



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
SOCIEDADES ANTIGUAS

IN TLAMACAZQUE IN TLAMACEUHQUE, “LOS DADORES, LOS PENITENTES”.
LOS SACERDOTES NAHUAS PREHISPÁNICOS EN LAS FIESTAS DE LAS VEINTENAS.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA

PRESENTA:
OMAR TAPIA AGUILAR

TUTORA PRINCIPAL:
DRA. ÉLODIE DUPEY GARCÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX. MARZO DE 2022.



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.

A mi madre y mi padre

Agradecimientos

En mi paso por la maestría y la elaboración de esta investigación recibí el apoyo, acompañamiento y colaboración de muchas personas y agradezco todo ello. En primer lugar, mis padres, mi familia, mi novia y mis amigos. A ustedes quiero y pertenezco, gracias.

Agradezco enormemente a Élodie Dupey García. Por su interés, apoyo y seriedad conmigo y mi proyecto. Por las recomendaciones, observaciones y críticas en nuestras pláticas y revisiones. Su trabajo y colaboración fue fundamental para conseguir el objetivo. Con todo mi reconocimiento y respeto, muchas gracias.

Estoy completamente agradecido con mis profesoras, profesores y sinodales, grandes docentes e investigadores. Gracias a Guadalupe Gómez Aguado de Alba, Patrick Johansson, Roberto Martínez González, Elena Mazzetto, Guilhem Olivier, Miguel Pastrana Flores y Sylvie Peperstraete. En sus seminarios aprendí muchísimo de la disciplina y por sus revisiones a mi investigación recibí atinados comentarios, críticas y recomendaciones con las que pude hacer importantes adiciones y correcciones. En su trabajo como profesionistas de la historia he encontrado modelos e influencia, mi reconocimiento a ustedes. En este mismo rubro, de manera especial, con gran admiración y respeto, a Alfredo López Austin.

Con gratitud a María del Pilar Martínez López-Cano y mis colegas de los seminarios de proyecto, investigación y graduación. Por el apoyo constante y colaboración en cuatro semestres de labores. A Daniel Altbach Pérez y Rodrigo Becerril Torres, amigos y colegas desde hace años, por su apoyo y camaradería, muchas gracias.

Al personal académico y administrativo del Programa de Maestría y Doctorado, gracias por la oportunidad y el apoyo recibido, mi reconocimiento por su labor. Fui beneficiario del programa de becas de la Coordinación de Estudios de Posgrado y por ello pude dedicarme a mis estudios e investigación, gracias pues esto hizo la diferencia en muchos aspectos. Gracias a las personas e instituciones que digitalizan y ponen en línea documentos, artículos y obras para su libre consulta y descarga. Finalmente, y con claridad, gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México.

Índice

Introducción general.....	7
---------------------------	---

1. Observaciones para el estudio del sacerdocio náhuatl

1.1 Aproximaciones histórico-antropológicas sobre la religión, la ritualidad y los especialistas religiosos.....	17
1.2 Problemáticas en el estudio de la religión y los sacerdotes nahuas en las fuentes novohispanas.....	32
* Anexo 1.2.....	44
1.3 La historiografía contemporánea sobre el sacerdocio náhuatl y su relación con las fiestas de las veintenas.....	47
— Conclusiones del capítulo.....	61

2. La *teopixcayotl* y sus miembros: aspectos sociales y relaciones de poder

2.1 Los nombres: diversidad y significado.....	63
2.2 Los sacerdotes en la estructura político-social náhuatl y su asociación con el poder.....	73
* Orden político-social, el aspecto religioso y las relaciones de poder.....	73
* Dominio calendárico y litúrgico.....	79
* Anexo 2.2.....	86
2.3 Organización sacerdotal y sus vínculos con los supremos gobernantes.....	87
* Problemas sobre la jerarquía sacerdotal.....	87
* El <i>tlatoani</i> , el <i>cihuacoatl</i> y el sacerdocio.....	91
* Anexo 2.3.....	99
2.4 <i>Tlamacazcayotl</i> : la vida sacerdotal.....	101
* Anexo 2.4.....	111
— Conclusiones del capítulo.....	114

3. Características simbólicas de “los dadores, los penitentes”

3.1 Relación entre la comunidad humana y la sobrenaturaleza.....	116
* Cosmovisión y mediación con las deidades.....	116
* El modelo de realeza sagrada.....	123
* Anexo 3.1.....	128
3.2 El fenómeno del <i>ixiptla</i> y los ritualistas.....	129
* Anexo 3.2.....	135
3.3 Vínculos con los dioses.....	136
* Asociación de los dioses con los sacerdotes y principales prácticas rituales.....	136
* Intermediación, transformación y alianza como asociación familiar.....	145
* Anexo 3.3.....	154

3.4 Apariencia y atavíos.....	159
* La cabellera.....	159
* Pintura corporal negra.....	162
* Atuendo y utensilios	168
* Anexo 3.4.....	174
— Conclusiones del capítulo.....	181

4. La participación de los sacerdotes en las fiestas de las veintenas

4.1 Las penitencias: ayuno, vigilia, abstinencia y autosacrificios.....	183
* Sobre las penitencias o merecimientos y la actividad ritual de los sacerdotes.....	183
* Las penitencias de los sacerdotes en las fiestas de las veintenas.....	186
* La dinámica de las penitencias o merecimientos en la veintena <i>Etzalcualiztli</i>	189
* Anexo 4.1.....	195
4.2 De bailes, cantos, procesiones, juegos y competencias.....	196
* Problemáticas sobre la danza, el canto y la música en el contexto religioso náhuatl.....	196
* Baile-procesión.....	202
* Bailes y sacrificio	209
* Bailes y “juegos rituales”	214
* Anexo 4.2.....	226
4.3 La ofrenda: comunicación, entrega de dones y el rol del sacerdote.....	232
* Aproximación a la ofrenda náhuatl.....	232
* Las ofrendas de <i>Huey tozoztli</i> : participación sacerdotal y simbolismo.....	237
* Anexo 4.3.....	247
4.4 Papel sacerdotal en el sacrificio humano y la encarnación de los dioses.....	250
* Notas sobre el sacrificio humano y el <i>ixiptla</i>	250
* <i>Tlacaxipehualiztli</i>	257
* <i>Etzalcualiztli</i>	260
* <i>Ochpaniztli</i>	266
* <i>Panquetzaliztli</i>	274
* Anexo 4.4.....	283
— Conclusiones del capítulo.....	289

Reflexiones finales.....	291
---------------------------------	------------

Referencias bibliográficas	298
----------------------------------	-----

Introducción general

Njman ic oallaque, vncan açico, in jtocaiocan tamooanchan, q.n
[quitoznequi],
temooa tocha: auh vncan vecaoaque

Luego vinieron, llegaron allí, al lugar de nombre Tamoanchan;
quiere decir "se desciende a nuestro hogar".
Y allí estuvieron
mucho tiempo

auh injque y, vncatca in tlamatinjme, in mjtoa: amoxoaque

Y éstos, los sabios que allí estaban, se llaman "los que tienen
los libros"

Auh amo cenca vecaoaque, in tlamatinjme, njman iaque: oc
cappa macalaujqque, auh qujtqujqque in tlilli, in tlapalli, in
amoxtli, in
tlaclujlollli: qujtqujqque in jxqujch tultecaiotl, in tlapitzalli:

Y los sabios no se quedaron por mucho tiempo; luego se fueron;
se embarcaron otra vez y se llevaron la tinta negra, los colores,
los libros, las pinturas; se llevaron todas las artes mecánicas, los
instrumentos
de viento

auh in jquac vnpeuhque, qujnnonotztiaque in ixqujchtin
qujncauhquiaque,
qujmjlhujque. Qujmjtalhuja in totecujto, in tloque, naoaque,
in iooalli, in ehecatl: njcan ammonemjitzque, njcan
tamechtocaujlico
injn tlalli: amechmomaqujlia in totecujto, amomaceoalti,
amolhujli

Y al partir, hablaron a todos los que dejaban. Les dijeron:
"Nuestro Señor, Tloque Nahuaque, Yohualli Ehécatl, dice que
ustedes
vivirán aquí. Los dejamos a ustedes aquí, en esta tierra. Se las
da Nuestro Señor. Es el merecimiento, el don de ustedes

Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. X, p. 190.

Traducción de López Austin, "El texto sahanguntino
sobre los mexicas" p. 309.

Así fue como los primeros sacerdotes del tiempo de la peregrinación, "los que hablaban con los dioses", según la fuente sahanguntina: *tlamacazqui teopixqui*,¹ abandonaron a los hombres nahuas llevándose consigo sus múltiples conocimientos. De manera similar, la historia y memoria sobre los sacerdotes nahuas prehispánicos casi desapareció. Fueron los autores de las fuentes documentales coloniales (alfabéticas y pictográficas) quienes dieron cuenta de ellos, aunque de forma despectiva y sesgada conforme al contexto de la época, pues las fuentes "son productos de procesos históricos, y por ello reflejan en primer término el contexto en que fueron elaboradas, así como los criterios de selección e interpretación de sus autores en sus propios marcos sociales e institucionales".² Gracias a estos documentos, los historiadores han podido escribir sobre los llamados "ministros de los dioses", sin embargo, a diferencia de otros grupos sociales, o de diversos aspectos históricos, religiosos o políticos

¹ López Austin, "El texto...", p. 290, 308. Literalmente la fuente dice: "*auh injn in ooapaoac tlamacazquj teopixquj mochiuh, qujl qujtlacanoztaia in diablo* [Y éste, al crecer, se hizo sacerdote, guardián del dios. Dizque conversaba personalmente con el diablo]". Notas sobre el uso de la lengua náhuatl para la investigación: primero, no se usarán acentos en las palabras en lengua náhuatl; segundo, los nombres de los dioses, personajes y lugares no se presentarán en cursivas; tercero, en el uso de citas se respetará las gráficas, acentos y traducciones como aparecen en la obra referida.

² Pastrana Flores, "Fuentes para el estudio de la religión náhuatl", p. 74.

(los grandes temas sobre la cultura náhuatl), apenas tenemos un puñado de investigaciones especializadas sobre los sacerdotes indígenas.

En comparación, dentro del tópico de los estudios de la religión indígena una de las líneas de trabajo más destacadas son las investigaciones sobre las fiestas de las veintenas, las 18 celebraciones del ciclo anual, que comprenden estudios de la ritualidad, los mitos y la interacción social. A su vez, si bien en este ámbito existe una gran cantidad de obras, artículos y diversas publicaciones, la participación del sacerdocio en estas festividades tampoco ha sido el objeto de análisis preferido de los investigadores aun cuando las fuentes, en cierta medida, son vastas al respecto y la presencia de los sacerdotes como especialistas religiosos era fundamental para la liturgia. Entonces, retóricamente o en términos literarios, se puede decir que, como en el tiempo de la migración primigenia, los sacerdotes nahuas prehispánicos después de la conquista española nos abandonaron, se fueron en el tiempo con sus conocimientos y, por tanto, tenemos poca profundidad sobre quiénes eran y cómo participaron en las fiestas.

Esta investigación tiene la ambición de remediar ambas omisiones en la historiografía sobre la religión náhuatl y las fiestas de las veintenas para ofrecer un texto donde se aborde, aunque sin agotar el tema, la historia e identidad de estos ritualistas y con ello explicar su trabajo, rol o participación en las ceremonias del ciclo festivo anual.

Adelante, como en toda introducción, conviene definir los conceptos básicos de nuestros problemas de estudio, es decir, las fiestas y los sacerdotes; además, se deben presentar hipótesis y objetivos, así como describir la estructura de la presente tesis.

§

En los estudios sobre la civilización mesoamericana, ha destacado como una problemática importante el complejo sistema calendárico, siendo los más conocidos el calendario maya y el náhuatl.³ En el último caso, se trató de tres estructuras calendáricas inter-relacionadas: el *tonalpohualli* (la cuenta de los días o destinos), el *xiuhpohualli* o *xiuhtlapohualli* (la cuenta de los años) y el *cempohuallapohualli* (cuenta del veinte) o *cecempohuallapohualli* (la cuenta

³ Caso, *Los calendarios prehispánicos*.

de veinte en veinte).⁴ Las tres cuentas del tiempo se integraban a manera de red o sistema y fueron un eje rector de la vida de los pueblos prehispánicos.

La cuenta de las veintenas era la que se extendía a lo largo del año, comprendía 18 “meses” de veinte días llamados *cempoalli* o también *ilhuitl* (término para veintena, fiesta, día de fiesta, entre otros) más cinco días adicionales llamados *nemontemi* (aciagos o inválidos). En las veintenas del ciclo ceremonial se llevaban a cabo fiestas religiosas, mismas que se identificaban con nombres propios, algunas hasta con cinco variantes, que manifestaban una idea general de sus celebraciones.⁵ Éstas eran dirigidas a un dios o un grupo de dioses y se preparaban con complejas ceremonias rituales que se componían de diversos actos, elementos y parafernalia como: penitencias, abstinencias, vigiliat, ofrendas, manipulación de objetos especiales, ejecución de instrumentos musicales, cantos, danzas, recorridos, procesiones, juegos, cacerías, competencias, ofrecimiento de alimentos, embriaguez, vestido de atuendos, encarnación de deidades u objetos (*ixiptla*), autosacrificios, sacrificios humanos o de animales, y muchos otros ritos especializados.

Para la cultura náhuatl, estas importantes y complejas celebraciones rituales se encuentran bien documentadas en la diversidad regional y política de los pueblos de esta etnia gracias a fuentes como las crónicas de los frailes, las relaciones geográficas y los códices de los siglos XVI al XVIII. Dichos documentos ofrecen copiosa información sobre el ciclo festivo de los grupos nahuas del Centro de México, principalmente sobre las fiestas de México-Tenochtitlan. Una de nuestras principales fuentes es la obra de Diego Durán, quien apunta que la complejidad de la información sobre los ritos de las fiestas abarca una diversidad de temas, con amplitud en algunos y escasez o poca profundidad en otros; señala el dominico: “Avnque quiera serlo (breve) la diversidad de ritos y serimonias que ussauan estas gentes no me da lugar para sello y mas que el estilo de los indios de quien voy tomando noticia son variables en algunas cossas y muy polixos en otras”.⁶

⁴ Existen discusiones actuales sobre los conceptos del tiempo, la estructura calendárica y los términos con que se designaron las unidades de medida temporal. Díaz Álvarez, “*Tlapohualli*, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”. Cf. Thouvenot, “*Ilhuitl* (día, parte diurna, veintena) y sus divisiones”; Kruell, “Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl”.

⁵ Thouvenot, “El mundo del *ilhuitl*: sus ritmos y duraciones”.

⁶ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, Vol. II, p. 46.

