poder al vincular su autoridad con los designios de sus respectivos dioses. La unidad cultural no sólo deja ver su manifestación en los actos de la vida cotidiana de los pueblos mesoamericanos, también en los ritos de ascenso al poder de los gobernantes, los cuales como veremos a continuación, demuestran que estos grupos compartían ideas muy similares sobre la política y la religión, motivo por el que la estructura de sus ritos era esencialmente la misma.

Como se aprecia en el cuadro 1, las etapas del rito de cada gobernante seguían casi el mismo orden y consistían en las mismas actividades. Los cuadros 3, 4 y 5, muestran la propuesta de estructura del rito para el Altiplano Central, la Mixteca y los altos de Guatemala. De todas las fases que componían los ritos, son principalmente cuatro las que permiten aclarar el por qué de las similitudes. Estas son, la manifestación de los dioses patronos, el estado penitencial, la perforación de la nariz y la entrega de las insignias del poder. Estas etapas permiten apreciar

que los grupos aquí estudiados tenían ideas parecidas sobre la religión y el gobierno, elementos que formaban parte de su cosmovisión. La estructura de los ritos era la misma debido a esas ideas compartidas sobre esos dos componentes de la cosmovisión mesoamericana.

Al revisar los documentos escritos en caracteres alfabéticos y los pictóricos, se nota inmediatamente que los grupos analizados compartieron ideas semejantes sobre el mundo, el ser humano y los dioses. Esas similitudes han llevado a los estudiosos a considerar que los diversos grupos mesoamericanos compartieron una misma cosmovisión.⁸⁵² De dicho concepto existen infinidad de definiciones, pero retomo la de Silvia Limón Olvera porque la entiendo de la misma manera que la investigadora, quien la define como:

[...] el conjunto de ideas y concepciones que un pueblo tiene respecto a la totalidad del mundo, las cuales constituyen una forma de aprehenderlo y de explicarlo. Dichas concepciones, que en muchos casos son expresadas de manera simbólica, han sido elaboradas socialmente con base en la observación de la naturaleza, de las actividades productivas, de la propia organización social y, en resumen, de la totalidad del universo conocido por un pueblo determinado, tanto en su conjunto, como en sus componentes particulares. Además, entre sus elementos constituyentes existe una correspondencia mutua que forma un macrosistema estructurado de manera lógica, el cual abarca otros sistemas, como el religioso, que a su vez, están interrelacionados entre sí.⁸⁵³

Un elemento muy importante como se señala, es la religión, la cual puede explicarse como un sistema coherente y estructurado de ideas, concepciones y valores en torno al mundo natural y social con referencia a la sacralidad. El sistema religioso abarca un conjunto de prácticas en torno a la divinidad, que

⁸⁵² Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 25-40.

⁸⁵³ *El fuego sagrado*, p. 26.

hacen referencia a las diversas formas a través de las cuales el hombre pretende relacionarse con lo sagrado.⁸⁵⁴

Al estar conformada por ritos, historias sagradas, objetos sagrados (las reliquias de los dioses), cosmología y lugares sacros,⁸⁵⁵ puede entenderse en efecto como un sistema, puesto que está formado por un conjunto de elementos interrelacionados entre los cuales existe cohesión y una unidad de propósito. Además de los componentes mencionados, se le pueden agregar otros como creencias, formas de organización, normas éticas y sentimientos.⁸⁵⁶

Los elementos religiosos compartidos por estos grupos son la estructura del cosmos, los sistemas calendáricos, ideas similares sobre la creación del mundo y del ser humano, el culto a los dioses, las funciones de la guerra, las concepciones sobre los dioses patronos y los símbolos del poder que muestra la iconografía, entre otros. Algunos de estos componentes de la religión se aprecian en los ritos de los gobernantes, siendo uno de ellos la manifestación de los dioses patronos.

Como se mencionó, una característica común de los ritos era su inicio (o conclusión) en el templo de dichos dioses. La pregunta a responder es por qué compartían este rasgo. Puede darse una respuesta a esta interrogante recurriendo a las concepciones que tenían sobre esos númenes, es decir las deidades que daban origen a un grupo humano y se quedaban a su cuidado. Al grupo que

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 28. Para James Frazer, la religión consiste en “[...] una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y uno práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos”, *La rama dorada. Magia y religión*, p. 76.

⁸⁵⁵ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 26.

⁸⁵⁶ Manuel Marzal Fuentes, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, p. 27.

acogían lo distinguían de otros, dándole una lengua, un oficio y ciertas costumbres.⁸⁵⁷ Cada miembro tenía en su corazón una parte de la energía del dios patrono, sin embargo, la cantidad variaba, ya que gobernantes y sacerdotes podían albergar más energía, situación que los convertía en depósitos vivos, imágenes humanas de esas deidades. Estos dioses tenían sobre todo cuatro características: 1) eran creadores, pues cada grupo humano nació bajo el amparo y por decisión del dios, además fue hecho con la sustancia de su creador. 2) Eran formadores, pues la sustancia del patrono constituía el “alma-corazón” de cada individuo del grupo. Con ella todo individuo era coesencial con el dios, y recibía como herencia lengua, oficio y costumbres. 3) Eran guías, porque sacaban a sus protegidos del vientre de la montaña madre y los guiaban hacía la tierra donde se asentarían de manera permanente, cuyo sitio era identificado con un milagro que ocurría ahí. 4) Eran protectores, ya que desde su encierro en un monte próximo al pueblo, el patrono protegía a sus hijos, dándoles salud, descendencia, lluvia y riquezas, además de vigilar el orden y la moral del grupo.⁸⁵⁸

Los códices y los documentos escritos en caracteres alfabéticos muestran a los dioses patronos en su faceta de guías, fundadores y protectores. Huitzilopochtli sacó a los mexicas de Aztlan, les dio el oficio de la guerra y los protegió durante la migración hasta la fundación de Tenochtitlan. Tezcatlipoca dejó el hueso de su muslo en Tetzaco, el cual fue colocado en el templo del dios. Camaxtli enseñó a los tlaxcaltecas a cazar y a usar el arco y flechas, motivo por el que se conservaron sus reliquias para rendirles culto en un templo dedicado al dios.

⁸⁵⁷ Alfredo López Austin, “Los rostros de los dioses mesoamericanos”, p. 18.

⁸⁵⁸ *Loc. cit.*

Quetzalcóatl mostró a los habitantes de Cholula varios oficios que los distinguieron como grandes artistas, al grado que también fueron considerados toltecas.⁸⁵⁹ Tojil acompañó a los k'iche's durante su migración desde Tulan hasta su asentamiento en Q'umarkaj, y durante el trayecto les otorgó el fuego. Los kaqchikeles salieron de Tulan acompañados por B'eleje' Toj y Jun Tijax,⁸⁶⁰ a quienes iban cargando, lo que sugiera la existencia de sus bultos sagrados. En el caso de los mixtecos, el dios 9 Viento "Quetzalcóatl" era el fundador de las dinastías de la Mixteca y creó los símbolos del poder de sus gobernantes. Los códices no lo muestran guiando grupos durante migraciones, pero sí como un numen que participa en ritos de fundación de nuevos gobiernos.

Los dioses patronos nahuas, k'iche'anos y mixtecos tenían una característica en común: se manifestaban en forma de bultos sagrados durante los ritos de los gobernantes, lo que indica que parte del poder de los señores provenía de dichos númenes. Estos dioses fueron muy importantes para su respectivo grupo, pues gracias a sus favores, guía y protección, encontraron un lugar para asentarse, ganaban guerras, tenían un oficio y continuaban viviendo.

No es de extrañar que cada gobernante iniciara o terminara su rito en el templo del dios a quien le debían todo. Posiblemente iniciaban el rito en ese lugar con el objetivo de fortalecer sus lazos con dichas deidades, pues eran las primeras a las que ofrecían su sangre, tal vez como una manera de agradecimiento por su protección. Para seguir manteniendo una buena relación con ellos, los

⁸⁵⁹ Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, pp. 129-130; Gabriel de Rojas, "Relación de Cholula", p. 129.

⁸⁶⁰ Judith Maxwell y Robert Hill, "Xajil Chronicle", pp. 28-29.

gobernantes no sólo les ofrendaban su sangre, pues a partir del momento en el que asumían el poder, los alimentarían con corazones y sangre humana a cambio de seguir contando con sus favores.

A pesar de tener deidades distintas, los grupos aquí estudiados compartieron un sentimiento de gratitud a esos númenes,⁸⁶¹ el cual consistía en edificarles templos, rendirles culto a través de sus reliquias, hacerles ofrendas de animales, de sangre humana y dedicarles fiestas, entre otras actividades. Esa relación de reciprocidad fue un elemento común de la religión que compartieron los grupos nahuas, k'iche'anos y mixtecos. Los motivos expuestos, son a mi parecer, lo que puede explicar ese primer elemento común de los ritos de ascenso al poder.

En lo relativo al papel del fuego, los nahuas y los mixtecos parecían concebirlo como un elemento asociado con el comienzo y el cambio, pues se explicó que los primeros iniciaban su rito frente al dios del fuego porque se esperaba que el numen transformara a los señores, tal como lo había hecho con Nanahuatl. Entre los mixtecos, se encendía un fuego nuevo como señal de que iniciaba el mando de un nuevo gobernante. En el caso de los k'iche'anos, los documentos no aclaran nada respecto al elemento ígneo, por lo que, si se asume que el fuego se manifestaba durante el rito, no puede determinarse qué papel jugaba durante el ceremonial.

⁸⁶¹ Se entiende por sentimientos, las emociones que tienen los creyentes como fruto de sus creencias, por ejemplo, la confianza en sus deidades, la alegría, el gozo, el llanto o la aflicción, las cuales pueden ser expresadas durante los ritos religiosos, Manuel Marzal Fuentes, *Tratado de antropología religiosa de América Latina*, p. 27.

Otro elemento de la religión que se manifestaba en el rito era la actividad penitencial de los sacerdotes, que incluía un periodo de ayuno y autosacrificio mientras usaban pintura corporal negra. Como se aprecia en el cuadro 1, era una etapa del rito compartida por casi todos los grupos. Esto se debe a que dichas actividades penitenciales fueron establecidas por los dioses. En el caso de los nahuas, dichos preceptos fueron instaurados por Quetzalcóatl, pero entre los tlaxcaltecas, éstos concebían que su instaurador había sido Camaxtli.

En el caso de los k'iche's, Tojil les ordenó practicar el ayuno y el autosacrificio para alimentarlo y como pago por haberlos convertido en señores.⁸⁶² En el caso de los kaqchikeles, los documentos no refieren estas actividades, pero la mención de uso de pintura corporal y el personaje del mural del Templo 2 de Iximche', sugieren que si pudieron haberlas realizado. Entre los mixtecos, sus gobernantes también seguían esos preceptos divinos, que posiblemente fueron instaurados por el dios 9 Viento, pues participó en la fundación de los señoríos de la Mixteca realizando actos sacerdotales.

Nuevamente se percibe un precepto religioso compartido por estos grupos: la idea de ofrecer a las deidades su propia sangre como pago por sus favores. Al ser los dioses patronos los que se manifestaban en los ritos, dichas ofrendas de sangre eran destinadas a ellos (junto con otras deidades que también podían presentarse durante los ritos).

Otra similitud que llama la atención porque fue compartida por dos de los grupos (nahuas y k'iche'anos), es la ceremonia de la horadación de la nariz (en el

⁸⁶² Adrián Recinos Ávila, *Popol Vuh*, p. 325.

caso de los mixtecos sólo hay dos menciones) que estaba vinculada con la guerra. Esta actividad era uno de los ámbitos del gobierno que debían atender los gobernantes. Como se explicó, el acto de perforar la nariz de los señores para colocarles una nariguera los dotaba de prestigio militar. Vinculados con esta ceremonia están la guerra de prueba y el propio perfil de los gobernantes, pues como se aprecia en el cuadro 1, sólo los *tlatoque* de Tenochtitlan y Cuauhtitlan emprendían una guerra de conquista como parte de su rito, pero no parecían ser los únicos, pues los documentos de otras poblaciones insinúan que otros gobernantes pudieron haberla efectuado también. En el caso de los mixtecos, sólo es el caso de 8 Venado Garra de Jaguar, mientras que entre los k'iche's y los kaqchikeles, no he encontrado menciones en los documentos que sugieran una guerra previa a la toma del poder de los *ajpop*.

Ahora bien, una de las características que el aspirante a gobernante debía tener, era experiencia en las guerras, siendo los casos más destacados el de los mexicas, los tlaxcaltecas, los *ajpop* y 8 Venado de Tilantongo. Cada uno tenía un objetivo: los *tlatoque* tenochcas debían demostrar que podían cumplir el mandato de su dios patrono, es decir alimentarlo bajo su manifestación solar. Los *tetecuhtin* tenían que probar su valía en la guerra para acceder a sus cargos. Los *ajpop* debían adquirir experiencia para ser capaces de lidiar con el estado de guerra mantenido con grupos rivales, mientras que 8 Venado tuvo que demostrar su valía militar para acceder al poder en Tilantongo. Es posible que la nariguera les fuera otorgada precisamente por sus hazañas en la guerra, no siendo casualidad que se utilizaran garras de águila y de jaguar para perforar la nariz de los señores. En el

caso de otros *yya* mixtecos no se tienen noticias de una guerra previa, pero el hecho de que los códices los muestren conquistando lugares y tomando prisioneros para el sacrificio sugiere que la guerra era una actividad importante para ellos también.

Hasta aquí se puede ver que nahuas, k'iche'anos y mixtecos resaltaban dos ámbitos del gobierno durante sus ritos: la religión y la guerra, los cuales tenían nexos muy fuertes. Esta idea cobra fuerza con otra de las etapas del rito, es decir la entrega de los distintivos del poder, en la que recibían armas y objetos relacionados con el culto a los dioses. Efectivamente, esa etapa del rito también resaltaba esas dos esferas del gobierno, pues mediante la entrega de dichos objetos se hacía ver a los gobernantes dos de sus futuras responsabilidades: el culto a las deidades y la guerra.

Durante la entrega de las insignias del poder, también se les daban objetos que los acreditaban como los dirigentes políticos de sus ciudades. En el caso mexica y de otros grupos nahuas de la cuenca, se trataba del *xiuhuitzollí*; en el caso k'iche'ano, recibían una estera; mientras que entre los mixtecos se trataba del llamado bastón cosmológico. Estos objetos tenían una característica común, provenían de lugares sagrados y eran entregados por personajes con importancia política y religiosa.