A partir del heterogéneo compendio documental, los historiadores del pasado indígena han emprendido múltiples investigaciones sobre las fiestas de las veintenas, por tanto, se ha conformado una bibliografía amplia. Los principales trabajos sobre el tema hacen énfasis en aspectos como: los contextos mítico-religiosos, la importancia agrícola en el ciclo festivo, la correlación calendárica con el año solar y la cuenta occidental del tiempo. En cambio, ha quedado un poco atrás el interés del ciclo festivo anual en su dimensión más amplia, el plano político y social, es decir, la gama de relaciones entre los individuos y comunidades, las formas de interacción, el ejercicio del poder político-religioso, así como el orden que las veintenas otorgaban a la sociedad nahua.⁷

Como se ha mencionado, 18 fiestas cada veinte días componían el ciclo festivo anual. El orden y el período en el que se realizaban las festividades parecen estar acorde en la mayoría de las fuentes, pues se tiene como base la cuenta europea en 1519, que surge de la equiparación y registro del tiempo con respecto a los “meses” indígenas, la llamada correlación calendárica.⁸ Este último asunto es la polémica más grande en el estudio de las veintenas, eso es, su relación con el año trópico o real, la presencia o ausencia de algún tipo de ajuste del cómputo del tiempo —por ejemplo, agregar un año bisiesto— y, como consecuencia, el ordenamiento original de las fiestas y la forma acertada de correlacionar el calendario indígena con el occidental; problemas que han hecho correr mucha tinta.⁹ El asunto de la correlación del año solar y el ajuste mediante un bisiesto es más que complejo, pero, aunque también atañe a nuestro fenómeno de estudio, preferimos alejarnos de la polémica. Sin embargo, en el análisis nos acercamos más a la interpretación de Graulich, quién insistió en la idea de que los mesoamericanos, con conocimiento de causa, dejaban su calendario desfasarse, es decir no realizaban un ajuste para mantener el orden y armonía con las demás cuentas, además de servir como una forma de dominio religioso, intelectual y litúrgico de la élite.¹⁰

⁷ Tapia Aguilar, “Las fiestas de las veintenas: análisis historiográfico de la historia mesoamericana”.

⁸ Graulich, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 48-52, 63-69.

⁹ Sobre este asunto, en un artículo reciente, Gabriel Kruell expone y analiza los principales puntos de las dificultades en torno al estudio del calendario náhuatl y sus problemáticas, desde la información de las fuentes hasta las interpretaciones y posturas de los investigadores modernos y contemporáneos. Kruell, “Revisión histórica del ‘bisiesto náhuatl’: en memoria de Michel Graulich”.

¹⁰ Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 71-85.

A lo largo de la investigación, sobre todo en el capítulo último, analizamos la mayoría de las veintenas, por ello y con el objetivo de ofrecer una idea general de éstas presentamos la Tabla 1 donde están ordenadas conforme los listados principales de las fuentes, señalamos los días que abarcaban según la correlación de 1519 y los principales dioses de cada fiesta.¹¹

Asimismo, nos referiremos a dos fenómenos de relación entre veintenas, las llamadas fiestas paralelas y las fiestas dobles. Sobre lo primero, Graulich fue uno de los investigadores destacados en advertir el paralelismo de las veintenas. En su análisis, el historiador primó una visión de conjunto y por ello pudo subrayar el paralelismo de las fiestas, correspondencias y similitudes que observó entre las dos partes complementarias del año, a las cuales relacionó con la estación seca (*tonalco*) y la estación de lluvias (*xopan*). El mejor ejemplo que representa esta cualidad de las veintenas es el par de *Tlacaxipehualiztli-Ochpaniztli*. Como en otras veintenas paralelas, en este par se daban prácticas rituales análogas y antónimas, por ejemplo: *Tlacaxipehualiztli* era la fiesta del inicio de la temporada de secas, de la cosecha y se festejaban a dioses del maíz masculinos; por el otro lado, *Ochpaniztli* era fiesta de inicio de la estación de lluvias, de la siembra y se festejaban el conjunto de las diosas femeninas del maíz.¹²

Por otra parte, respecto de las fiestas sencillas y dobles, Paul Kirchhoff fue uno de los primeros investigadores en señalar dicho fenómeno. Las primeras eran aquellas únicas, que no guardaban relación directa, según lo indica su nombre, con la fiesta que le seguía calendáricamente; mientras las fiestas o veintenas dobles eran las que, siempre según sus nombres, reflejaban la existencia de una relación entre dos fiestas consecutivas, pues correspondían a una fiesta pequeña y subsecuentemente una fiesta grande; por ejemplo, *Tozoztontli* “Pequeña vigilia” y *Huey Tozoztli* “Gran vigilia”. Además, en muchas ocasiones, los rituales tenían una continuidad, es decir, ambas celebraciones estaban conectadas.¹³ En la Tabla 2 presentamos la relación de las veintenas emparejadas en las dos estaciones y observamos ambos fenómenos del paralelismo y las fiestas sencillas y dobles.

¹¹ Todo desde una perspectiva introductoria pues sus complejas características no pueden ser agotadas en una tabla.

¹² *Ibid.*, p. 85-86.

¹³ Kirchhoff, “Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles”, p. 401.

Tabla 1. Las fiestas de las veintenas

Nombre (s)	Correlación (1519)	Dioses de la fiesta
<i>Atlahualo</i> “Carencia o detención de agua”, <i>Cuahuitl Ehua</i> “Se alza el árbol”, <i>Xilomanaliztli</i> “Ofrenda de jilotes”	12 febrero- 3 marzo	Chalchiuhtlicue, <i>tlaloque</i> y Quetzalcoatl
<i>Tlacaxipehualiztli</i> “Desollamiento de hombres”, <i>Coailhuitl</i> “Fiesta de serpientes”	4 mar- 23 marzo	Xipe Totec y Huitzilopochtli
<i>Tozoztontli</i> “Pequeña vigilia” o “ayuno corto”	24 marzo- 12 abril	Tlaloc, Coatlicue y tlaloques
<i>Huey Tozoztli</i> “Gran vigilia” o “ayuno prolongado”	13 abril- 2 mayo	Cinteotl, Chicomecoatl, Tlaloc
<i>Toxcatl</i> “Cosa seca”	3 mayo- 22 mayo	Tezcatlipoca, Huitzilopochtli y Tlacahuepan Cuexcotzin
<i>Etzalcualiztli</i> “Comer el <i>etzalli</i> ”, <i>Nezalcualiztli</i> “Ayuno”	23 mayo- 11 junio	Tlaloc, Coatlicue, tlaloques, Quetzalcoatl y Xolotl
<i>Tecuilhuintontli</i> “Pequeña fiesta de los señores”	12 junio- 1 julio	Huixtocihuatl y Xochipilli
<i>Huey Tecuilhuitl</i> “Gran fiesta de los señores”	2 julio- 21 julio	Xilonen, Cihuacoatl y Xochipilli
<i>Tlaxochimaco</i> “Ofrenda de flores” o <i>Miccailhuitontli</i> “Pequeña fiesta de los muertos”	22 julio- 10 agosto	Huitzilopochtli
<i>Xocotl Huetzi</i> “El fruto cae” o <i>Huey Miccailhuitl</i> “Gran fiesta de los muertos”	11 agosto- 30 agosto	Huehuetotl- Xiuhtecuhtli
<i>Ochpaniztli</i> “Barrido”	31 agosto- 19 septiembre	Toci, Atlantonan y Chicomecoatl
<i>Teotleco</i> “Los dioses llegan”	20 septiembre- 9 octubre	Tezcatlipoca, Yacatecuhtli
<i>Tepeilhuitl</i> “Fiesta de los cerros”	10 octubre- 29 octubre	Tlaloques, Tlaloc, los cerros
<i>Quecholli</i> “Espátula rosada”	30 octubre- 18 noviembre	Mixcoatl- Camaxtli, Coatlicue y los dioses del pulque
<i>Panquetzaliztli</i> “Erección de banderas”	19 noviembre- 8 diciembre	Huitzilopochtli
<i>Atemoztli</i> “Caída de las aguas”	9 diciembre- 28 diciembre	Tlaloc y los tlaloques
<i>Tititl</i> “Estiramiento”	29 diciembre- 17 enero	Tonan Ilamatecuhtli
<i>Izcalli</i> “Resurrección, crecimiento u estiramiento”	18 enero- 6 febrero	Huehuetotl- Xiuhtecuhtli
<i>Nemontemi</i> “Días nefastos, aciagos o inválidos”	7 febrero- 11 febrero	

Tabla 2. Fiestas dobles* y paralelismo en las dos temporadas del año

Estación seca (<i>tonalco</i>)	Estación de las lluvias (<i>xopan</i>)
<i>Tlacaxipehualiztli</i>	<i>Ochpaniztli</i>
<i>Tozoztontli</i> *	<i>Teotleco</i> o <i>Pachtonctli</i> *
<i>Huey Tozoztli</i> *	<i>Tepeilhuitl</i> o <i>Huey pachtli</i> *
<i>Toxcatl</i>	<i>Quecholli</i>

<i>Etzalcualiztli</i>	<i>Panquetzaliztli</i>
<i>Tecuilhuitl*</i>	<i>Atemoztli</i>
<i>Huey Tecuilhuitl*</i>	<i>Tititl</i>
<i>Tlaxochimaco o Miccailhuitontli*</i>	<i>Izcalli</i>
<i>Xócotl Huetzi Huey Miccailhuitl*</i>	<i>Atlcahualo</i>

Pasando ahora a la cuestión del sacerdocio, existía una gran diversidad de apelativos sobre los sacerdotes nahuas, dichos motes se debían a la jerarquía y funciones que cumplían estos ritualistas en la organización religiosa indígena. En cuanto a las actividades vinculadas con los sacerdotes se encontraban los actos penitenciales, la entrega de ofrendas, sahumar los templos y entornos ceremoniales, los autosacrificios y los sacrificios, funciones que prácticamente eran prerrogativas del sacerdocio. Los roles otorgados a dichos especialistas estaban acorde a la posición político-religiosa que ocupaban en la estructura social, además de su afinidad y alianza con ciertas deidades, es decir, su papel de intermediarios con la sobrenaturaleza y capacidad de transformación como ritualistas o personajes extrahumanos.

En este sentido, el posible difrasismo *in tlamacazque in tlamaceuhque* “los dadores, los penitentes” es un tropo lingüístico que nos permite elaborar la hipótesis que sostenemos respecto del importante trabajo y papel de los sacerdotes como especialistas religiosos, en particular sobre sus funciones en las veintenas. Como *in tlamaceuhque* “los penitentes”, el papel de los sacerdotes ritualistas infería en los aspectos de preparación (penitencia, abstinencia, autosacrificios, merecimiento) para acceder al tiempo-espacio ritual (liminalidad) y comunicar o conectar el mundo y comunidad humana con la esfera y colectividad de las deidades e incluso manipular la sobrenaturaleza. A su vez, gracias a este contacto, *in tlamacazque* “los dadores”, los sacerdotes intermediarios lograban ofrecer, extender y dinamizar la entrega de dones (bailes, oblaciones, ofrendas, sacrificios) que servían como formas de alianza e intercambio entre ambas colectividades bajo el concepto de reciprocidad.

§

Esta tesis se compone de cuatro capítulos que se ordenan de los aspectos más generales a lo particular. El propósito es contextualizar las problemáticas de estudio, identificar la posición político-religiosa, características y cualidades de los sacerdotes, y con ello tener una base o sustento para analizar su participación en las fiestas de las veintenas. Con respecto al uso de

imágenes, cada uno de los apartados en donde utilizamos estos recursos para ilustrar o reforzar el análisis cuenta con su propio anexo al final del mismo.

El primer capítulo tiene como objetivo exponer y analizar algunos de los problemas para el estudio de los sacerdotes nahuas. Inicialmente, estos asuntos se cotejan con base en una serie de apuntes de carácter teórico sobre el estudio de la religión, la ritualidad y los especialistas religiosos y sus vínculos con la sociedad. Asimismo, son objeto de crítica las problemáticas de las fuentes novohispanas para el estudio de la religión indígena y su visión sobre el sacerdocio. Concluimos el capítulo con un repaso al estado de la cuestión del tema del sacerdocio náhuatl y las fiestas de las veintenas. En síntesis, se trata de poner en perspectiva histórica e historiográfica el fenómeno de estudio y reconocer las principales dificultades para su análisis.

En el capítulo segundo se estudian los nombres, aspectos sociales, el lugar político-religioso, la relación con el poder, la organización y vida de los sacerdotes nahuas prehispánicos. Si bien nuestro tema de estudio principal no está enfocado en agotar la figura del sacerdote en la cultura náhuatl, este capítulo constituye un acercamiento general sobre estos especialistas pues el objetivo es dimensionar la organización religiosa llamada *teopixcayotl* y la vida de sus miembros en su contexto histórico.

El tercer capítulo trata las características simbólicas y sus significados, nos referimos a los aspectos de orden religioso que conforman la identidad y capacidades de estos especialistas frente a los dioses y la vida ritual. Por ello, estudiamos la relación entre ambas esferas (humana y extrahumana), el modelo de realeza sagrada, el fenómeno del *ixiptla*, el papel del intermediario, la transformación, reciprocidad y alianza con la sobrenaturaleza, y, por último, la cuestión de la apariencia y los atuendos.

El capítulo final, el principal de la investigación, con base en el recorrido de los apartados anteriores y la discusión de problemas específicos, trata la participación del sacerdocio en las fiestas de las veintenas. En un ejercicio heurístico, el capítulo se divide en cuatro apartados que tratan de reflejar la actividad sacerdotal en distintos momentos de las celebraciones con base en ejemplos específicos. Los cuatro puntos de análisis son: primero, las penitencias o merecimientos (*tlamacehualiztli*); segundo, los bailes y la serie de fenómenos asociados a ellos como procesiones y “juegos rituales” (*netotiliztli*,

tlayahualoliztli, entre otros); tercero, las ofrendas (*tlamanaliztli*); y, por último, los sacrificios humanos (*nextlahualiztli*) y la encarnación de las deidades (*teixiptlahuan*).

§

Finalmente, como apunte metodológico, partimos del cotejo y análisis de los recursos documentales (alfabéticos y pictóricos o iconográficos) para construir la historia de los sacerdotes nahuas en las fiestas de las veintenas, interpretando y comparando la información que proporcionan las fuentes. En el caso de textos escritos en lengua náhuatl, reconocemos su propio valor léxico, además de que muchos de éstos proporcionan información distinta a la escrita en castellano. Para el uso de esta documentación hemos recurrido a las traducciones de grandes especialistas de la lengua y hemos efectuado algunas adecuaciones propias de orden, sentido y preferencias con base en la evaluación de distintas propuestas de traducción.¹⁴

Desde un enfoque historiográfico reconocemos las dificultades que conlleva la lectura de nuestras fuentes, pues éstas tienen su propia historicidad y responden a propósitos distintos a los de informar al investigador del siglo XXI, es decir, somos conscientes de que los datos que incorporamos para construir una visión sobre el sacerdocio náhuatl prehispánico y su participación en las fiestas han pasado por un filtro sesgado. Reconocemos los límites de los métodos de la disciplina histórica frente a la alteridad indígena y que existe cierta relativización de la información que seleccionamos para reconstruir el fenómeno de estudio.¹⁵ Sin embargo, nuestro propósito final es ofrecer un panorama lo más completo posible en torno a las estructuras sociales y de pensamiento náhuatl sobre la figura y papel de los sacerdotes a través de un seguimiento y cotejo riguroso de las fuentes para un proyecto de grado como el presente. Quedará para pesquisas futuras y más ambiciosas un estudio comparativo sobre la figura de los ritualistas y sacerdotes en toda Mesoamérica (sociedades antiguas como del presente) e incluso con el resto de la América indígena u otras sociedades preindustriales.