El sitio más sobresaliente en los tres casos era Tollan (excepto los tlaxcaltecas entre los nahuas), pero para el caso particular de cada grupo, esa ciudad se ubicaba en lugares distintos. Esta ciudad sagrada jugaba el mismo

papel en los ritos de los grupos aquí estudiados (en el caso mixteco sólo para 8 Venado y 4 Viento): dotaba de prestigio y superioridad a los gobernantes que obtenían ahí sus insignias del poder. En el caso de los mexicas, por ejemplo, el nuevo *tlatoani* provenía de los *tlazopiltin* pertenecientes al linaje tolteca, situación que les daba prestigio frente a otros miembros del grupo dirigente. Los distintivos de turquesa que se les entregaban a los señores durante el rito fueron creados por Quetzalcóatl, el prestigioso gobernante de Tollan, y al ser los mexicas sus descendientes, podían usar los atavíos creados por él. Los *ajpop* del linaje Kaweq consiguieron en esa ciudad las insignias que los colocaban por encima de los otros linajes Nima K'iche' y sus aliados Tamub e Ilok'ab. Dichos distintivos les fueron entregados por Nakxit, el destacado gobernante del lugar. Entre los mixtecos, 8 Venado Garra de Jaguar (al acceder al mando en Tilantongo) y 4 Viento Yahui recibieron el bastón cosmológico y otras insignias en Tollan. El caso de esta ciudad en las situaciones comentadas, deja ver que el poder político tenía su fundamento en el ámbito religioso, pues las insignias que los acreditaban como líderes políticos de sus ciudades provenían de un espacio sagrado que había sido habitado por sus dioses o por prototipos de gobernantes.

Por último, el intercambio de discursos también permite apreciar que estos grupos compartían las mismas ideas acerca de cómo debía gobernarse. Como ya se mencionó, se les exhortaba a desempeñar un buen gobierno para beneficio de sus pueblos. La manera adecuada de ejercer el poder era rendir culto a los dioses para que prolongaran la vida del mundo, atender los asuntos de la guerra, ámbito estrechamente relacionado con el culto religioso, pues mediante esa actividad se

obtenía el alimento de algunos dioses, como los vinculados con el Sol, la tierra y la guerra. También debían fungir como jueces, impartiendo justicia por igual a las personas.

Nótese también que el perfil de los aspirantes a *tlatoani*, *tecuhtli*, *yya* y *ajpop* tenía similitudes: debían tener experiencia en la guerra y pertenecer a linajes prestigiosos (en el caso de los *tetecuhtin* vimos que había jerarquía entre ellos precisamente por motivos de ascendencia). Una vez que accedían al mando, sus responsabilidades eran las mismas, atender los asuntos políticos de sus ciudades, encabezar el culto a los dioses, emprender guerras de conquista y aplicar justicia. Las similitudes entre los perfiles de los candidatos, sus responsabilidades y las semejanzas de los ritos, indican que estos grupos tenían la misma concepción sobre el gobierno. Las actividades religiosas y los objetos relacionados con el culto divino manifestados durante sus ritos, también confirman que compartían las mismas ideas de cómo rendir culto a los dioses.

Así pues, las analogías entre los ritos se deben a que nahuas, k'iche'anos y mixtecos tenían las mismas ideas sobre la religión y el gobierno, lo que varía es el orden de las fases que conformaban los ritos, pero la estructura era esencialmente la misma: reforzar los vínculos entre los dioses patronos y el pueblo, establecer contacto con el mundo sagrado a través de acciones sacerdotales, recibir los distintivos del poder que los acreditaban como líderes políticos, religiosos y militares. Escuchar palabras de miembros del grupo dirigente en las que les señalaban sus futuras responsabilidades y celebraciones en las que se interactuaba con los dioses a través de ofrendas y danzas dedicadas a ellos.

Los tres grupos pertenecieron al periodo Posclásico y aunque se desarrollaron en diferentes espacios geográficos de Mesoamérica, no por eso fueron grupos heterogéneos entre sí. El hecho de que la religión fuera la institución que fundamentaba el funcionamiento de sus sociedades regulando las diversas actividades de su vida cotidiana, y que fuera el mecanismo (junto con el rito y las historias sagradas) para sustentar el poder de sus gobernantes, apunta a que estas sociedades tuvieron ideas semejantes sobre la manera de ver y comprender el mundo; de ahí que se haya sugerido que compartían una misma cosmovisión, la cual fue gestándose mediante las milenarias relaciones entre las diversas sociedades mesoamericanas (iniciadas desde el Preclásico), desembocando en una unidad cultural común a todas ellas. Esta situación puede verse en los ritos de ascenso al poder, pues dichos ceremoniales tenían la misma estructura y revelan que los grupos aquí analizados tenían las mismas concepciones sobre el gobierno, la guerra y la religión, los cuales estaban estrechamente vinculados en los tres casos. Sin embargo, la unidad cultural no quiere decir que no hayan existido diferencias entre estos grupos.

Diferencias entre los ritos

Si bien las relaciones entre las diversas sociedades mesoamericanas generaron semejanzas entre ellas, también produjeron diferencias, las cuales pueden encontrarse en las historias específicas de cada área, región y localidad de Mesoamérica. Dichas diferencias daban a cada pueblo una singularidad

indiscutible.⁸⁶³ Aunque nahuas, k'iche'anos y mixtecos también tuvieron singularidades, no todas se reflejaron ampliamente en los ritos de ascenso al poder de sus gobernantes, pues los ceremoniales tenían muy pocas diferencias.

En esencia vimos que existen cuatro elementos nucleares compartidos en los tres casos, y que estos permiten explicar el por qué de las similitudes. Como se aprecia en el cuadro 1, los otros elementos se presentaban o se ausentaban dependiendo del grupo, pero la ausencia más sobresaliente es la llamada guerra de prueba del gobernante. Esta es en mi opinión, una de las principales discrepancias, pues sólo está confirmada en el caso de los mexicas y de 8 Venado. En el caso de Cuauhtitlan y otras poblaciones de la cuenca, hay menciones que sugieren que existió en otros lugares, pero no en la región Puebla-Tlaxcala, los altos de Guatemala y en la Mixteca (Sólo 8 Venado). Esta etapa estaba vinculada con el horadamiento de la nariz y el perfil que debía tener el aspirante a gobernante.

Ahora bien, la diferencia más notable en la estructura del rito de los k'iche'anos y los nahuas con respecto a los mixtecos, es la ceremonia de horadación de la nariz, pues esta parte del rito sólo está registrada en los casos de 8 Venado y 4 Viento. En cambio, entre nahuas y k'iche'anos esa era una parte importante de sus ritos. Los casos de los dos gobernantes mencionados fueron una excepción debido a los problemas de sucesión que enfrentaron.

⁸⁶³ Alfredo López Austin, "Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el posclásico tardío", p. 37.

A excepción de estos señores, los códices y los pocos documentos alfabéticos, no mencionan el ceremonial de horadación de la nariz como parte de los ritos de los gobernantes de la Mixteca. De esto se desprende que entre ellos tampoco se realizaba una guerra de prueba, como en el caso de los mexicas, pues como vimos sólo 8 Venado es representado haciendo guerras previas. Pero los mixtecos no eran los únicos, en el caso de los *ajpop* tampoco hay referencias a guerras previas a su toma del poder.