¹⁴ En el caso particular de la información del *Códice Florentino* recurrimos a la traducción del náhuatl al inglés de Dibble y Anderson e hicimos lo propio al español. Es decir, se trata de una doble traducción que se apoya también en nuestros conocimientos básicos de la lengua náhuatl.

¹⁵ Martínez González, “Los dioses no entienden las metáforas: realidad y representación en Mesoamérica”, p. 9-11, 17-18.

También, metodológicamente, nos hemos valido de las propuestas y reflexiones contemporáneas sobre el pasado indígena, en particular de los nahuas del México central, para enfrentarnos a las fuentes, orientar nuestras ideas y el curso de la investigación. En este sentido, nos acercamos al estudio del pensamiento religioso indígena y las relaciones político-religiosas desde el paradigma de la cosmovisión mesoamericana, que, entre sus diversas propuestas y características, en síntesis señala que: la tradición mesoamericana debe explicarse y comprenderse como un hecho histórico donde diversas redes sociales y de entendimiento se aglutinan, sistematizan e intercomunican con relativa coherencia bajo preceptos sobre el funcionamiento del universo, valores y taxonomías; conceptos que están en perpetua transformación a través de los procesos de intersubjetividad y praxis social entre los individuos/usuarios de la cosmovisión en comunidad.¹⁶

De tal manera, nos resulta factible ceñirnos a dicha forma de análisis o tradición local de estudios sobre Mesoamérica, aun siendo críticos con ella y entendiendo la diversidad y diferencias entre las propuestas que se aglutinan en el llamado paradigma de *cosmovisión mesoamericana*. Al final, la aplicación de ideas cercanas a este modelo y otras cuestiones de orden teórico-metodológico se observarán a lo largo de la tesis mientras desarrollamos los contenidos propuestos como una reconstrucción histórica.

¹⁶ López Austin, “Sobre el concepto de *cosmovisión*”, p. 75-94.

Capítulo I. Observaciones para el estudio del sacerdocio náhuatl

1.1 Aproximaciones histórico-antropológicas sobre la religión, la ritualidad y los especialistas religiosos

En primer lugar, debemos plantear algunos ejes conceptuales en torno a la religión y la ritualidad que se usarán en la tesis. Los términos religión y simbología o simbólico, inicialmente, y rito, rituales, ceremonia y fiesta,¹ en segundo lugar, son fundamentales para la comprensión de nuestra exposición y propuestas de análisis. Asimismo, contrastaremos los términos: ritualista, especialista religioso o especialista ritual, oficiante y ministro.

También, hablar sobre los especialistas religiosos y ritualistas en la historia y la antropología se ha considerado un problema complejo pues compete todo un entramado de relaciones sociales y puede ser una vía para el estudio de la organización política y religiosa de los grupos humanos. A lo largo de la historia y en distintas sociedades, los especialistas religiosos y ritualistas han sido conocidos como gobernantes, sacerdotes, hechiceros, brujos, adivinos, chamanes, entre otros. Todos estos apelativos deben ser matizados, sobre todo en el contexto de cada grupo cultural, pues en el desarrollo histórico de las sociedades las definiciones y características suelen ser cambiantes. Es por ello que, bajo un panorama introductorio, creemos oportuno hacer un breve recorrido de dichos conceptos para acercarnos a nuestra área y fenómeno de estudio: el sacerdocio entre los antiguos nahuas y su participación en las fiestas de las veintenas.

§

No es nuestra intención agotar la riqueza y debates teóricos que emanan de los conceptos relacionados con religión y ritual, pero presentamos definiciones que nos parecen más afines y concretas para nuestros objetos de estudio. Éstas tienen como base algunas propuestas histórico-antropológicas reconocidas e interpretaciones claves sobre el fenómeno religioso en el área mesoamericana.

¹ Otros términos que se definen adelante en la tesis son: cosmovisión, sobrenaturaleza, liminalidad, penitencia, ofrenda y sacrificio.

Llanamente, al hablar de la magia, para algunos ésta corresponde a una categoría inferior de civilización respecto a las sociedades con una “religión estructurada”, sin embargo, cuando consideramos que las estructuras sociales demuestran el devenir histórico y cultural de cada pueblo,² observamos que religión y magia formaban lógicas de pensamiento similares o convergentes.³ Pueden hacerse ejercicios clasificatorios para distinguir los actos mágicos de los actos religiosos y los agentes o especialistas que los llevan a cabo,⁴ aunque por nuestro propósito de estudio, solo nos plantearemos el concepto de religión.

Partimos del entendido que la religión es un fenómeno de carácter histórico y sociológico, que como término tiene su propio devenir.⁵ Sin embargo, nosotros entendemos por religión un sistema (entramado de redes que funciona con un propósito) que aglutina estructuras⁶ de pensamiento, prácticas y creencias ampliamente compartidas y ordinarias por los miembros de una sociedad basadas en símbolos comunes, que a su vez pretenden

² Braudel, “La historia de las civilizaciones. El pasado explica el presente”, p. 224.

³ Por ejemplo, la opinión del académico Maurice Godelier al respecto es: “La religión y la magia son lógica y prácticamente inseparables: constituyen formas fundamentales y complementarias para la explicación (ilusoria) y la transformación (imaginaria) del mundo”. En Martí, “Los cuatro elementos. Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión”, p. 45.

⁴ En manuales o diccionarios antropológicos se ofrecen definiciones parciales sobre la magia (algunos conceptos que se utilizan son: sistema de pensamiento, creencias, forma de comunicación, significación, signos, procesos cognitivos, costumbre, emociones, entre otros) y se expone la dificultad y polémica al plantearse una división tajante con la religión. *Diccionario de antropología*, p. 397-399; *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, p. 449-451; Duch, *Antropología de la religión*, p. 209-212; Mauss “Esbozo de una teoría general de la magia”, p. 50-55. Asimismo, en el Cuadro 1 enlistamos las diferencias generales entre los especialistas de la magia y la religión según estas obras de consulta. Un ejemplo de enlistado de las características de magia y religión escrito por un especialista en el área mesoamericana es el artículo de López Austin, “Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas”, p. 5-8.

⁵ La literatura sobre el uso del término religión en la disciplina antropológica tiene una historia en los análisis y reflexiones de estudiosos desde, al menos, el siglo XIX. *Diccionario de antropología*, p. 530-534; *Diccionario Akal de Etnología...*, p. 634-636; Duch, *Antropología de la religión*, p. 61-80. Sobre la historia de los estudios sobre religión en Mesoamérica: López Austin, “La religión, la magia y la cosmovisión”, p. 227-232; González Torres, “Historia de los estudios sobre religión mexicana”, p. 57-61.

⁶ Por estructura nos apegamos a la siguiente definición: “El uso del término estructura pretende en lo esencial poner conceptualmente de relieve la disposición ordenada de las partes de un todo y la permanencia de las relaciones que fundamentan esta disposición. La estructura se ve como un atributo interno de la realidad considerada”. *Diccionario Akal de Etnología...*, p. 253-254. Desde este punto de vista, entendemos que sistema es una estructura de estructuras.

establecer relaciones específicas entre la humanidad (el entorno social y natural) y la sobrenaturaleza,⁷ lo extrahumano o, en otras definiciones, lo sagrado.⁸

En el terreno de los estudios sobre Mesoamérica, algunos elementos nucleares de la religión en sus prácticas y creencias, de acuerdo con Alfredo López Austin, derivarían de dos cuestiones básicas a partir de las fundamentales actividades agrícolas: su obsesión por la lluvia y el devenir del tiempo.⁹ Asimismo, en términos de organización social, las civilizaciones indígenas como la náhuatl lograron construir complejas estructuras, evidentemente la religión no escapó a dicha dinámica, por lo cual a los sistemas sociales y aparatos gubernamentales se articularon instituciones religiosas, como el sacerdocio.¹⁰ Claro está, estos apuntes parten de una definición general, diversos aspectos centrales de la religión náhuatl prehispánica (principalmente) serán tratados a lo largo de la investigación.

De vuelta con la definición de religión, si desmenuzamos sus elementos, un par de conceptos deben ser analizados. Cómo las prácticas están asociadas al concepto de rito, lo dejaremos para más adelante. Por creencias, consideramos el conjunto de ideas y valores propios a la sociedad que forman parte del sistema religioso y de manera más amplia de la intersubjetividad, misma que atiende a su propia cosmovisión.¹¹ Al igual que las prácticas, las creencias pueden ser expresadas como representaciones, manifestaciones simbólicas de la cultura. Por simbólico o simbología entendemos las obras (materiales e inmateriales) que están provistas de un valor esquemático, clasificatorio, analógico y metafórico de la cultura

⁷ Este concepto, lo tratamos con amplitud en el apartado 3.1 Relación entre la comunidad humana y sobrenaturaleza, sin embargo, una definición previa con la que acodamos es la siguiente: “Es común que el hombre, al sospechar que no comprende cabalmente la causalidad de los procesos en que vive inmerso, imagine la existencia de agentes extraordinarios que escapan a su percepción. Así, en su afán de comprender el mundo, construye intelectualmente una dimensión complementaria y fundante, ocupada por entes tanto personales como impersonales. Es el ámbito que —en una forma no del todo propia— denominamos *sobrenaturaleza*”. López Austin, “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el posclásico tardío”, p. 45.

⁸ El término sagrado es complejo y problemático dentro de los estudios de la religión. Un inicio son las obras de autores como Durkheim, Mauss y Eliade en la que se plantea una oposición: sagrado/profano. *Diccionario de antropología*, p. 553; *Diccionario Akal de Etnología...*, p. 651-652. Esta división en la antropología ha sido debatida y su aplicación en estudios de grupos específicos, como los del área mesoamericana, debe ser reflexionada. Por nuestra cuenta y para no entrar en este debate teórico, nos ceñimos al término sobrenaturaleza. Algunas propuestas y observaciones para el ámbito mesoamericano son: López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, p. 172-180; Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, p. 13-22.

⁹ López Austin, “La religión, la magia...”, p. 242; *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 10-16.

¹⁰ López Austin, “La religión, la magia...”, p. 255-258.

¹¹ Concepto que también se trata en el apartado 3.1 Relación entre la comunidad humana y sobrenaturaleza.

remitidos a los núcleos de comunicación social y modos de organización. Algunos antropólogos han tratado la simbología o el aspecto simbólico como un fenómeno similar a estructuras como el lenguaje por la construcción de sistemas de significación, sentido y función.¹² Somos conscientes de que metodológicamente hablamos de símbolos, simbología o lo simbólico como conceptos o actitudes comunicativas que para el creyente son o pueden ser reales, definatorias o intrínsecas a las dinámicas culturales que se desarrollan, por ejemplo, en el caso del fenómeno del *ixiptla*, en analogía o metafóricamente, una persona o un objeto “simboliza o representa” al dios, sin embargo en el análisis profundo los investigadores interpretan que el *ixiptla* no solo representaba al dios, sino que le encarnaba, era el dios mismo.¹³

A partir de lo anterior, podemos pasar al tema de la ritualidad. Un hecho es que no existe una definición conciliadora para hablar de la ritualidad: ritos, rituales, ceremonias y fiestas.¹⁴ Sin embargo, desde nuestra postura, por rito entendemos procedimientos, acciones o prohibiciones en un contexto mágico-religioso que conlleva una serie de convenciones comúnmente aceptadas que se conforman de símbolos con una función comunicativa y que estrictamente implica y dinamiza lo social dentro de la comunidad.

Profundizando en la definición con algunas características más del fenómeno, para Jean Cazeneuve el rito “es toda acción que resalta especialmente por su apariencia estereotipada”¹⁵ y la repetición es uno de sus principales rasgos.¹⁶ A su vez, Víctor Turner consideró este fenómeno como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual [...] representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión

¹² *Diccionario Akal de Etnología...*, p. 672-675. Por ejemplo, Roy Rappaport dice: “La humanidad es una especie que vive y que solo puede vivir en función de significados que ella misma debe inventar. Estos significados e interpretaciones no solo reflejan o aproximan un mundo que existe con independencia, sino que participan en su propia construcción”. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, p. 32. Por su parte, Claude Lévi-Strauss apunta: “No se puede estudiar dioses ignorando sus imágenes; ritos, sin analizar los objetos y las sustancias que el oficiante fabrica o manipula; reglas sociales, independientemente de las cosas que les corresponden [...] los hombres se comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se afirma como intermediario entre dos objetos”. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 28.

¹³ El apartado 3.2 El fenómeno del *ixiptla* y los ritualistas trata el tema a profundidad.

¹⁴ Hemos descartado el uso regular del término culto por ser una noción muy baja de manifestaciones religiosas y rituales.

¹⁵ Cazeneuve, *Sociología del rito*, p. 16.

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento”.¹⁷ Sobre el aspecto social, el célebre antropólogo indica: “los símbolos están esencialmente implicados en el proceso social [...] vienen a asociarse a los humanos intereses, propósitos, fines, medios, tanto si éstos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la conducta observada”.¹⁸

Aunque la simbología es importante dentro del rito como eje del significado de las conductas y expresiones,¹⁹ como indica Rappaport, el ritual “no es absolutamente simbólico”,²⁰ pues, a su vez, como estudiosos de estos fenómenos, debemos ser conscientes de que el rito no necesariamente tiene una utilidad (pueden o no ser *funcionales*) y que, además, en él y por su consecuencia son observables complejas redes y dinámicas sociales (y materiales) que se establecen en el contexto cultural de cada sociedad bajo lógicas propias (establecimiento de convenciones por contrato social).²¹ Asimismo, sobre estas mismas ideas del carácter funcional y social del rito, el antropólogo estadounidense explica: “cuando se realiza un ritual, no están sencillamente ‘diciendo algo’ sobre sí mismos sino ‘haciendo algo’ sobre el estado de su mundo”.²²

Este último aspecto de la importancia del rito para el estado del mundo, lo une al mito por ser la expresión que intenta explicarlo o comprenderlo en los límites de las lógicas culturales de cada grupo humano. Esta característica fue ampliamente advertida por autores como Lévi-Strauss, quien diría: “el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones”;²³ dicho de otra forma el mito y el rito podrían considerarse como indisociables.²⁴

¹⁷ Turner, “Símbolos en el ritual Ndembu”, p. 22.

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹ En el área mesoamericana, Evon Z. Vogt, estudió la ritualidad como sistema de comunicaciones y significados en la ofrenda tzotzil de Zinacantán. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p. 21-30.