La guerra de los *tlatoque* mexicas durante su rito se explica a partir de su concepción como el pueblo del Sol,⁸⁶⁴ pues los gobernantes debían demostrar que podían cumplir con el mandato de Huitzilopochtli de alimentar al astro mediante la guerra sagrada, motivo por el que debían convertir un pueblo en tributario y obtener prisioneros de guerra ellos mismos para ofrendarlos al Sol en la última fase de su rito.

En el caso de los k'iche'anos y los mixtecos, la guerra no era menos importante, pues los documentos escritos y los códices demuestran que esos gobernantes también se involucraban en esa actividad. En el caso de los *ajpop*, la ausencia de una guerra a la manera mexica se explica nuevamente por el perfil del aspirante a gobernante, pues antes de acceder al poder, el señor k'iche' o kaqchikel debía tener experiencia militar porque el estado de guerras era continuo. Su situación era similar a la de los tlaxcaltecas, quienes tampoco emprendían dicha guerra porque ya habían demostrado su valía.

⁸⁶⁴ Alfonso Caso Andrade, *El pueblo del sol*, p. 118.

Entre los mixtecos, es más complicado establecer las causas de la ausencia de una guerra previa a su acceso al poder, puesto que los códices y los documentos no la mencionan. Debido a la falta de información, recurro a la comparación de los *yya* con sus homólogos nahuas y k'iche'anos. Una de las propuestas para explicar las similitudes entre los ritos es, como ya se dijo, que estos grupos compartían las mismas concepciones sobre el gobierno, siendo uno de sus ámbitos la guerra.

Los códices mixtecos muestran a varios gobernantes participando en guerras de conquista y tomando prisioneros para el sacrificio. En efecto, esas fuentes muestran que la guerra también era una actividad importante entre ellos. Es posible que los aspirantes a *yya* también debieran contar con experiencia militar como sus semejantes del centro de México y de Guatemala para que pudieran acceder al cargo. Si esto ocurría así, es probable que una guerra de prueba no fuera necesaria entre los señores mixtecos, puesto que tal vez, participaban en guerras que formaban parte de su preparación como en los casos tlaxcalteca y k'iche'ano. Lo que si puede asegurarse, es que dicha actividad era una de sus responsabilidades al asumir el poder.

En pocas palabras, la guerra sería una de las diferencias más notorias en la estructura de los ritos, pues ésta sólo era emprendida por los *tlatoque* de Tenochtitlan, Cuauhtitlan y otras posibles poblaciones de la cuenca; pero en los otros casos, no parecía ser necesaria. Vinculado a esto, se encuentra la ceremonia de la perforación de la nariz, que diferenciaba a los mixtecos de los nahuas y de los k'iche'anos.

Otra diferencia tiene que ver con los emblemas del poder, que a su vez es una analogía también. Es una similitud en tanto que dichos objetos cumplían la misma función en los tres casos, dotar a los gobernantes con el poder político y resaltar dos ámbitos del gobierno: la guerra y la religión, pues parte de los emblemas consistían en objetos utilizados en el culto a los dioses y en armas. Sin embargo, los grupos aquí comentados fabricaron insignias particulares que tenían su propia historia, a la vez que nexos con sus respectivas deidades. Estos emblemas y su historia fueron desarrollándose dentro de tradiciones e historias regionales y locales. Cada emblema del poder dotaba al gobernante de una identidad, pues lo distinguía de los señores de otros lugares. En el caso de los mexicas y otros grupos nahuas de la cuenca, vimos que eran ataviados con objetos de mosaico de turquesa, resaltando el *xiuhuitzolli*. Eran distintivos provenientes de Tollan que los mostraban como herederos de Quetzalcóatl y los toltecas. Los tlaxcaltecas por su parte, no parecen haber adoptado el binomio Tollan-Quetzalcóatl para investir con el poder a los *tetecuhtin*, pues estos personajes recibían emblemas totalmente provenientes de su dios patrono, lo que los convertía en representantes del numen.

Los *ajpop* recibían una estera, instrumentos musicales y partes de un venado. Dichos emblemas se relacionaban nuevamente con su dios patrono y en parte con el binomio Nakxit-Tulan, pero en este caso, los objetos provenientes de la Tula k'iche' no eran de turquesa. Los *yya* también tenían emblemas del poder similares a los otros gobernantes, pero ellos se distinguían principalmente por portar el bastón cosmológico, objeto llevado a la tierra desde el cielo por 9 Viento.

Nótese que aún cuando los tres grupos tenían emblemas similares, había uno o varios que no se encontraban entre los demás. Dichos objetos los distinguían precisamente como gobernantes de sus respectivos pueblos y como representantes de determinadas deidades. Si bien los ritos aquí expuestos muestran fuertes vínculos políticos y religiosos entre estos grupos, también reflejan diferencias, pero mínimas. Aunque su religión y sus historias sagradas eran muy afines, también tenían una historia particular que los diferenciaba de otros grupos, lo cual se explica en parte por sus diferencias étnicas y lingüísticas.

Aunque compartieron las mismas concepciones sobre los dioses patronos, éstos eran distintos entre sí porque tenían características propias, las cuales fueron tomando forma durante el largo y particular desarrollo de cada grupo que les rendía culto. Si bien la manifestación de dichos númenes durante los ritos es ante todo una analogía (como los emblemas del poder), también refleja cierto contraste, puesto que al haber sido creados y amparados por esos dioses, mexicas, tetzcoanos, tlaxcaltecas, k'iche's, kaqchikeles y mixtecos no sólo refrendaban sus lazos con las deidades durante los ceremoniales, también reforzaban muy posiblemente la identidad que les habían otorgado al momento de ser creados por dichos dioses.

Recuérdese que estos númenes creaban a los seres humanos con su propia sustancia, con lo que recibían un oficio, una lengua y determinadas costumbres, además de que gozarían de su protección y favores mientras les rindieran culto. Estos dioses y sus historias sagradas eran muy importantes para cada grupo, pues a través de ellos era que nahuas, k'iche'anos y mixtecos podían

concebirse como grupos diferentes de otros, y utilizar a dichos númenes y sus historias para lograr fines políticos, o para justificar guerras de conquista. Por ello, durante los ritos efectuados por los gobernantes, éstos recordaban las historias de sus deidades y recibían objetos sagrados relacionados con ellos, posiblemente con el objetivo de recordar a los gobernantes que pertenecían al pueblo que había sido creado por el dios y en cuyo dirigente se convertirían al finalizar el rito.

Los ritos aquí estudiados no muestran diferencias sustanciales entre ellos, más bien, se aprecia que tenían más elementos comunes que discrepancias. Por estos motivos, se concluye que la estructura de los ceremoniales era esencialmente la misma, debido a que nahuas, k'iche'anos y mixtecos compartían las mismas ideas sobre la religión y el poder. Asimismo, en estos ritos puede apreciarse la manifestación de la unidad cultural mesoamericana.

Bibliografía

ACUÑA SANDOVAL, René, *Introducción al estudio del Rabinal Achí*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1975.