²⁰ Rappaport, *Ritual y religión ...*, p. 58.

²¹ *Ibid.*, p. 60.

²² *Ibid.*, p. 87. Para estudios del área, algunos artículos de Johanna Broda son una gran referencia sobre la ritualidad y lo social. En el apartado 1.3 La historiografía contemporánea sobre el sacerdocio náhuatl y su relación con las fiestas de las veintenas, se señalan sus aportaciones. Broda, “Los estamentos en el ceremonial mexica”, “Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología”, “Estratificación social y ritual mexica: Un ensayo de antropología social de los mexica”.

²³ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 253.

²⁴ *Ibid.*, p. 260. Sobre la relación mito-rito, en los estudios sobre la historia náhuatl prehispánica, destaca la propuesta de Michel Graulich; también se trata en el apartado 1.3. Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*.

Otro aspecto fundamental del rito es la repetición de estos actos y la forma en la cual pueden ser clasificados, cuestiones de las cuales se desprenden distintas propuestas. Por ejemplo, Håkan Rydving, especialista en la religión del pueblo sami, propuso que los ritos pueden ser clasificados en tres tipos: calendáricos (recurrente, anticipados y cíclicos), de crisis (recurrentes, no anticipados y no cíclicos) y transición (anticipados y no cíclicos).²⁵ Igualmente, explica este investigador que saber dónde y cuándo se deben desarrollar los ritos es fundamental para una sociedad, pues permite la separación con la vida cotidiana. Al mismo tiempo, Rydving nos ofrece definiciones sobre espacio ritual y tiempo ritual, y en particular sobre los ritos calendáricos señala: “no sólo para los expertos religiosos sino también para todos aquellos que regularmente participan en el culto, es necesario saber de espacio ritual (la distribución de lugares para rituales y lugares donde éstos no se desarrollan normalmente) y el tiempo ritual (la sucesión entre períodos para rituales y períodos en que éstos no se llevan a cabo)”.²⁶ Como en esta tesis tratamos el ciclo festivo anual mexicana ceñido a un calendario, la observación de López Austin, al respecto, nos parece importante; el historiador explicó: “el rito tiene un fuerte valor como acción calendárica, medio de propiciación de las fuerzas de los dioses que irrumpen cotidianamente en el mundo de los hombres [...] a través del ritual el hombre aprovecha la oportunidad de actuar específicamente en el momento adecuado al cumplimiento de fines precisos”.²⁷

Por otro lado, nos preocupa señalar la jerarquización entre rito, ritual, ceremonia, fiesta y ciclo ceremonial o ciclo festivo anual. Con una adaptación ligera a una propuesta de López Austin sobre los ritos y sus definiciones,²⁸ creemos que, en línea ascendente de acuerdo a su complejidad, conjunto de participantes y elementos, la clasificación sería: rito → ritual → ceremonia → fiesta → ciclo festivo.

Sin ninguna complicación, el ritual se entiende como el conjunto de ritos.²⁹ Por ceremonia, entendemos espectáculos rituales que “representan”, están dirigidos o son

²⁵ Rydving, “Cambio ritual”, p. 85-88.

²⁶ *Ibid.*, p. 88.

²⁷ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 118.

²⁸ López Austin, “Los ritos. Un juego de definiciones”. Otro de los conceptos que utilizamos en la tesis es liturgia, este investigador define dicha palabra como: “Conjunto de normas fijadas por la costumbre o instituidas oficialmente por una comunidad para la ejecución ritual”. *Ibid.*, p. 14.

²⁹ *Ibid.*, p. 14-15.

exaltaciones míticas o de la sobrenaturaleza,³⁰ en nuestros análisis conformarían algunos de los momentos más importantes de las veintenas. Por fiesta se entiende las prácticas rituales, no rituales y ceremonias que confluyen en tiempos y espacios definidos periódica o calendáricamente;³¹ que en conjunto y bajo disposición institucional de los aparatos de poder forman el ciclo festivo.

Puntualmente es importante distinguir que, aunque en ocasiones se utilice el término fiesta y veintena como sinónimo, no necesariamente se trata de lo mismo. Los veinte días o veintena son cada una de las 18 unidades de tiempo que completan el ciclo festivo (*cecempohuallapohualli*) donde se desarrollan distintos rituales y ceremonias. En lengua náhuatl se asocia la palabra para *ilhuitl* con fiesta; sin embargo, como señala Marc Thouvenot, “es una palabra compleja que puede, según el contexto, corresponder a varios sentidos: día completo (con todas sus divisiones), periodo diurno, fiesta, día de fiesta, y también remitir a la noción general de periodo de veinte días o veintenas”.³²

Además, el investigador y traductor ha planteado que ‘el mundo del *ilhuitl*’, cuantitativamente asociado con la cifra 20, “no se remite solamente a un día, una veintena, o a fiestas que se organizaban al final de cada veintena, sino a periodos más variados (además de que los ritmos y duraciones regían no solamente la vida religiosa)”.³³ Es decir que, *ilhuitl* como una compleja unidad de organización temporal y social regía distintos aspectos de la vida cotidiana (personales, judiciales, políticos y religiosos) y, que las ceremonias de las fiestas de las veintenas son “un caso particular de una organización temporal general de la vida social”.³⁴ Por tanto, aunque existe un término indígena para referir, a cierto nivel, las veintenas y las fiestas preferimos la palabra castellana y, en el análisis, trataremos de explicar su complejidad en el contexto náhuatl.

Para cerrar esta sección, es necesario recordar que la ritualidad se hace individualmente o en comunidad, los miembros de ésta se convierten en agentes del ritual y como señala Rappaport: “la designación de tiempos y lugares especiales para las ejecuciones

³⁰ *Ídem.*

³¹ *Ídem.*

³² Thouvenot, “*Ilhuitl* (día, parte diurna, veintena) y sus divisiones”, p. 143.

³³ Thouvenot, “El mundo del *ilhuitl*”, p. 112.

³⁴ *Ibid.*, p. 121.

del ritual reúne también a emisores y receptores de mensajes, y puede, además, establecer sobre qué deben comunicarse”.³⁵ En este sentido, aquellos que participan en la dinámica ritual y actúan en ella (los que ritualizan) pueden ser llamados, en el término más general, ritualista. Distintos son los conceptos de especialista religioso o especialista ritual, que se utilizarán como sinónimos para referir a cualquier personaje que posea conocimientos mágico-religiosos y sea reconocido por la comunidad para llevar a cabo ceremonias rituales debido a sus conocimientos, preparación, capacidades o cualidades especiales; por ejemplo, los miembros del sacerdocio, magos, chamanes, entre otros.³⁶ Por su parte, otros términos como oficiante, que entendemos como el que oficia o preside una ceremonia; y, ministro religioso, que es el miembro de una organización o institución religiosa, se usarán solo en casos donde estas definiciones puedan aplicar.

Aunque, globalmente, se pueden usar todos estos términos para hacer referencia a los miembros del sacerdocio, es importante señalar que hacemos una distinción entre los sacerdotes y otros personajes que pueden ritualizar o ser oficiantes de algunas ceremonias (adelante se hablará al respecto) como pueden ser distintos miembros de la comunidad, gobernantes, dignatarios, jefes de familia, personajes extraños o particulares, esclavos, entre otros. Sin embargo, y como veremos a lo largo de la investigación, el papel de los sacerdotes es altamente especializado al grado que se puede hablar de una profesionalidad de lo religioso, y en ocasiones son ellos los únicos que pueden ritualizar al ser intermediarios entre la comunidad humana y la sobrenaturaleza. Resta señalar que la práctica litúrgica y religiosa de los especialistas, como la actividad sacerdotal, estaba vinculada al poder por el dominio de distintos saberes como conocimientos de corte mítico, calendárico, astronómico, ritual, entre otros, de tal forma que, el papel de los especialistas religiosos, principalmente sacerdotes, “legitima el orden económico y sociopolítico mediante su habilidad de interpretar la tradición mitológica y el saber sagrado de la sociedad [...] incorpora en sí mismo los valores morales y éticos de la sociedad y tiene autoridad”.³⁷

³⁵ Rappaport, *Ritual y religión ...*, p. 93.

³⁶ Obviamente cada personaje con características intrínsecas y capacidades prerrogativas que está atado a un contexto histórico.

³⁷ Martí, “Los cuatro elementos...”, p. 59.

Partiendo de estas premisas, los ritualistas son personajes particulares, una de sus cualidades es la posesión y dominio del conocimiento mágico-religioso y ritual, dichas características les permiten posicionarse en un lugar importante en la esfera social. De tal forma, debemos resaltar que los vínculos de los especialistas rituales con lo sobrenatural permiten un acercamiento al poder político y las relaciones que emanan de éste, pues estamos de acuerdo en que “la religión influye en la política debido a que tiene un papel central en la creación de mundos simbólicos”.³⁸ Al final, estas primeras observaciones tomarán una dimensión mayor mientras desarrollamos la investigación sobre los sacerdotes nahuas.

§

El grupo sacerdotal es uno de los casos de especialistas rituales al que más importancia se ha conferido en los estudios sociales. En una definición sintética o parcial presentaremos características, similitudes y contrastes del trabajo sacerdotal con otros especialistas religiosos. El propósito es señalar la falta de claridad al tratar el tema de los especialistas rituales, como sucede, por ejemplo, para el caso del sacerdocio en el mundo náhuatl, pues creemos se deben considerar las propias lógicas conceptuales de la sociedad que dota de sentido a este tipo de personajes.

Etimológicamente, la palabra sacerdote viene del latín *sacerdos* que es la forma sustantiva de *sacer*, *sacra* que significa sagrado, también escrito como *sacerdotis* “el que oficia lo sagrado”.³⁹ En el diccionario de la religión de Royston Pike, el concepto sacerdote se define como: “ministro de la religión; más particularmente el encargado de ofrecer el sacrificio”.⁴⁰ En principio, son dos características a destacar, primero, se trata de un personaje relacionado con el asunto de lo sagrado, un oficiante de las ceremonias; y segundo, es aquel que le corresponde ser oficiante y oferente de los sacrificios.

Para matizar en un contexto de sociedades antiguas, podemos señalar, que, en Egipto Antiguo, la organización y labor sacerdotal era muy compleja, se pensaba que solo el faraón,

³⁸ Martí, “Los cuatro elementos...”, p. 63.

³⁹ Diccionario etimológico, <http://etimologias.dechile.net/?sacerdote>, Consultado el 3 de febrero de 2020. La raíz latina *sacra* también está asociada a palabras como sacrificio, sacramento y sacrilegio.

⁴⁰ Pike, *Diccionario de religiones*, p. 402. A la par, este texto ofrece la definición de *sacerdotalismo* entendido como un “sistema religioso en el que los sacerdotes ocupan un lugar primordial como intermediarios necesarios entre Dios y el hombre”.

y en su nombre el sumo sacerdote de cada templo, podía servir a los dioses, sin embargo, las distintas funciones para el cuidado de estos recintos y las ceremonias obligaban a tener toda una estructura jerárquica de servidores del aparato religioso. Ante una inminente especialización de las funciones había sacerdotes para ritos funerarios, como médicos, escribas, lectores, oráculos, encargados del servicio a dioses específicos, cantores, sacerdotisas, auxiliares, entre muchos otros personajes que estaban sujetos a obligaciones y condicionantes muy estrictos.⁴¹ Por ejemplo, vestían de un modo específico con tela de lino, comían alimentos determinados y debían conservar una meticulosa pureza corporal (la voz genérica egipcia de la palabra sacerdote —*uab*— significa “el puro”).⁴² Además, podían casarse y participar económicamente de los templos.

Otro ejemplo de la antigüedad con un sacerdocio complejo es el caso de la Roma Antigua, podríamos destacar que los romanos consideraban como sacerdotes a aquellos expertos en actos rituales con funciones especiales, pues sacerdote era “la persona encargada de realizar los sacrificios y que tenía la misión de vigilancia y control de todo lo concerniente a los dioses y su culto [...] entre ellos estaban los llamados *sacerdotes publici populi romani*, que tenían la misión de controlar y vigilar tanto el culto público como privado”.⁴³ Ante el número elevado de oficiantes se sabe que se agrupaban en escuelas (*collegia*) y muchas subdivisiones ceremoniales. Igualmente, el sacerdocio era considerado un puesto profesional y podía ocuparse de forma vitalicia. Además, era un medio para acercarse al poder y hacer carrera política. La jerarquía romana comenzaba con el pontífice máximo (*pontife maximus*), el principal encargado de la religión, que en tiempos de la época imperial se asoció al emperador. Hacia abajo la línea de poder pasaba por diferentes cargos, servidores de templos, sacrificadores, *augures* (adivinos) y, como pasó en el caso de Egipto, una serie de personajes capacitados para realizar labores específicas.⁴⁴

Si hablamos del poder y la religión tenemos, en primer lugar, que referirnos a la figura del gobernante como ritualista. Con base en los estudios de James Frazer, observamos que el

⁴¹ Castel, *Los sacerdotes en el Antiguo Egipto*. Este estudio cuenta con una amplia descripción social de este grupo, sus funciones y sus especialidades religiosas.

⁴² *Diccionario de instituciones de la antigüedad*, p. 476.

⁴³ *Ídem*.

⁴⁴ Rüpke, *Religion of the romans*. Consultado el 3 de febrero de 2020 en <https://historicaldigital.com/los-sacerdotes-romanos.html>

fenómeno del rey-sacerdote y la realeza sagrada, como relaciones de vínculo entre humanos y dioses, son un complejo social que podemos observar en muchas culturas.⁴⁵ En el caso de los gobernantes, éstos eran representantes, descendientes o la deidad en sí misma, así Frazer señala: “fueron reverenciados en muchos casos no meramente como sacerdotes; es decir, como intercesores entre hombre y dios, sino como dioses mismos capaces de otorgar a sus súbditos y adoradores”.⁴⁶ Entonces, notamos que los paradigmas del rey-sacerdote y realeza sagrada implican más que una formación o institución, sino una designación y un vehículo de poder mayor, aunque están íntimamente ligados a otros oficiantes, como sería el sacerdocio u otros grupos de ritualistas o personajes con funciones específicas, quienes llevarían a cabo acciones de carácter religioso o de otra índole social en representación del gobernante.