AGUILERA GARCÍA, Carmen, *Lienzos y Códice de Tepeticpac*, México, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1986.

_____, *Lienzos de Tepeticpac*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998.

AKKEREN, Ruud Van, *Place of the Lord's Daughter. Rabinal, its history, its dance-drama*, Leiden, Research School CNWS. School of Asian, African, and Amerindian Studies, 2000.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando, *Obras históricas, 2v.*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985 (Historiadores y Cronistas de Indias, 4).

ALVARADO, fray Francisco de, *Vocabulario en lengua mixteca*, edición facsimilar y estudio de Wigberto Jiménez Moreno, México, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando, *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin, 2001.

_____, *Crónica Mexicáyotl*, traducción directa del náhuatl de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

Anales de Cuauhtitlan, en *Códice Chimalpopoca*, traducción directa del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992 (Primera Serie Prehispánica/1).

_____, edición de Rafael Tena Martínez, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011 (Cien de México).

Anales de Tlatelolco, edición de Rafael Tena Martínez, México, Consejo Nacional para la Cultura y las artes, 2004 (Cien de México).

ANDERS Ferdinand, Maarten JANSEN y Gabina A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Crónica Mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche Nuttall*, Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druckund Verlagsanstalt (Austria), Fondo de Cultura Económica (México), 1992.

_____, *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druckund Verlagsanstalt (Austria), Fondo de Cultura Económica (México), 1992.

ANLEO, Bartholomé de, *Arte de la lengua 4iché* [sic], edición de René Acuña Sandoval, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 2002 (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 16).

BALANDIER, Georges, *Antropología Política*, Buenos Aires, Ediciones el Sol, 2004.

BARLOW, Robert, "La crónica X. Versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, n. 7, 1945, pp. 65-87.

BAYLAND, BRUCE y John POHL, *The Archaeology of the Mixtec Codices. In the Realm of 8 Deer*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1994.

BAZÁN, Juan de y Pedro de las ERAS, "Relación de Tilantongo y su partido", en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo II, edición de René Acuña Sandoval, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984 (Serie Antropológica, 58), pp. 131-151.

BENAVENTE, fray Toribio de (Motolinía), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición de Edmundo O` Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971 (Historiadores y Cronistas de Indias, 2).

BOONE, Elizabeth Hill, *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010 (sección de obras de antropología).

BRODA, Johanna, "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología", en Pedro Carrasco Pizana y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Imagen, 1978, pp. 221-255.

BURGOA, fray Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las indias occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca*, 2 tomos, México, Biblioteca Porrúa, 1989.

BURKE, Peter, *Historia y teoría social*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1997.

BURLAND, Cottie Arthur, *The Selden Roll: An Ancient Mexican picture manuscript in the Bodleian Library at Oxford*, Berlin, Verlag Gebr., 1955.

CARMACK, Robert, "Toltec Influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala", New Orleans, Middle American Research Institute Tulan University, 1968, pp. 51-92.

_____, *Quichean Civilization. The Ethnohistoric, Ethnographic, and Archeological Sources*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1973.

_____, *Historia social de los quichés*, Guatemala, editorial José Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1979.

_____, *Evolución del reino quiché*, Guatemala, editorial Piedra Santa (Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales), 1979.

CARRASCO PIZANA, Pedro, "Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los nahuas tramontanos", *Tlalocan*, vol. V, número 2, 1966, pp. 133-161.

_____, "Cultura y sociedad en el México antiguo", en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 153-233.

CASAS, fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria*, 2 tomos, edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

CASO ANDRADE, Alfonso, *El Teocalli de la Guerra Sagrada*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1927.

_____, "El complejo arqueológico de Tula y las grandes culturas indígenas de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. V, n. 2-3, 1941, pp. 85-95.

_____, *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

_____, *Interpretación del Códice Bodley 2858*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1960.

_____, *Interpretación del Códice Selden 3135*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1964.

_____, *Reyes y reinos de la Mixteca. Diccionario biográfico de los señores mixtecos*, 2 tomos, en *Obras el México antiguo. Calendarios, códices y manuscritos antiguos*, números 11 y 12, México, El Colegio Nacional, 2007.

CASTAÑEDA DE LA PAZ, María, *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013.

CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, edición de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, Biblioteca Porrúa, 1985.

CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, edición de Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

_____, *Octava relación*, edición de José Rubén Romero Galván, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983.

_____, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, edición de Victor M. Castillo Farreras, México, Universidad Nacional Autónoma de

México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991 (Serie Cultura Náhuatl, fuentes: 9).

_____, *Séptima relación de las diferentes histoires originales*, edición de Josefina García Quintana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003 (Serie Cultura Náhuatl, fuentes: 12).

_____, *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes histoires originales*, edición de Josefina García Quintana, Silvia Limón Olvera, Miguel Pastrana Flores y Victor M. Castillo Farreras, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003 (Serie de Cultura Náhuatl, fuentes: 11).

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1964 (“Sepan Cuantos...”, n. 29).

Códice Azcatitlan, edición facsimilar y comentarios de Robert Barlow, México, Biblioteque Nationale de France/Societe des Americanistes, 1995.

Códice Borgia, en línea
<www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/thumbs0.html>.

Códice Boturini o Tira de la Peregrinación, edición de Dinorah Lejarazu Rubin y Manuel Hermann Lejarazu, México, Taller de Artes Gráficas del Grupo Cisma, 1991.

Códice Florentino, edición en facsimil, del manuscrito 218-20, de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 volúmenes, México, Archivo General de la Nación, 1980.

Códice Magliabechiano, Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano, introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen con contribuciones de Jessica Davilar y Anushka Van't Hooft, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Códice Mendocino, en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, estudio e interpretación de José Corona Nuñez, v. 1, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.

Códice Ramírez. Manuscrito del siglo XVI intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, examen de la obra, con anexo de cronología mexicana por el Lic. Manuel Orozco y Berra, México, editorial Innovación, 1979.

Códice Vaticano A o Códice Ríos, en línea, http://www.famsi.org/spanish/research/graz/vaticanus3738/thumbs_0.html

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1960 (“Sepan Cuantos...”, n. 7).

COTO, fray Tomás de, *Vocabulario de la lengua cakchiquel*, edición de René Acuña Sandoval, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

DAVIES, Nigel, *The Aztec Empire. The Toltec Resurgence*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987.

DEHOUE, Danièle, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de Michoacán, A.C., Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016.

“Descripción del pueblo de Tequixquiac”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo II, edición de René Acuña Sandoval, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, pp. 190-196 (Serie Antropológica, 7).

“Descripción del pueblo de Citlaltepec”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo II, edición de René Acuña Sandoval, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, pp. 196-204 (Serie Antropológica, 7).

“Descripción del pueblo de Xilotzingo y su tierra”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo II, edición de René Acuña Sandoval, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, pp. 204-210 (Serie Antropológica, 7).

DÍAZ CINTORA, Salvador, *Los once discursos sobre la realeza. Libro VI del Códice Florentino*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1960, (“Sepan Cuantos...”, n. 5).

DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, edición de Ángel M. Garibay Kintana, 2 tomos, México, Porrúa, Biblioteca Porrúa de Historia, 1967.

DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, edición de Ramón Ramos, Madrid, Akal Ediciones, 1992.

ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era, 1972.

ESTRADA, Juan de, "Relación de Zapotitlán", en René Acuña Sandoval (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Guatemala*, t. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, pp. 15-61 (Serie Antropológica, 45).

FLORESCANO MAYET, Enrique, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2004 (Colección Pasado Presente).

_____, *¿Cómo se hace un dios? Creación y recreación de los dioses en Mesoamérica*, México, Taurus, 2016.

FOX, John, *Quiche Conquest. Centralism and Regionalism in Highland Guatemalan State Development*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1978.

FRAZER, James, *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944 (Sección de obras de sociología).

FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio de, *Recordación Florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del reyno de Guatemala*, 3 volúmenes, Guatemala, 1932 (Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia).

GARCÍA, fray Gregorio, *Origen de los indios del nuevo mundo*, estudio preliminar de Franklin Pease, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

GARCÍA COOK, Ángel y Leonor MERINO CARRIÓN, "Integración y consolidación de los señoríos en Tlaxcala, siglos IX al XVI", en Lorena Mirambel (coordinadora), *Antología de Tlaxcala*, volumen IV, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1997, pp. 231-247.

GARCÍA MARTINEZ, Bernardo, "Microciudades al por mayor. Las congregaciones de pueblos en el siglo XVI", *Arqueología Mexicana*, n. 107, 2011, pp. 66-71.

GARIBAY KINTANA, Ángel María, *Llave del náhuatl*, México, Porrúa, 1940 ("Sepan Cuantos...", n. 706).

_____, "Vocabulario de las palabras y frases que usa Sahagún en su obra", en fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999 ("Sepan Cuantos...", n. 300), pp. 915-963.

_____, "Los himnos de los dioses", en fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999 ("Sepan Cuantos...", n. 300), pp. 893-903.

GARZA CAMINO, Mercedes de la, *Aves sagradas de los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1995.

GIBSON, Charles, *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Fondo de Cultura Económica, 1991.

GILLESPIE, Susan, *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1993.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2011.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, "Rituales mexicas", en Silvia Limón Olvera *et al.* (eds.), *La religión de los Pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 125-145.

GRAULICH Michel, "El rey solar en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana*, n. 32, 1998, pp. 14-21.

_____, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Amberes, Instituut Vor Amerikanistick, 1988.

_____, "La royauté sacrée chez les aztèques de Mexico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, 1998, pp. 197-217.

_____, "Nuevas consideraciones en torno al teocalli de la guerra sagrada", en Guilhem Olivier (coordinador), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México,

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, pp. 163-174.

HARRIS, Marvin, *Antropología cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

HERMANN LEJARAZU, Manuel Álvaro, *Códice Nuttall. Lado 1: la vida de 8 Venado*, *Arqueología Mexicana*, edición especial 23, 2006.

_____, *Códice Nuttall. Lado 2: la historia de Tilantongo y Teozacoalco*, *Arqueología Mexicana*, edición especial 29, México, 2008.

_____, "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", *Desacatos*, n. 27, 2008, pp. 75-94.

_____, "Códices mixtecos prehispánicos", *Arqueología Mexicana*, n. 90, 2008, pp. 26-27.

_____, "Los códices de la Mixteca Alta. Historias de linajes y genealogías", *Arqueología Mexicana*, n. 90, 2008, pp. 48-52.

_____, "Rituals of Power in the Mixtec Codices", *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 24, 2008, pp. 125-150.

_____, "Los códices mixtecos", *Arqueología Mexicana*, edición especial 31, 2009, pp. 68-93.

_____, *Códice Colombino: una nueva historia de un antiguo gobernante*, edición con facsímil, análisis e interpretación, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

_____, “Historias y genealogías en imágenes de la Mixteca”, *Artes de México*, n. 109, 2013, pp. 54-61.

_____, *Códices Colombino y Becker I. Edición facsimilar. La historia de los señores 8 Venado y 4 Viento*, *Arqueología Mexicana*, edición especial 74, 2017.

_____, *Configuraciones territoriales en la Mixteca, vol. III. Yucu Tnúú-Tilantongo. La fundación de un señorío prehispánico mixteco*, México, Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2017.

_____, “Ritos de entronización en la Mixteca prehispánica”, en línea, <http://www.enah.edu.mx/publicaciones/documentos/171.pdf>

_____, *Símbolos e instrumentos de poder en la Mixteca prehispánica. Códices y gobernantes*, Alemania, Editorial Académica Española, 2012.

HERRERA MEZA, María del Carmen, Alfredo LÓPEZ AUSTIN y Rodrigo MARTÍNEZ BARACS, “El nombre náhuatl de la Triple Alianza”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 46, 2013, pp. 8-35.

HERRERA y TORDESILLAS, Antonio de, *Historia general de los hechos castellanos en las islas y tierra firme de el mar océano*, 4 tomos, Buenos Aires, Editorial Guaranía, 1945.

HEYDEN, Doris, “Xiuhtecutli: investidor de soberanos”, México, *Boletín INAH*, octubre-diciembre, 1972, pp. 3-10.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay Kintana, México, Porrúa, 1965 (“Sepan Cuantos...”, n. 37) pp. 23-90.

Historia de México (Histoire du Mechique), en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay Kintana, México, Porrúa, 1965 (“Sepan Cuantos...”, n. 37), pp. 91-120.

“Historia quiché de don Juan Torres (Título Tamub)”, en Adrián Recinos Ávila, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1984, pp. 24-67.

Historia Tolteca-Chichimeca, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.

“Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala (Título Xpantzay)”, en Adrián Recinos Ávila, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1984, pp. 120-129.

IGLESIAS PONCE DE LEÓN, Ma. Josefa y Andrés CIUDAD RUIZ, “Las tierras altas de la zona maya en el posclásico”, en Linda Manzanilla Naim y Leonardo López Luján (coordinadores), *Historia antigua de México. El horizonte posclásico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995, pp. 93-125.

JANSEN Maarten y Gabina A. Pérez Jiménez, *La dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*, Leiden, Research School of Asian, African, and American Studies (CNWS), 2000.

_____, *Codex Bodley. A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico. Treasures from the Bodleian Library, 1*, Bodleian Library, University of Oxford, 2005.

_____, *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzavi. El Códice Añute y su contexto histórico cultural*, México, Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, 2007 (Colección Voces del Fondo, serie Etnohistoria).

JANSEN, Maarten, “Los señoríos de Ñuu Dzauí y la expansión tolteca”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 36, núm. 2, 2006, pp. 175-208.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, “Tula y los toltecas según las fuentes históricas”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. V, n. 2-3, 1941, pp. 79-84.

JOHANSSON, Patrick K., “Tlahtoani y Cihuacoatl: lo diestro solar y los siniestro lunar en el alto mando mexica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, 1998, pp. 39-75.

_____, *Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)*, *Arqueología Mexicana*, edición especial 26, 2007.

KIRCHHOFF, Paul, “Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula”, *Sobretiro de Cuadernos Americanos*, n. 6, 1955, pp. 163-196.

LANDA, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1966 (Biblioteca Porrúa de Historia).

LEÓN PORTILLA, Miguel, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980 (Sección de Obras de Antropología).

_____, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 10).

_____, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992 (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún: 1).

_____, "Ometéotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca dios principal", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, 1999, pp. 133-152.