Por otro lado, para contrastar el sacerdocio tenemos el caso otros especialistas rituales como magos, hechiceros, brujos y adivinos, entre otros.⁴⁷ Se observa que el mago sería el punto de partida,⁴⁸ para Mauss, éste es “ante todo es un hombre que tiene cualidades, relaciones y a fin de cuentas que tiene poderes especiales [...] la profesión de mago no solo construye una especialidad, sino que normalmente dentro de ella tiene sus propias especialidades.”⁴⁹ De tal forma que el control de ciertos conocimientos, actitudes y cualidades particulares (por ejemplo, tener características físicas distintas, ser extranjero,

⁴⁵ Frazer, *La rama dorada*, p. 20-21. El autor refiere que la presencia del rey-sacerdote y el poder religioso entre la realeza se observó en la antigua Grecia y Roma, Asia Menor, Madagascar, donde estos personajes “descendientes del dios” tomaban parte de los actos rituales más importantes como los sacrificios, las fiestas y ceremonias. Asimismo, señala como, en representación del rey, sus ayudantes (sacerdotes) podían ejecutar ceremonias o poseer el poder.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁷ Duch, *Antropología de la religión*, p. 172-173. Este texto ofrece definiciones globales sobre estos personajes, por ejemplo: “Un adivino es un especialista religioso cuya principal función consiste en descubrir la voluntad y las intenciones del poder sobrenatural o en averiguar los aspectos más relevantes del juicio divino”. [...] “Los brujos poseen un arte secreto que, de acuerdo con las creencias populares, son susceptibles de utilizar con finalidades perversas y perniciosas para otras personas”. [...] “Las acciones de los hechiceros son calificadas de malintencionadas, pero, al contrario de los brujos, que poseen unas capacidades innatas, las llevan a cabo poniendo en práctica un conjunto de técnicas que han aprendido”.

⁴⁸ El término mago procede del persa y significa sabiduría, es muy revelador que así se les conociera a los ritualistas del culto oficial de los templos y ritos funerarios. Cuando el concepto paso al espectro griego se utilizó para designar religiosidad popular y asuntos marginales. Martínez González, “El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica”, p. 211.

⁴⁹ Mauss, “Esbozo de...”, p. 68.

niño, mujer, entre otros), o una iniciación por visión o un sueño permiten a estos ritualistas trabajar en su campo.

Un apunte interesante, igual de este connotado sociólogo, es que una característica fundamental de la figura del sacerdote es su relación analógica con el sacrificio, misma relación que es equiparable a la que el mago tiene con el rito mágico. Con este tipo de apuntes Mauss señaló que cada grupo de especialistas instituye la aplicación de sus poderes, conocimientos y el desarrollo de una ritualidad (ritos previos y ritos de salida).⁵⁰ En este proceso de construcción y análisis de conceptos, Mauss destacó que, a finales de la Edad Media y entrada de la modernidad europea, se cimentó la visión religiosa católica, misma que logró determinar que la magia y sus especialidades pasara a considerarse herejía, así que la persecución a estos ritualistas incrementó y de tanto en tanto la magia fue perdiendo la relevancia y presencia que en términos sociales tuvo anteriormente en Occidente.⁵¹

Otro fenómeno de contraste es el chamanismo, todo un caso aparte, incluso se ha pensado como un modelo de configuración religiosa y social. El concepto chamán llegó a los círculos académicos europeos en los siglos XVII y XVIII, en principio sirvió para hablar de los “farsantes” que dirigían las prácticas rituales de los pueblos ingenuos e ignorantes de cazadores. Para el siglo XIX y principios del siglo XX, con los primeros viajeros antropólogos, el concepto se empezó a usar para las prácticas y creencias de los pueblos asiáticos, africanos y americanos.⁵² También sabemos que la mayor exposición que alcanzó el fenómeno del chamanismo se debe a Mircea Eliade y la difusión de su obra *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1951), propuesta que derivó en el modelo neuropsicológico, donde se resaltó como principal característica el estado de conciencia alterada como medio de contacto directo con lo sobrenatural.⁵³ Pronto se convirtió en la moda académica en boga y la aplicación del concepto chamán y la visión extática del ritual se impulsó para designar así, casi de manera acrítica, a especialistas de distintas sociedades.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁵¹ *Ibid.*, p. 60. En el siguiente apartado describiremos ese proceso para la Nueva España en los siglos XVI-XVII.

⁵² Martínez González, “Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica”, p. 114-115. El autor refiere que una de las primeras referencias académicas aparece en la *Enciclopedia* de Denis Diderot de 1765, para definir como los habitantes de Siberia realizaban funciones de sacerdotes, truqueros, hechiceros y doctores.

⁵³ *Ibid.*, p. 119.

Para la segunda mitad del siglo XX, hubo un giro importante en el estudio del chamanismo gracias a los trabajos etnográficos en Siberia por parte de la investigadora Roberte Hamayon. En su reformulación, la figura del chamán corresponde a un representante de la comunidad que facilita la alianza e intercambio “de tipo familiar” entre humanos y la sobrenaturaleza en un sistema simbólico de sociedades de cazadores.⁵⁴ Cabe destacar que la función del chamán siberiano depende de su éxito ceremonial y, al igual que otros especialistas, tiende a llevar atributos y comportarse fuera de lo común; de ello, la académica señaló:

Si bien la función chamánica es central, ningún chamán puede pretender ser el único en ocuparla en su comunidad, ni puede estar seguro de desempeñarla por mucho tiempo; se le juzga en función de sus resultados y puede ser desplazado por alguno de sus rivales. Lo que llama la atención de los observadores es lo *extraño de su comportamiento*: gesticula y vocifera, salta, canta y se estremece, o incluso cae inerte.⁵⁵

Entonces, con este breve recorrido, pensamos en las dificultades que tienen los usos de categorías generales para los especialistas religiosos en contraste con sus realidades históricas. Por ejemplo, en el caso náhuatl antiguo, Roberto Martínez González reflexiona sobre un par de trabajos históricos donde León Portilla y López Austin presentan y estudian la terminología indígena sobre especialistas religiosos: sacerdotes y magos, respectivamente, e indica: “Aunque esta labor taxonómica es, sin duda, indispensable, resulta claro que ella no basta [...] la variedad de vocablos y acciones no significa que se trate necesariamente de personajes y personas diferentes”.⁵⁶ Asimismo, podríamos sumar la opinión de la investigadora Alicia Juárez, quien al estudiar a los especialistas rituales indígenas contemporáneos y sus raíces prehispánicas, en particular a aquellos individuos con dominio del plano meteorológico, indica que éstos pueden gravitar entre las dos categorías, pues: “la línea divisoria que marcaba si los especialistas eran netamente sacerdotes o brujos se ve diluida”.⁵⁷

Para efectos de esta investigación y en conclusión para este apartado, las reflexiones de Martínez González sobre los ritualistas mesoamericanos nos parecen pertinentes, pues el investigador indica que, lejos de buscar un lenguaje universal o categoría válida para los

⁵⁴ Hamayon, “El sentido de la “alianza” religiosa. ‘Marido’ de espíritu, ‘mujer’ de dios”, p. 61-84.

⁵⁵ Hamayon, “El chamanismo-siberiano”, p. 144. Las cursivas son nuestras.

⁵⁶ Martínez González, “El chamanismo y la corporalización del chamán...”, p. 214.

⁵⁷ Juárez Becerril, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, p. 86.

periodos o zonas que se estudien, debemos de ofrecer una caracterización que dé justo valor al especialista religioso y la función que desarrolla en su dimensión histórica y social. De igual modo, Martínez González indica que el investigador debe procurar una apertura comparativa con pueblos vecinos y que, en consecuencia, podamos construir categorías propias de la región, por lo que dejaría de ser pertinente la definición clásica de sacerdote o chamán y “en su lugar, aparecerían múltiples cuestionamientos sobre la naturaleza de los vínculos entre unos y otros personajes [...] podríamos conceder a las llamadas ‘sociedades tradicionales’ una historia tan dinámica y compleja como la nuestra”.⁵⁸

§

Este ejercicio de análisis nos indica que es conveniente concentrarnos en percibir, bajo lógicas propias y contextos históricos, el desarrollo del fenómeno social que estudiemos. En este caso, nos concentraremos en los sacerdotes del mundo náhuatl prehispánico, es decir, los ritualistas que conocemos por las fuentes novohispanas sobre el contexto indígena antiguo y con énfasis en su participación en el ciclo festivo anual. Concluimos que esta vía de análisis histórico podrá ofrecer una alternativa al estudio de estos especialistas religiosos y tratar de comprender quiénes eran los personajes que dirigían, organizaban y participaban en las fiestas de las veintenas: los *tlamacazque* (dadores u ofrendadores/oferentes), los *tlamaceuhque* (penitentes/abstinentes), *teopixque* (guardianes del dios), los *teohuaqueh* (los que tienen un dios), *tlenamacaque* (dador de fuego) o *papahuaque* (guedejudos). De esta forma y por una necesidad explicativa, primero nos importa discutir sobre las fuentes que hablan de ellos y los debates que giran en torno a los textos históricos que nos ofrecen una visión de estos personajes.

⁵⁸ Martínez González, “El chamanismo...”, p. 214.

Cuadro 1. Diferencias generales entre los dos grupos de ritualistas.

Según las clasificaciones generales entre magia y religión, solo los sacerdotes representan a la última, mientras que chamanes, brujos, hechiceros, adivinos, etc., representan la magia. La división en características básicas sirve para ofrecer una definición sintética o parcial, pero las realidades históricas demuestran que es difícil exponer así los poderes, facultades y lugares de acción de cada especialista ritual.

Mago, chamán, hechicero, etc.	Sacerdote
<ul style="list-style-type: none"> *Recibe sus poderes directamente de los dioses, de los espíritus * Vive un proceso iniciático *Recibe un rango social por su comunicación con lo sobrenatural * También es ritualista, pero su prestigio viene de sus logros (prestigio personal), el fracaso puede privarlo de su ejercicio *Relación con la sociedad es de profesional a cliente *Solo dedica una parte de su tiempo a tareas religiosas (dedicación parcial) *Opera a partir de una base individual *Actividades de manera práctica que pueden compaginar los grupos sacerdotales * Puede ser considerado como capaz de hacer el mal * No tiene de manera institucional poderes seculares * Es articulador del grupo social, trata los objetos simbólicos, el razonamiento social para manipular y controlar a los dioses y a los espíritus *Justifica su posición la naturaleza del vínculo entre los mundos sobrenaturales y reales * Tiene poca importancia en la economía y en la política 	<ul style="list-style-type: none"> * Es un profesional de las ceremonias que se educa en la realización competente de los rituales *Habilidades de oficio: el conocimiento ritual es esencial (prestigio institucional), su éxito depende del ritual en sí mismo *Es un guía para la sociedad, implica un lugar de culto y su celebración estructurada como funcionario de una institución religiosa * Por lo regular trabaja tiempo completo (dedicación total) *Opera al hablar en el nombre de una divinidad * Sus prácticas tienden a ser de naturaleza ceremonial, y tratan de mantener o de restablecer la relación debida entre el hombre y el poder sobrenatural * Es menos capaz de usar sus poderes adversamente o menos propenso a hacerlo *Ejerce una considerable influencia política, es el recurso más formal a la hora de resolver disputas e imponer castigo *Posee conocimientos de la doctrina teológica desconocidos del resto de la sociedad *En ocasiones puede llevar a cabo funciones de orden judicial

1.2 Problemáticas en el estudio de la religión y los sacerdotes nahuas en las fuentes novohispanas

El propósito de este apartado es señalar brevemente algunos de los problemas y debates que existen en torno al uso de las fuentes para el estudio de la religión de los pueblos prehispánicos. Al respecto, una observación pertinente del historiador Miguel Pastrana Flores dice: “el cabal aprovechamiento de las fuentes requiere un trabajo analítico previo que se conoce con el concepto de heurística, que es el conocimiento general sobre las fuentes y la crítica sobre su procedencia, autoría, destinatarios, intencionalidad, veracidad y contexto histórico”.¹ En este sentido, el apartado es un acercamiento heurístico e historiográfico a la documentación sobre nuestro tema de estudio.

Las fuentes del centro de México, en particular del grupo nahua, son de carácter muy variado, hay crónicas de conquista, historias escritas por los frailes o descendientes de la nobleza indígena, textos novohispanos que conjuntan tradiciones estilísticas europeas (la escritura alfabética) e indígena (elementos iconográficos) los llamados códices anotados, relaciones geográficas, testimonios recopilados de tradición indígena como los mitos (códices transcritos) y los tratados o manuales sobre la persecución de las idolatrías.²

En particular, se abordará la influencia intelectual e interpretación política que existen en los autores de los siglos XVI y XVII para describir las prácticas religiosas indígenas y sus oficiantes. Pretendemos destacar que, si bien la información que nos ofrecen estas obras históricas es fundamental, también debemos tomarla con actitud crítica desde una práctica historiográfica, es decir, un discurso donde todas las aristas del contexto histórico influyen en la elaboración de los textos que analizamos, es decir, que denotan una historicidad.³

§

¹ Pastrana Flores, “Fuentes para el estudio de la religión náhuatl”, p. 74.

² *Ibid.*, p. 85-96; Romero Galván, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, p. 9-20. En el volumen coordinado por este autor se propone entender que escritura de la historia se vincula a un proceso social, de pensamiento, memoria y manera de historiar que produjo una forma de registro nueva en un lugar y espacio determinado.

³ De Certeau, *La escritura de la historia*, p. 35.

La confección de las principales fuentes del pasado indígena pasó por el bagaje cultural de sus autores quienes tuvieron que construir y reformular aspectos del otro, el indígena —su idea de la historia, organización política, religión, instituciones y demás—, para poder explicar al público culto europeo y a las autoridades de la corona española quiénes eran los habitantes del Nuevo Mundo y brindar los medios para su subyugación.

Este proceso historiográfico no solo se construyó desde la visión occidental, también permearon aspectos y tradiciones indígenas, se trató de un vínculo de estilos, una producción arraigada a su contexto histórico. Por ejemplo, cuando Alfredo López Austin analizó la obra de Bernardino de Sahagún, en búsqueda del método que el franciscano siguió para extraer y guiar la información de los famosos informantes indígenas, concluye:

El análisis del método de esta obra [...] muestra que no puede ser vista como trasplante de un modo de inquirir del Occidente cristiano —reavivada la vieja enciclopedia medieval por el humanismo—ni como invento de un hombre. Tampoco es el fruto postrero de la milenaria tradición de los cultivadores del maíz ni el perfeccionamiento del viejo glifo de colores. Surgió como nueva realidad que no es suma ni promedio. Está cargada de comprensión y de incomprensiones. Fue teñida por un sueño que no se realizó y persiste como una realidad que no fue soñada, fuente que da a conocer al hombre náhuatl y en última instancia al hombre.⁴

Sabemos que los estilos escriturarios y ambas epistemologías lograron conjuntarse; sin embargo, resulta claro que desde la visión occidental existe todo un proceso de construcción del indio americano en la intelectualidad de los autores occidentales, misma que produjo intensos debates e influyó en la construcción de la imagen del indígena al mundo.⁵ La finalidad era incrustar al Nuevo Mundo en la historicidad europea con sus propios instrumentos (categorías geográficas, políticas y sociales), de ahí que debemos prestar atención al discurso de las fuentes porque la información de origen indígena pasó por dicha influencia filosófica y fue compuesta con esos objetivos.⁶ Por ello, en la amplia labor discursiva de representar a América y a sus habitantes en el imaginario europeo, José Rabasa atina en decir: “a una medición europea de todos los territorios por parte de una conciencia

⁴ López Austin, “Estudio acerca del método de investigación de Fray Bernardino de Sahagún”, p. 389.