_____, "Tula Xicocotitlan: Historia y Arqueología", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 39, 2008, pp. 65-86.

_____, "Memoriales, relaciones, crónicas e historia. Sahagún en la historiografía del siglo XVI", en Pilar Máynez y José Rubén Romero Galván (coordinadores), *El universo de Sahagún. Pasado y presente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 13-51.

Leyenda de los soles, en *Códice Chimalpopoca*, traducción del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, pp. 119-128.

LIMÓN OLVERA, Silvia, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, 2ª edición, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y del Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 15).

_____, “El fundamento mágico-religioso del poder”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, 1976, pp. 197-240.

_____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 volúmenes, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

_____, “Nota sobre la fusión y fisión de los dioses en el panteón mexica”, *Anales de Antropología*, tomo II, vol. XX, 1983, pp. 75-87.

_____, *La educación de los antiguos nahuas*, 2 volúmenes, México, Secretaría de Educación Pública, Ediciones el Caballito, 1985.

_____, “Organización política en el Altiplano Central de México durante el posclásico”, _____ en _____ línea: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn52/1034.pdf>, pp. 247-278.

_____, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

_____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (sección de obras de antropología).

_____, “Los rostros de los dioses mesoamericanos”, *Arqueología Mexicana*, n. 20, 1996, pp. 6-19.

_____ y Leonardo LÓPEZ LUJÁN, *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, 1996 (Serie Hacia una Nueva Historia de México).

_____, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez Ramírez y Alfredo López Austin (coordinadores), *De hombres y dioses*, México, El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 211-227.

_____ y Leonardo López Luján, “Los mexicas en Tula y Tula en Tenochtitlan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 38, 2007, pp. 33-83.

_____ y Luis MILLONES SANTAGAEDA, *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamerica y los Andes*, México, Ediciones Era, 2008.

_____, "Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el posclásico tardío", en Silvia Limón Olvera *et al.* (eds.), *La religión de los Pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 31-71.

LÓPEZ CORRAL, Aurelio, Lane F. FARGHER, Ramón SANTACRUZ CANO, "La república de Tlaxcallan", *Arqueología Mexicana*, n. 139, 2016, pp. 42-53.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *La casa de las águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa mexicana*, 2 volúmenes, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2006.

MARTÍNEZ BARACS, Andrea, "La Tlaxcala virreinal", *Arqueología Mexicana*, n. 139, 2016, pp. 66-73.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Antropológica, 19), 2017.

MARZAL FUENTES, Manuel, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Pontificia Universidad Católica del Perú, Trotta, 2002.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, "Breve historia de Tlatelolco", *Arqueología Mexicana*, n. 89, 2008, p. 28-37.

_____ y Leonardo LÓPEZ LUJÁN, *Escultura monumental mexicana*, México, Fundación Conmemoraciones, 2010.

MAXWELL, Judith M. y Robert M. Hill, "Xajil Chronicle", en *Kaqchiquel Chronicles. The Definitive Edition*, Texas, University of Texas Press, 2006, pp. 1-463.

Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles, traducción directa del original, introducción y notas de Adrián Recinos Ávila, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1970 (Biblioteca Porrúa de Historia).

MONTOLÍU, María, "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán", *Estudios de Cultura Maya*, v. 10, 1976, pp. 149-172.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento de ellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del rey don Felipe, Nuestro Señor*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo I, edición de René Acuña Sandoval, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.

_____, *Historia de Tlaxcala*, edición de Luis Reyes García, colaboración de Javier Lira Toledo, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.

NAVA ROMÁN, María del Rosario, *El color negro en la piel y su poder político-religioso en el mundo mesoamericano: del Altiplano Central a la Mixteca*, tesis de Maestría en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Coordinación de Historia del Arte, 2009.

NAVARRETE, Carlos, “Algunas influencias mexicanas en el área maya meridional durante el posclásico tardío”, en línea, <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn12/181.pdf>

NAVARRETE LINARES, Federico, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (coordinadores), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, pp. 155-179.

NICHOLSON, Henry B., “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, *Handbook of Middle American Indians*, v. 10, part 1, Austin, University of Texas Press, 1971, pp. 395-446.

_____, “The Deity 9 Wind Ehecatl-Quetzalcoatl in the Mixteca Pictorials”, *Journal of Latin American Lore* UCLA Latin American Center, v. 4, n. 1, 1978, pp. 61-92.

_____, *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*, Boulder, University Press of Colorado, 2001.

NISBET, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*, 2 volúmenes, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1969.

NOGUEZ RAMÍREZ, Xavier, “La diadema de turquesa (*xiuhuitzollí*) y las alianzas de los señoríos prehispánicos. Acercamiento iconográfico”, México, *Sociedad Mexicana de Antropología*, XIII Mesa Redonda, 1975, pp. 83-94.

_____, “Códice Magliabechiano”, *Arqueología Mexicana*, n. 102, 2010, pp. 84-85.

OCHOA SALAS, Lorenzo, “La zona del Golfo en el posclásico”, en Linda Manzanilla Naim y Leonardo López Luján (coordinadores), *Historia antigua de México. El horizonte posclásico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995, pp. 13-56.

OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 (Sección de obras de Antropología).

_____, “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico”, en Guilhem Olivier (coordinador), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, pp. 263-291.

_____, “Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos”, *Arqueología Mexicana*, n. 106, 2010, pp. 53-59.

_____, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Míxcóatl, "Serpiente de Nube"*, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Sección de Obras de Antropología).

OLKO, Justyna, "Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales", *Anales del Museo de América*, n. 14, 2006, pp. 61-68.

Origen de los mexicanos, en Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, pp. 256-280.

PASTRANA FLORES, Miguel, "Notas acerca de la apropiación del pasado tolteca en el presente mexicana", en Virginia Guedea Rincón Gallardo (coordinadora), *El historiador frente a la historia: el tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 181-194.

_____, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio del calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008 (Serie Cultura Náhuatl. Monografías: 30).

_____, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 2), 2009.

POHL, John, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Nashville, Vanberbilt, University Publications in Antropology, 1994.

Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché, edición de Adrián Recinos Ávila, México, tercera edición, Fondo de Cultura Económica, 2012.

_____, *The Sacred Book of the Maya*, edición de Allen J. Christenson, Norman, University of Oklahoma Press, 2007.

_____, *Herramientas para una lectura crítica del texto K'iché*, edición de Michela E. Craveri, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013 (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 21).

Popol Wuj. Texto quiché de Francisco Ximénez, edición de Dora M. de Burgess y Patricio Xec, Guatemala, Talleres Tipográficos “El Noticiero Evangélico”, 1955.

POMAR, Juan Bautista, *Relación de Tezcoco*, edición facsimilar de la de 1891 con advertencia preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975.

Rabinal Achí. Un drame dynastique maya du quinzième siècle, Édition Etablie D'après le Manuscrit Pérez par Alain Breton, Nanterre, Societé des américanistes & Societé d'ethnologie, 1994.

REMESAL, fray Antonio de, *Historia general de las indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 4 volúmenes, Guatemala, editorial “José de Pineda Ibarra”, 1966.

ROJAS, Gabriel de, "Relación de Cholula", en *Relaciones geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*, tomo II, edición de René Acuña Sandoval, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, pp. 123-145.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, edición de Ángel María Garibay Kintana, México, Porrúa, 1991, ("Sepan Cuantos...", n. 300).