⁵ Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. En esta obra el autor analiza la polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda por la condición natural y humana (política) de los indígenas ante la conquista y el dominio europeo, y la manera en que se abordó la idea y clasificación del “otro”.

⁶ Como adelante se verá, fueron influencia textos clásicos de la antigüedad grecolatina, la escolástica fundamentalmente las ideas de los padres de la iglesia Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

universal corresponde un destinatario igualmente universal compuesto de monarcas, nobles, mercaderes, soldados, clérigos, navegantes, médicos.”⁷

En su análisis Carmen Bernand y Serge Gruzinski plantean una posición similar, ya que ellos describen el proceso de significación de América por la intelectualidad europea como una operación de duplicación y ajustes de sus modelos (instituciones, leyes, creencias y prácticas) a la realidad indígena:

La América hispánica nos tiende el espejo de nuestra historia, un espejo más esclarecedor cuanto más deformante. América sirvió paralelamente como objeto, como banco de pruebas para vastas empresas intelectuales. Una de ellas se tradujo en la proyección sobre estos mundos nuevos de un conjunto de categorías religiosas tomadas de la herencia del paganismo antiguo y de la escolástica medieval y que se polarizaron en torno al concepto de idolatría [...] la occidentalización se mueve en registros múltiples: políticos, sociales, económicos, culturales. En este sentido, el fenómeno está indisolublemente ligado a la evolución del *pensamiento* occidental.⁸

Como la anterior, en la crítica a las principales fuentes novohispanas se han logrado análisis interesantes, por lo que respecta a nuestro tema, un claro ejemplo se observa en la construcción del mundo de los dioses indígenas. El propósito que tenían los autores novohispanos, sobre todo los religiosos, era señalar la equivocación del culto indígena, pues los habitantes del Nuevo Mundo habían caído en una falsa religión, la superstición y el engaño del demonio. En un artículo de Guilhem Olivier se aborda esta hipótesis, el investigador refiere el caso de la obra de Sahagún, en particular cuando el fraile habla de los múltiples dioses indígenas, el famoso panteón politeísta mexicana, expone la personalidad de estas divinidades en tres vías: el método analógico, que implica equiparar a los dioses indígenas a través de características generales con las divinidades grecolatinas; el evemerismo, señalar que los dioses fueron individuos sobresalientes en algún tiempo y se trata de entes que generaron un recuerdo perpetuo; y por último, dictaminar a sus deidades como demonios que habían engañado a los indios para recibir su veneración.⁹ Otro apunte importante del trabajo de Olivier está en mostrarnos la influencia que la obra de San Agustín

⁷ Rabasa, *De la invención de América*, p. 222.

⁸ Bernand y Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, p. 8.

⁹ Olivier, “El panteón mexicana a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”, p. 388-399.

tuvo en Sahagún para ordenar o clasificar el panteón indígena en una división tripartita: dioses mayores, diosas mayores y deidades menores.¹⁰

Aportaciones como la anterior son importantes al debate historiográfico pues obtenemos nuevos puntos de vista sobre la religiosidad prehispánica, por ejemplo, sirven para discutir el politeísmo como categoría de análisis del sistema religioso indígena. Asimismo, para Sergio Botta el debate cristiano de la Edad Moderna sobre la idolatría de los antiguos gentiles del Viejo Mundo llegó a América y sirvió para reinventar y comprender otras religiones pues hubo una necesidad explicativa para señalar la idolatría del otro.¹¹ Entender este proceso de resignificación cultural es fundamental para pensar la construcción de las fuentes novohispanas y las problemáticas que implican el estudio de la religiosidad prehispánica, pues:

La discusión sobre los dioses produce una «semiosis colonial» que promueve la inclusión de las culturas amerindias en algunas formas de organización occidental del conocimiento. Desde este punto de vista, el «politeísmo mesoamericano» debe considerarse un producto de negociación y el resultado de un «vocabulario del encuentro»: un lenguaje comparativo esencial para la transferencia —*subespecie religiosa*— de cualquier otro sistema de valores, contribuyendo a la creación de una imagen global de la diferencia.¹²

Como podemos observar, este proceso de traducción implicó un esfuerzo para la explicación del mundo antiguo americano, gracias a la investigación de Botta podemos advertir como la reformulación de la realidad americana se proyectó en la misma estructura del culto religioso (ceremonial, templos y los sacerdotes) pues este investigador demuestra que en la configuración textual franciscana hubo una influencia clave para hablar de la “ciudad antigua”, desde la antes referida obra de Agustín de Hipona, quien a su vez, retomó las formulaciones de un autor de la Roma Antigua, Marco Terrencio Varrón. Cuando Botta se refiere particularmente a estos conceptos en la obra de Sahagún explica:

¹⁰ *Ibid.*, p. 400-403. Olivier comenta que esta división tripartita del panteón de dioses también está en obras como la de Bartolomé de las Casas y Juan de Torquemada como clara influencia del texto agustiniano la *Ciudad de Dios*.

¹¹ Botta, “The Franciscan Invention of Mexican Poytheim: The case of the Water Gods”, p. 414. El fragmento de la referencia dice: “*The discovery of Amerindian religious systems is in fact a laboratory where the discourse was essentially dominated by missionary orders and the debate on ‘idolatry’ is based upon the age-old controversy conducted by Jewish-Christian monotheism against the various religious forms of ‘others’*”.

¹² *Ibid.*, p. 415. La cita es una traducción, el texto original en inglés dice: “*The discussion about gods produces a «colonial semiosis» that promotes the inclusion of Amerindian cultures in some forms of Western organization of knowledge. On this view, «Mesoamerican polytheism» has to be considered a negotiation product and the result of a «vocabulary of the encounter»: a comparative language essential to the transferral –sub specie religionis– of any other value system, contributing to the creation of a global image of difference*”.

Los discursos sobre las creencias prehispánicas se inspiraban en una radical teología-política fundada en las páginas del *De civitate Dei*. Este marco teológico, les permitía deconstruir las pretensiones alrededor de las cuales se organizaban las instituciones sociopolíticas mesoamericanas. Al mismo tiempo, la obra de San Agustín les otorgaba los instrumentos para desarrollar una interpretación del “politeísmo indígena” que se produjo por medio de la comparación con los dioses de los antiguos [...] (siguiendo a Varrón) había una teología civil o política producida por los sacerdotes y necesaria para gobernar a los pueblos y administrar las ciudades; en ella se hallan las formas públicas de veneración a los dioses, los ritos y sacrificios que cada pueblo tenía que ofrecerles.¹³

Con base en esta información no podemos dejar de advertir que una de nuestras fuentes más importantes tiene una influencia ajena al contexto prehispánico que deseamos estudiar. Así, es revelador que, en el caso de la estructura institucional de la religión antigua, se explica con base en postulados occidentales de civilización, es decir muestra una organización sacerdotal articulada alrededor del culto a los dioses, incluso el formato de la obra de Sahagún se inspiró en los autores europeos señalados, pues:

Si observamos con detalle la estructura de la obra sahumantina, se observará que el libro I, correspondería al XIV, XV y XVI de las *Antiquitates*; el libro II tiene su paralelo en los libros que Varrón dedicó al culto divino (el XI, XII y XIII); el apéndice al libro II, dedicado a los sacerdotes y a los edificios sagrados de México-Tenochtitlan, correspondería a los libros del II al VII de las *Antiquitates*.¹⁴

Además, en un artículo reciente, Botta analiza la influencia de la obra agustina en los textos novohispanos de los franciscanos con énfasis en su descripción de las fiestas de las veintenas, donde no solo exhibe con claridad como el modelo agustiniano fue proyectado por los frailes para presentar la ‘idolatría’ y ‘culto demoniaco indígena’, sino que, también advierte como esta empresa falló en intentar controlar la religión indígena, pues este complejo sistema ritual y religioso escapaba a la hermenéutica cristiana.¹⁵

Asimismo, retomando a Bernand y Gruzinski, se observan las proyecciones de conceptos políticos de filósofos como Aristóteles que sirvieron, por ejemplo, a Bartolomé de las Casas en su explicación de las condiciones sociales indianas, incluso para dotarlos de un grado de civilización, pues, por ejemplo, es habitual observar en las fuentes primarias la institucionalidad del culto y organización del aparato político religioso:

“El sacerdocio y el sacrificio son el quinto elemento de la buena república y el primero en dignidad.” La vida social —tal como se observa en la ciudad antigua— implica la existencia del sacerdote y del sacrificio, y ello sin importar cual sea la “religión”, “verdadera o errónea” de que se trate. [...] Igualmente, en opinión de Las Casas (y de las autoridades en se apoya), la existencia del sacerdote y del sacrificio parece indisociable de un conjunto de elementos que constituyen otras tantas traducciones

¹³ Botta, “Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín: Huellas del *De civitate dei* en las obras de Fray Bernardino de Sahagún y Fray Juan de Torquemada”, p. 56-57.

¹⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵ Botta, “An agustinian political theology in New Spain. Towards Franciscan interpretation of the Veintenas”.

institucionales de la religión: los dioses, los santuarios, las ceremonias y los sacerdotes pues: “la religión [...] está constituida por cuatro partes, a saber: los dioses, los templos, los sacerdotes y los sacrificios.”¹⁶

Para ilustrar este análisis una icónica lámina de la obra de Sahagún, conocida como códices matritenses es significativa porque en esta representación de la plaza principal de Tenochtitlan vemos los elementos descritos: el sacerdote (con incienso y copal), dioses asociados, los templos y otras estructuras que denotan rastros de sacrificio. **(Imagen 1)**

Finalmente en esta revisión tenemos que, el proceso de interpretación colonial terminó por designar una visión indígena desde el conocimiento occidental de la antigüedad, cuando dominaban la falsa religión, la idolatría y la superstición, misma que se consideraba como “una manifestación del pecado de soberbia, ya que ofenden y traicionan a Dios, debido a que para lograr sus fines los hombres recurren al demonio; así, la superstición se tradujo como un desafío a Dios [...] por ello la superstición debía ser perseguida y exterminada”.¹⁷ Esta persecución de las idolatrías continuó en América y sus prácticas religiosas se tildaron de marginales. Dichas dinámicas se vieron plasmadas en el trabajo de Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, ambos textos son posteriores a la evangelización (siglo XVII) y cuentan con información del ejercicio ritual de especialistas. El historiador Gerardo Lara Cisneros resume sobre esta cacería: “era un procedimiento equivalente al que se había aplicado desde hacía siglos a las prácticas religiosas no cristianas en Europa [...] los primeros evangelizadores enfrentaron las prácticas religiosas de los indios y las calificaron como superstición e idolatría, y por ello debían estar proscritas.”¹⁸

§

Los religiosos españoles que llegaron a evangelizar aprovecharon su posición y construyeron una imagen de su propia presencia en el Nuevo Mundo, llevar la verdadera religión y combatir la idolatría y las falsas ideas nativas. De tal modo, uno de sus objetivos fue desestimar la religión indígena y el trabajo de sus ritualistas, en particular el sacerdocio que terminó por desintegrarse junto a los templos y las prácticas nativas. Destacamos este aspecto porque es interesante analizar como los frailes se apropiaron de palabras en náhuatl, por

¹⁶ Bernand y Gruzinski, *De la idolatría*, p. 40.

¹⁷ Lara Cisneros, “La ignorancia de los indios americanos ¿el enemigo invencible?”, p. 33.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41-42.

ejemplo, *teotl* (dios) y *teopixque* (guardián del dios) para referir a la deidad cristiana y así mismos como los oficiantes de la única religión valedera.

Los primeros cronistas de la conquista se asombraron con el Nuevo Mundo, de inmediato tuvieron gran extrañeza por el modo de ser indígena, en consecuencia, tenemos algunas descripciones sugerentes, por ejemplo, Bernal Díaz del Castillo señala algunas características de los sacerdotes indígenas de esta forma:

El hábito que traían aquellos papas eran unas mantas prietas a manera de sotanas y lobs, largas hasta los pies [...] traían el cabello muy largo hasta la cinta, y aun algunos hasta los pies, llenos de sangre pegada y muy enretrados, que no se podían esparcir; y las orejas hechas pedazos, sacrificados de ellas, y hedían como azufre, y tenían otro muy mal olor, como de carne muerta [...] ayunaban ciertos días; y lo que yo les veía comer eran unos meollos o pepitas de algodón cuando lo desmontan.¹⁹

Dicho asombro y manera de representar a los sacerdotes se sujetó al proceso de interpretación colonial que terminó por designar una visión indígena desde los intereses españoles. La adjetivación de las prácticas indígenas desde el conocimiento occidental sobre la antigüedad precristiana formuló la idea que en el territorio americano dominaban una falsa religión, la idolatría y la superstición. Así, la idolatría indígena estaba bien representada en sus dioses-demonio y en sus mediadores, los “ministros de los ídolos”, cronistas como Francisco López de Gómara, acentúan este discurso y apunta, “tal cual veis era la religión mexicana. Nunca hubo, a lo que parece, gente más, ni aun tan idolátrica como esta; tan matahombres, tan comehombres; no les faltaba para llegar a la cumbre de crueldad sino beber sangre humana, y no se sabe que la bebiesen”.²⁰

Al respecto, la presencia del “demonio engañador de hombres” y sus subordinados en las fuentes novohispanas es recurrente, un ejemplo interesante está en una de las viñetas del Libro VII del *Códice Florentino*, en la que se observa a sacerdotes indígenas, reconocidos por el peinado, la pintura corporal e indumentaria, realizando un sacrificio en presencia de un demonio. Esta representación ilustra la manera de ver el sacrificio humano nahua por parte de los religiosos españoles, como una práctica demoniaca.²¹ **(Imagen 2)**

Las fuentes son reiterativas en la apariencia de los sacerdotes, destacaron curiosamente dos cuestiones, el cabello y el color negro que pintaba su cuerpo, por ejemplo,

¹⁹ Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 89.

²⁰ López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, p. 325

²¹ Pastor, “La visión cristiana del sacrificio humano”, p. 63.

se lee en los *Memoriales* de Motolinía, “no se cortaban los cabellos [...] en cada templo había uno y no más; y éstos nunca se cortaban los cabellos ni uñas, ni se lavaban, y traían las mantas de labores blancas randadas”.²² Sobre la pintura corporal negra, las fuentes dicen que se “tiznaban”²³ o untaban un “betún”,²⁴ que por el color oscuro asociaron rápidamente al demonio. De tal manera, Juan de Torquemada señala: “con este atavió y adorno, que hemos dicho, salían, cuya vista ponía espanto, porque parecían venir revestidos de el demonio y untados con la tizne de sus calderas infernales, y bien representaban en sus malas y negras cataduras cuyos ministros eran”.²⁵

Como señalamos atrás, los religiosos cristianos además de desacreditar las prácticas indígenas comenzaron un proceso de apropiación simbólica de conceptos de lo sagrado en lengua náhuatl para sus propósitos. Para ahondar en esta observación, tenemos, por ejemplo, el caso de un par de autores de origen indígena. Primero, en las relaciones de Chimalpain Ciauhtlehuanitzin se denomina *teutl* (*teotl*-dios) al dios cristiano, además que el autor chalca otorga el carácter válido de religión y adhiere a la veracidad de su figura universal, en la *Primera relación* escribió:

Texto en náhuatl²⁶

Traducción al español²⁷

Auh ca yuhquin yn achto quitohua, quitenehua ynic yehuatzin çan iceltzin y nelli teutl, Dios, yn quichihuillitzin çan iceltzin necuitilloni yximachoni, mochipa cemicac, ca huel yuh yez toyollo ynic yehuatzin quimochihuilli yn ilhuicatl, yhuan tlalticpactli yhuan yn ixquich yn quexquich tlamanli mochihua, yn axca y nipa[n] ç[e]manahuatl, ca yxquich tlamanli ytetzinco huallehua; auh ca yehuatl o ypampa ynic tiphua yn itechpatzinco yn totecuiyo Dios.

Y es así que el primero dice, menciona que él y solamente él, el verdadero teutl, Dios, él solo creó lo que es reconocible, lo manifiesto para siempre jamás, pues así se hallará bien nuestro corazón, porque él se designó hacer el Cielo y la Tierra y todas cuantas cosas se hacen ahora en el mundo, pues todas las cosas provienen de él; y es por ello por lo que comenzamos nosotros, por disposición de nuestro señor Dios.

El otro ejemplo surge de Cristóbal del Castillo en su obra *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, donde el autor llama al dios Teztauhteotl, el dirigente de los mexicas en su mítica migración, como el gran *tlacatecolotl* (hombre búho), apelativo que en

²² Motolinía, *Memoriales*, p. 50.

²³ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 58.

²⁴ Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, Vol. II, p. 57.

²⁵ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 177-178. Véase Apartado 3.4 “Apariencia y atavíos”.

²⁶ Chimalpain Ciauhtlehuanitzin, “Primera relación”, p. 4.

²⁷ *Ibid.*, p. 5. Traducción y edición de la obra de García Quintana, *et. al.* El subrayado es nuestro.

el contexto prehispánico refería a un personaje importante con atributos mágico-religiosos y que para la época colonial se usaba como sinónimo de demonio y para señalar a los adeptos de las antiguas creencias. La siguiente aclaración del autor novohispano es la que inicia el texto, el concepto que se mantiene por el resto del escrito:

Texto en náhuatl ²⁸	Traducción al español ²⁹
<p><i>Capit. 1. Ca nican mitoa in quenin, in campa huallaque in axcan motenehua Mexica tenochca, ihuan in aquin oquinhualyacatia in huel nelli huie tlacatecolotl motocayotia Tetzauhteotl Huitzilopochtli.</i></p>	<p>Capítulo 1. Aquí se dice cómo y de dónde vinieron los ahora llamados mexicas tenochcas, y quién los vino guiando, el verdadero gran tlacatecolotl que se llamaba Tetzauhteotl Huitzilopochtli.</p>

Como observamos, la descalificación y la apropiación de las categorías indígenas fue sistemática, en el caso de los sacerdotes indígenas además de encontrar apelativos como los vistos arriba, se les asignó otro tipo de motes no cristianos, como alfaquies o sátrapas, conceptos que expresaban su carácter idolátrico y otras connotaciones como despótico o lujurioso.³⁰ La investigadora Sybille de Pury-Toumi observó que, el proceso de apropiación simbólica de los vocablos en náhuatl otorgaba a los religiosos cristianos la capacidad de negar las prácticas nativas y así posicionarse como “los únicos detentores de la verdad: siendo la figura de Dios universal se arrogan el derecho de nombrarlo en todas las lenguas”.³¹

En consecuencia, el dios indígena, sus servidores y todo adepto de la antigua religión fue llamado *tlacatecolotl*, palabra restringida a significar “hechicero maléfico, peligroso”.³² Existe el registro de un caso que ejemplifica estas ideas, suscitado en 1526, se trató de un indio nahua que quiso reivindicarse como *teopixqui* —un “auténtico sacerdote”— quien, según el testimonio del cronista tlaxcalteca Juan Ventura Zapata, se llamó Necoc Yauc-Tezcatlipoca y pidió a los suyos hacer el trabajo ritual y regresar a las viejas prácticas por lo que fue castigado públicamente ante el fraile Luis de Fuensalida.³³

²⁸ Del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*, p. 86.

²⁹ *Ibid.*, p. 87. Traducción de Navarrete Linares.

³⁰ De Pury-Toumi, *De palabras y maravillas*, p. 56.

³¹ *Ibid.*, p.58.

³² *Ibid.*, p.59.

³³ *Ibid.*, p.58, Cf. León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, p .32-33.

Otra forma interesante de mostrar la apropiación conceptual de lo religioso por parte de los evangelizadores la encontramos en las láminas que acompañan la obra de Diego Muñoz Camargo, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, también conocido como “Manuscrito de Glasgow”.³⁴ Se trata de dos láminas con imágenes y breves glosas de dicho documento que son pasajes ilustrativos del nuevo orden colonial. **(Imagen 3 e Imagen 4)** De ellos se desprende información interesante para entender el combate a la idolatría indígena, la apropiación conceptual de los religiosos cristianos y la desestimación de los antiguos sacerdotes.

En la Imagen 3 [f.240v], la glosa de arriba nombra a los frailes con la palabra *teopixque*, mientras que los templos religiosos indígenas son caracterizados como lugares “brujería/hechicería” usando el concepto indígena *nahual*, con ello busca desacreditar las formas de religiosidad indígena. A su vez, la destrucción del edificio se justifica al señalar que los naturales accedieron a estos actos y los que presiden los hechos son los frailes. Además, se refuerza el discurso de superioridad cristiana en la iconografía, pues notamos que los frailes tienen mayor proporción de tamaño en la lámina. Al mismo tiempo, del incendio huyen diablos y demonios en referencia sobre la idolatría.

Por otro lado, tenemos la Imagen 4 [f.241r], lámina interesante porque ofrece la idea de imposición y eliminación de las prácticas indígenas mal vistas en la moral cristiana. Primero, se ve la reprimenda que tiene un indio por jugador y no creyente de la religión cristiana, la cuestión se refuerza con la presencia de indígenas nobles que señalan la ejecución.³⁵

El siguiente punto, el que más nos interesa, es la imagen del centro y las tres parejas de personajes indígenas, cual consideramos es una metáfora de la extirpación de las costumbres religiosas. Por lo que respecta a las tres parejas, tenemos el mismo patrón, un personaje tiene asido de los cabellos y afeita a otro que se encuentra sometido.³⁶ Creemos

³⁴ Brotherston y Gallegos, “El lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow (Hunter 242)”. Este texto presenta un análisis historiográfico del texto, señala las relaciones entre la Relación del Tlaxcala, el Lienzo de Tlaxcala y el manuscrito y como no se ha podido determinar la autoría de este último, que es un documento en sí mismo, más que un complemento de la Relación.

³⁵ Bajo sus pies el elemento iconográfico refiere al juego náhuatl del *patolli*.

³⁶ Esta representación de sometimiento es un elemento iconográfico mesoamericano clásico que indica subyugación, dominio y la toma de un cautivo, además, en la colonia esta representación se arraigó para

que los personajes subyugados son sacerdotes, mientras que los personajes que cortan el cabello son indígenas cristianos.

Inicialmente, interpretamos que los individuos sometidos son sacerdotes, por dos razones. Primero, porque el personaje arriba a la derecha tiene en su pecho un collar de caracol cortado llamado *ehcacozcatl* “joyel del viento”, un elemento iconográfico de Quetzalcoatl,³⁷ dios principal relacionado con el sacerdocio, y que de manera metafórica pudo utilizarse para referir a un servidor del dios, es decir un sacerdote. En segunda instancia, tenemos la situación de los cortes de cabello,³⁸ que puede estar relacionado con una muestra de castigo y pérdida de la identidad. Para reforzar la idea, notamos dos contextos indígenas que nos lo indican, el primero era cuando un individuo fallecía y antes de amortajar el cuerpo, le cortaban un mechón de cabello, *tepiohcotonilia* (se corta el mechón de la coronilla: *pioctli*) y después colocaban éste “en una urna con cenizas y el mechón que habían cortado el día de su nacimiento”³⁹ pues se entiende que ahí estaba el *tonalli* de la persona, lo que representaría este acto es la privación de una parte del “alma”.⁴⁰ El otro contexto a referir lo encontramos en los festejos de la veintena *huey tecuilhuil* en la obra de Sahagún, describe parte de la ceremonia cuando los guerreros bailaban con las prostitutas (*ahuianime*, alegronas); después del baile podían amancebarse con ellas por la noche, pero si persistían en su relación eran castigados. Lo primero que hacían era cortar el cabello a los infractores, dice el texto: “Allí, delante de todos, lo castigan así le cortan el mechón de pelo [*Oncan teixpan quitlatzacuitia, ic quitzotzocoltequi*]”.⁴¹

expresar la violencia de una autoridad. Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*, p. 354-355.

³⁷ Suárez, “Las representaciones de la joyería de concha en el centro de México”, p. 50.

³⁸ Recordemos que muchas fuentes se refieren a los sacerdotes como papas o *papahua* (singular) y *papahuaque* (plural), que se traduce como “guedejudo”. El adjetivo literalmente indica que “tiene mucha melena”, referencia al abundante cabello. Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 274. Aunque habría que destacar que uno de ellos tiene el cabello corto y un peinado particular, una especie de tonsura que llevaban algunos ritualistas como algunos *teopixque* o los *tonalpohuque*, incluso así se distingue que también está siendo rapado.

³⁹ Johansson, *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 293.

⁴⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p.223-250. Véase para ahondar sobre las características, significados y cuidados del *tonalli*. También, sobre estos aspectos se profundiza en el apartado 2. “La apariencia y atavíos de los sacerdotes nahuas”.

⁴¹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 102. La traducción al español es una aproximación con base en la traducción al inglés de Dibble y Anderson: “*There, before everyone, they punished him. For this they cut off his warrior’s hair dress*”.

En consecuencia, consideramos que al cortar las cabelleras de estos adeptos de la “falsa religión” sería una forma de castigo en términos indígenas, así como una humillación de sus antiguas instituciones y creencias, cuestiones que darían paso a su conversión al cristianismo. En última instancia es una demostración de la superioridad cultural y parte de la justificación española para solventar sus propósitos y presencia en el Nuevo Mundo. A la vez, notamos con este ejemplo como el orden religioso indígena y sus sacerdotes, como principales ritualistas, sucumbieron ante el cisma de la conquista, sin embargo, su cultura e historia quedó narrada y descrita, entre líneas, en las obras novohispanas que nos hablan o representan pictóricamente el mundo prehispánico.

§

A lo largo de este apartado pudimos observar cómo nuestras principales fuentes tienen una fuerte influencia de su contexto histórico, reflexionamos sobre el propio entendimiento de los estudiosos del siglo XVI y XVII para referir el pasado que estamos estudiando. En ese sentido, entendemos que la construcción y la crítica historiográfica nos permite dimensionar mejor las dificultades que enfrentamos como investigadores y así prepararnos para construir una visión más completa de las estructuras sociales del pasado indígena, como lo son la religión y el sacerdocio, de los cuales advertimos la fuerte influencia del pensamiento clásico y su idea de civilizatoria de lo religioso, modelos de pensamiento que fueron adaptados para hablar de religión indígena, por lo que entendimos la preferencia de los autores novohispanos para hablar de tópicos como dioses, sacerdotes, templos y sacrificios. Asimismo, advertimos como los religiosos cristianos se apropiaron de términos indígenas para hablar de la “verdadera fe”. En esta misma labor historiográfica, con el propósito de dilucidar mejor nuestro camino de estudio, en el siguiente apartado estudiaremos las investigaciones contemporáneas que han tratado el tema del sacerdocio y su relación con las fiestas de las veintenas para evocar nuestra propia investigación.

Anexo 1.2

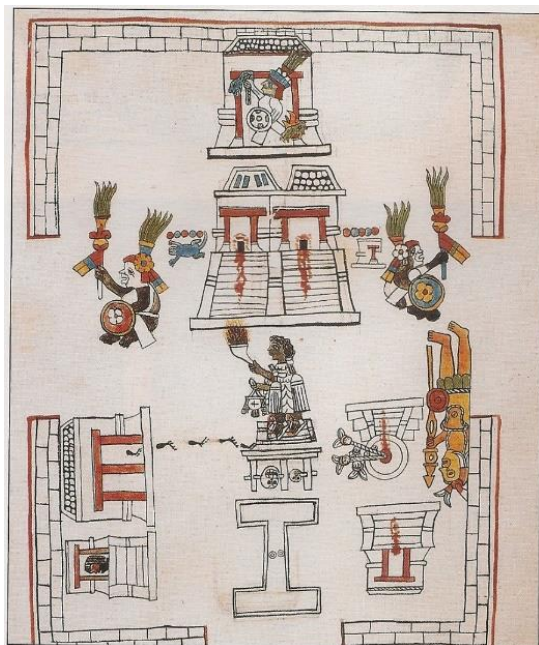


Imagen 1. *Códice matritense del Real Palacio*, f. 269r.



Imagen 2. *Códice Florentino*, lib. VIII, f. 34 v.

Yc quitlahtlaque naualcalli teopixque

[en esta forma quemaron las casas de brujería los frailes]



Quema y incendio de los templos idolátricos de la provin[cija] de *Taxcala* por los frailes y españoles, y [con] consentim[iento] de los naturales

Imagen 3. Manuscrito de Glasgow, f. 240v. Imagen y paleografía tomados de Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, cuadro 10.

[n] nican quipilloque patoh
[aquí [está cómo] colgaron al jugador]



Disipación de los juegos y tahurerías de los jugadores, y fue justiciado uno dellos porque hacia burla de n[uest]ra s[an]ta fe, por mandado de Cortés.

Imagen 4. Manuscrito de Glasgow, f. 241r. Imagen y paleografía tomados de Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, cuadro 11.

1.3 La historiografía contemporánea sobre el sacerdocio náhuatl y su relación con las fiestas de las veintenas

En este apartado, presentaremos algunas de las contribuciones más importantes sobre el sacerdocio náhuatl en la historiografía contemporánea. El propósito es señalar la necesidad de un nuevo estudio sobre este grupo social que incluya, además, un análisis sobre su participación en las fiestas de las veintenas. Con base en este objetivo, abordaremos los trabajos más importantes por orden cronológico de la aparición de las obras y autores, destacaremos sus principales aportaciones que den pie a la asociación entre el tema del sacerdocio y el ciclo festivo anual.