_____, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana, 1989 (Cien de México).

SCHELE Linda y Peter L. MATHEWS, *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, New York, Scribner, 1998.

SEJOURNÉ, Laurette, "Tula, la supuesta capital de los toltecas", *Sobretiro de Cuadernos Americanos*, 1954, pp. 3-19.

_____, "Teotihuacán, ciudad sagrada de Quetzalcóatl", *Cuadernos Americanos*, vol. LXXV, n. 3, 1954, pp. 177-205.

SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, 2 tomos, México, Fondo de Cultura Económica, 1963 (Colección Códices Mexicanos).

SMITH, Mary Elizabeth, *Picture Writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec Place Signs and Maps*, Norman, University of Oklahoma Press, 1973.

SOUSTELLE, Jacques, *El universo de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 (Sección de Obras de Antropología).

SULLIVAN, Thelma, *Compendio de la gramática náhuatl*, tercera edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014 (Serie Cultura Náhuatl. Monografías: 18).

TAUBE Karl A. y Bonnie L. BADE, "An appearance of Xiuhtecuhtli in the Dresden Venus Pages", *Research Reports on Ancient Maya Writing*, n. 34, Washington, Center for Maya Research, 1991, pp. 13-24.

THOMSON, Eric, *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI Editores, 1975 (Colección Nuestra América).

THOUVENOT, Marc, "La noción de teuctli", en Guilhem Olivier (coordinador), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, pp. 47-65.

Título del Ahpop Huitzitzil Tzunún; Probanza de Méritos de los León y Cardona, Francis Gall, Guatemala, Centro Editorial "José de Pineda Ibarra", Ministerio de Educación Pública, 1963.

"Título de Alotenango", edición de Francisco Polo Sifontes, en *Crónicas Mesoamericanas*, tomo II, Guatemala, Universidad Mesoamericana, 2008, pp. 125-141.

“Título de la Casa Ixcuín Nehaib, Señora del territorio de Otzoyá (Título Nijaib)”, en Adrián Recinos Ávila, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1984, pp. 71-94.

“Título C’oyoi”, en Robert Carmack, *Quichean Civilization. The Ethnohistoric, Ethnographic, and Archaeological Sources*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1973, pp. 265-345.

“Título de Ilocab”, edición de Robert Carmack y James L. Mondloch, *Tlalocan*, vol X, 1985, pp. 213-256.

“Título K’oyoi”, edición de Robert Carmack y James Mondloch, en *Crónicas Mesoamericanas*, tomo II, Guatemala, Universidad Mesoamericana, 2008, pp. 15-67.

“Título de Pedro Velasco”, en Robert Carmack y James Mondloch, *Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 139-192.

“Título del Pueblo de Santa Clara la Laguna”, en Adrián Recinos Ávila, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1984, pp. 172-181.

“Título Real de don Francisco Izquin Nehaíb”, en Adrián Recinos Ávila, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1984, pp. 96-117.

“Título de los señores de Sacapulas”, edición de Ruud Van Akkeren, en *Crónicas Mesoamericanas*, tomo I, Guatemala, Universidad Mesoamericana, 2008, pp. 59-91.

Título de los señores de Totonicapán, traducción del original quiché por el padre Dionisio José Chonay; introducción y notas de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

Título de Totonicapán, edición de Robert Carmack y James L. Mondloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 3), 1983.

“Título de Xilotepeque”, edición de Horacio Cabezas Carcache, en *Crónicas Mesoamericanas*, tomo I, Guatemala, Universidad Mesoamericana, 2008, pp. 155-163.

“Título de Yax”, en Robert Carmack y James L. Mondloch, *Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 33-128.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 volúmenes, edición preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, bajo la dirección de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

TOVAR, Juan de, *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indies du Mexique. Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España según sus historias*, édition établie d'après le manuscrit de la John Varter Brown Library par Jacques Lafaye, Akademische Druck-u. Verlag-sanstalt Graz-Austria, 1972.

TOVILLA, Martín Alfonso, *Relaciones historico-descriptivas de la Verapaz, El Manche y Lacandon, en Guatemala*, edición de France V. Scoles y Eleanor B. Adams, Guatemala, ediciones del tercer centenario de la introducción de la imprenta en Centro América, Editorial Universitaria, 1960.

TOWNSEND, Richard, "Coronation at Tenochtitlan", *The Aztec Templo Mayor, A Symposium at Dumbarton Oaks*, en Elizabeth Hill Boone (ed.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington D.C., 1987, pp. 371-409.

"Trasunto de un título de los del pueblo de San Martín Xilotepeque" ("Título Chajoma"), Mario Crespo Morales, *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. VIII, n. 2, 1956, pp. 10-15.

TRONCOSO PÉREZ, Ramón, *Crónica del Nepantla: Estudio, edición y anotación de los fragmentos sobre la historia general de Anáhuac, de Cristóbal del Castillo*, tesis doctoral, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Filología Española, Facultad de Filosofía y Letras, 2012.

TURNER, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1980.

URIARTE CASTAÑEDA, María Teresa y Erik VELÁSQUEZ GARCÍA, “El mural de la batalla de Cacaxtla. Nuevas aproximaciones”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil (coordinadoras), *La pintura mural prehispánica en México*, vol. V, Cacaxtla, tomo III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, pp. 677-739.

VALVERDE VALDÉS, María del Carmen, *El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2004.

VÁZQUEZ, Francisco, *Crónica de la Provincia del Santísimo nombre de Jesús de Guatemala*, 4 volúmenes, Guatemala, 1937 (Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia).

VÁZQUEZ MORALES, Luis Manuel, *La conciencia histórica en la Historia Tolteca Chichimeca*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 2008.

VEGA VILLALOBOS, María Elena, *El gobernante maya. Historia documental de cuatro señores del periodo clásico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017 (Serie Culturas Mesoamericanas, n. 8).

VELA RAMÍREZ, Enrique, “Popol Vuh. El libro sagrado de los mayas”, *Arqueología Mexicana*, n. 88, 2007, pp. 42-50.

VELÁSQUEZ GARCÍA, Erik, “Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas”, en Andrés Ciudad ruíz, María J. Iglesias Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva (eds.), *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Grupo de Investigación Andalucía-América, Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 203-233.

_____, *Códice Dresde. Parte 1. Edición facsimilar, Arqueología Mexicana*, edición especial 67, 2016.

_____, “Un dios para cada cosa”, en línea, <https://www.nexos.com.mx/?p=29454>.

VILLACASTÍN, Francisco, “Relación de Santiago Atitlán”, en René Acuña Sandoval (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, t. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982, pp. 62-98 (Serie Antropológica, 45).

WEBER, Max, *Sociología del poder. Los tipos de dominación*, edición de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

_____, *Economía y sociedad*, edición de Francisco Gill Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2016 (Sección de obras de sociología).

WHITTAKER, Gordon, “The Mexican Names of Three Venus Gods in the Dresden Codex”, *Mexicon*, vol. 8, n. 3, 1986, pp. 56-60.

XIMENEZ, fray Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, 3 volúmenes, 1929 (Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia).

ZORITA, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, edición de Joaquín Ramírez Cabañas, 2a edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1963.