§

El estudio sobre las culturas prehispánicas de México tuvo como un hito importante la propuesta del paradigma Mesoamérica que conjuntó los esfuerzos de los estudios de finales del siglo XIX y el trabajo de investigadores a partir de la posrevolución. Hoy en día los recursos académicos de todo ese periodo son considerados clásicos. A principios del siglo XX, tenemos los trabajos de los mexicanistas alemanes: Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss, Walter Krickeberg y Hermann Beyer. Éstos puntaron que el funcionamiento social tiene como base el dominio político de la élite gobernante, a través del ejercicio sacerdotal, sobre los demás grupos sociales que, en jerarquía, se encuentran abajo.¹ Esta dominación se practicaba a través del conocimiento y regulación de la religión, pues estos fueron aspectos intelectuales y de poder, que incluyen la interpretación de los movimientos astronómicos, el conteo del tiempo a través de los complejos sistemas calendáricos y la explicación de manifestaciones mágico-religiosas y mítico-rituales.²

Pocas décadas después, se publicó en 1946 el trabajo clásico sobre los sacerdotes, el artículo llamado “Los teopixque”, autoría de Miguel Acosta Saignes, quien, en primera instancia, se preocupó por definir la posición social de los sacerdotes nahuas en el periodo prehispánico. El académico venezolano mencionó que la aplicación del concepto de clase debía criticarse y advirtió que los nobles, guerreros, comerciantes y sacerdotes formaban una

¹ Seler, “Lista de las fiestas mensuales de los mexicanos”, *Comentarios al Códice Borgia*.

² Krickeberg, *Etnología de América*.

misma capa del sector social privilegiado.³ A partir de una cuantiosa revisión de las fuentes primarias, el autor ofreció las características generales de los miembros de la *teopixcayotl* “orden sacra”, sus jerarquías, vínculos con los dioses y templos, posición política, e incluyó ciertos datos relativos a las fiestas, por ejemplo, desarrolló algunos aspectos del mes *Etzalcualiztli*, la fiesta más importante del año para los sacerdotes.⁴ Acosta Saignes finaliza su texto con particular atención al papel del *huey tlatoani* y el *cihuacoatl* como sacerdotes, el rol de las sacerdotisas y la educación del grupo.⁵

Igualmente, debemos destacar que, este texto es el primero de la antropología mexicana que profundiza en dicho grupo social, la información vertida de las fuentes es buena y expone ideas propias e inferencias con base en su análisis, por ejemplo, clasificaciones en la jerarquía político-religiosa de los ritualistas. En contraste, algunas ideas y discusiones de corte evolucionista presentes en el escrito han quedado atrás. Finalmente, consideramos que es un artículo importante porque sitúa de manifiesto que las dinámicas sociales de los pueblos indígenas prehispánicos no pueden discutirse de manera simple aun a partir de las fuentes.

También, a mitad de siglo, una de las figuras más importantes de la academia mexicana en el estudio del periodo prehispánico fue Alfonso Caso. Su obra, fuertemente influenciada por la escuela mexicanista alemana, cimentó muchas bases de las ideas clásicas sobre la civilización mesoamericana y destacó por estudiar la religión y los calendarios. En particular sobre los sistemas religiosos, Caso consideró que el fundamento de esta estructura social se componía de cuatro elementos: 1. Los principios teogónicos, cosmológicos y mitológicos, 2. El mundo y características de los dioses, 3. El ritual y el calendario y 4. El sacerdocio encargado de la organización ceremonial.⁶ Su visión, partió de un esquema sobre las estructuras “civilizatorias”,⁷ donde se expone que los elementos mencionados eran requeridos para considerar que un pueblo tenía religión y ésta dotaba a una cultura con rasgos de “alta civilización”. Sin embargo, de los cuatro tópicos, en el que menos profundizó fue al tema del sacerdocio, solo en su libro, *El pueblo del Sol*, una obra general sobre la cosmología

³ Acosta Saignes, “Los teopixque”, p. 148.

⁴ *Ibid.*, p. 149-158.

⁵ *Ibid.*, p. 171-186.

⁶ Caso, ¿Religión o religiones mesoamericanas?, p. 163.

⁷ Caso, “Relaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Una observación metodológica”.

mexica, dedicó un apartado para describir las características generales del sacerdocio, pero no ahondó en su labor ritual ni aspectos como el ayuno, sacrificio, el trabajo en el templo, las ceremonias o el papel del especialista religioso en la cosmovisión.⁸

En las mismas décadas, Paul Kirchhoff, otro investigador alemán y célebre acuñador del concepto Mesoamérica, expuso que el grupo sacerdotal era parte de la élite política, dominador del calendario, cuenta que fungió como mecanismo regulador de la vida social, parte de un “orden mesoamericano”.⁹ A diferencia de sus compatriotas de la generación anterior, Kirchhoff se decantó por llevar sus análisis a los aspectos de organización social, política y cuestión económica. Su obra significó un impulso por el desarrollo de investigaciones sobre la historia social; continuaron esta labor muchos estudiosos, pero fueron Pedro Carrasco y Johanna Broda quienes dirigieron parte de sus investigaciones a discutir las interacciones sociales y sus manifestaciones rituales. En efecto, con base en los postulados del materialismo histórico, Carrasco y Broda promovieron una serie de estudios sobre las cuestiones sociales, políticas y económicas entre los pueblos indígenas prehispánicos y contemporáneos.

La obra de Pedro Carrasco ocupa un lugar importante en la historiografía sobre la organización política, económica y social en los estudios mesoamericanos. En primer lugar, debemos citar un artículo publicado en 1976,¹⁰ en el que partió del llamado sistema de cargos, que se concibe como una dinámica de patrocinio de las fiestas entre los pueblos indígenas, para exponer que el esfuerzo económico de aquéllos que patrocinaban la fiesta entregaba una responsabilidad ritual y un beneficio social. El artículo abarca una visión histórica que parte del periodo prehispánico al periodo colonial y que, para la etapa prehispánica, el autor centró su análisis en el contexto mexicana, donde destacó la diferencia en la jerarquía social-ritual de los grupos nobles y los grupos populares. Concretamente, señaló los privilegios de los primeros y las posibilidades de ascenso social a través de la guerra, el sacerdocio y el

⁸ Caso, *El pueblo del Sol*, p. 106-117.

⁹ Kirchhoff, “Dos imágenes del México Antiguo”.

¹⁰ Carrasco, “La jerarquía cívica-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial”.

comercio. Asimismo, puntuó aspectos del sistema escalafonario de patrocinio de las fiestas (equivalente a prestigio) que favorecía el ascenso social del patrocinador.¹¹

Algunos años después, Carrasco siguió su investigación de los fenómenos sociales mexicas y uno de sus ejes interpretativos se sustentó en el conflicto entre dos grandes estamentos: nobles, quienes imponían el tributo; y gente común, que pagaba el tributo. Esta diferencia suscitaba un conflicto donde la ideología y la práctica religiosa fueron las bases fundamentales de la organización social, circunstancia que el autor denominó bajo el concepto “ceremonialismo”.¹² Como parte de un ejercicio monográfico, el antropólogo pronunció sintéticamente sus ideas sobre temas generales de la cultura mexicana como el sistema religioso, el mundo de los dioses, el ciclo ritual de las veintenas y algunas características fundamentales sobre la vida sacerdotal como: el rol social, la educación, sus jerarquías, vínculos en la organización ceremonial y con puestos políticos.¹³

En el mismo periodo, Johanna Broda comenzó a elaborar su obra, en la que cimentó una serie de importantes interpretaciones sobre la estratificación social, organización ceremonial, el calendario con relación al ciclo agrícola y el paisaje ritual; temáticas que en su análisis tuvieron un fuerte énfasis en las fiestas de las veintenas. En varias publicaciones, discutió la importancia social y económica de los estamentos en el ceremonial mexicano, las desiguales posiciones jerárquicas y analizó cómo estas relaciones se reflejaban social y ritualmente. La autora indicó que existió un sistema ideológico que aglutinaba todo el funcionamiento social y que el culto era un subsistema, mismo que fungía como medio para expresar el lugar y el rol de cada sector en la estructura socio-política.¹⁴

Asimismo, Broda partió del conflicto sobre la división política nahua y señaló que el grupo principal y dominante se conformaba por los nobles, íntimamente relacionados con las veintenas referentes a la guerra y el ámbito solar. Al otro extremo estaba la gente común, que pagaba tributo¹⁵ y ejercía su culto en las fiestas de carácter fluvial-agrícola, donde además se

¹¹ *Ibid.*, p. 174.

¹² Carrasco, “Cultura y sociedad en el México Antiguo”, p. 166-183, 201-202.

¹³ *Ibid.*, p. 170-178, 201-232.

¹⁴ Broda, “Los estamentos en el ceremonial mexicano”, p. 37-39.

¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

manifestaban diferentes oficios, fenómenos que, según la investigadora, podrían definirse como el culto del Estado mexicana y el culto de los grupos populares.¹⁶

También, Broda percibió que, el *huey tlatoani* y el grupo sacerdotal tenían papeles especiales como unión o entretendido de los diversos sectores sociales y jerarquías. En particular, planteó que el gobernante fue el centro del ritual, pues en su figura se entendía el orden social y divino.¹⁷ De esta forma, se ocupó por profundizar en rituales en torno a la figura del *huey tlatoani* y tres fiestas donde era importante su participación: *Tlacaxipehualiztli*, *Tecuilhuitontli* y *Huey tecuilhuitl*.¹⁸ En otra parte de su análisis, Broda asoció el culto con la posición de poder, así definió que los ritos expresaban los valores culturales, normas de conducta sociales y una influencia psicológica de dominio en la estratificación social de Tenochtitlán, cuestión que, además, enfatizaba la supremacía política de los mexicas ante otros grupos.¹⁹

A la par, en otro de sus importantes artículos, si bien, la investigadora concluyó que, el culto importante era el elitista, especuló sobre una posible rivalidad o antagonismo entre los sacerdotes y los nobles en fiestas como *Huey tozoztli* o *Etzalcualiztli*. Para esta última celebración, Broda escribió: “los sacerdotes colaboraban con la gente común, y el culto de ambos era en cierto modo antagónico al culto de los guerreros-nobles. Sin embargo, esta hipótesis tendría que ser investigada más detenidamente”.²⁰ Asimismo, otra de sus ideas al final de estos escritos, señala que los grupos sociales debían de entenderse como unidades de interacción. Por tanto, la autora manifestó que múltiples aspectos del ritual servían para fortalecer la posición dominante de la nobleza ante el resto de la sociedad, tanto el pueblo mexicana como otras comunidades extranjeras. Bajo estas condiciones, las ceremonias tenían un particular énfasis en los sacrificios humanos porque: “el culto sangriento era una afirmación de la supremacía de los mexicas, glorificando su misión histórica como señores de México [...] de manera indirecta este terror estaba dirigido en contra del propio pueblo,

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ Broda, “Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología”, p. 223.

¹⁸ *Ibid.*, p. 235-254.

¹⁹ *Ibid.*, p. 229-230.

²⁰ Broda, “Estratificación social y ritual mexicana: Un ensayo de antropología social de los mexicas”, p. 72,79.

aunque éste disfrutaba superficialmente de la posición privilegiada del pueblo dominante del imperio.”²¹

Las anteriores son algunas de las ideas más importantes en los artículos de Johanna Broda entre la década de los setenta y principios de los ochenta del siglo pasado. En estos textos trazó un significativo punto de referencia sobre el vínculo entre lo social y lo ritual, al mismo tiempo que señaló la necesidad de profundizar en estos temas. Al cierre del último texto de ese periodo se lee: “Las conclusiones que se pueden sacar de nuestro análisis son necesariamente incompletas, ya que hace falta completar el estudio detenido del resto de las 18 fiestas del calendario”.²² A la fecha no contamos con una obra de tales alcances, incluso desde que se elaboraron estos textos son contados los especialistas que han regresado al tema.

En las mismas décadas, también resaltó la figura de Michel Graulich, quien es el otro gran referente en la historiografía de las fiestas de las veintenas y que destacó como especialista de la religión mesoamericana. Si bien no se detuvo a estudiar el sacerdocio nos dejó interesantes apuntes que denotan la importancia de ese tema. En sus estudios, el historiador belga tomó como problemática inicial el sacrificio humano entre los mexicas, pero la complejidad de este fenómeno lo dirigió al análisis de las veintenas y sus ceremonias, al que finalmente dedicó su tesis doctoral, misma que se publicó en español con el nombre: *Mitos y rituales del México antiguo*. En este trabajo, Graulich presentó una interpretación global y estructural sobre las fiestas de las veintenas y su relación con los mitos indígenas, planteó un reordenamiento de las fiestas en su “posición original”, e indicó cómo se relacionaba el pensamiento mítico con las prácticas rituales y el funcionamiento del mundo o la “máquina mundial”.²³

La propuesta de Graulich es la única que presenta un estudio *in extenso* de las 18 fiestas de las veintenas. Por lo que respecta a su método, debe destacarse la intención por comparar las mitologías mesoamericanas, que, para él, compartían una lógica común que narra siempre la misma historia, en el esquema del día y la lucha de las fuerzas para configurar ciclos.²⁴ Este mismo modelo fue utilizado por Graulich para explicar el poder y

²¹ *Ibid.*, p. 75.

²² *Ibid.*, p. 70.

²³ Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*, p. 303.

²⁴ *Ibid.*, p. 287-289.

simbolismo del rey en Mesoamérica, pues planteó que el astro solar es un arquetipo cultural del poder divino y el gobernante, siendo hombre, fue una representación de la divinidad, al mismo tiempo que simbolizaba a su pueblo, era el portador de las cargas míticas, las oposiciones dualistas y que, como en los mitos, su vida era marcada por un ascenso y un ocaso.²⁵ Por tanto, se convertía en ritualista y colaboraba íntimamente con los sacerdotes, compartía algunas responsabilidades religiosas como el sacrificio y la representación, personificación o encarnación de las deidades.²⁶

Las investigaciones de Graulich conforman una explicación conjunta, pero también resultan interesantes sus análisis de fiestas individuales y señalamientos sobre fenómenos particulares del ciclo festivo anual, por ejemplo, el problema del bisiesto (del cual negó un ajuste) o el paralelismo de las fiestas.²⁷ Sobre la inexistencia del ajuste de bisiesto, argumentó que los agricultores prehispánicos estaban obligados a acudir con los sacerdotes para conocer los tiempos de siembra y recolección de sus productos, pues ese grupo dominaba el calendario y el pueblo sólo era partícipe de las ceremonias sin conocer su significado profundo; entonces, Graulich se pronunció por una marcada dominación de un grupo intelectual del Estado sobre otro común o popular.²⁸

El análisis global de la relación entre los mitos y los rituales, como estructuras de pensamiento religioso, es la contribución principal de Graulich. Con base en esta ardua labor, advirtió de la complejidad del tema y señaló que diversas problemáticas quedaban por trabajar: “Muchos aspectos quedarán en la sombra, como es el concepto de divinidad, el sistema de representación del dios por los personificadores (*ixiptla*), el papel de los sacerdotes, la participación de los grupos sociales en las ceremonias, los ritos de la religión mexicana que deberán ser objeto de profundos estudios ulteriores”.²⁹

En las décadas siguientes, el historiador profundizó su reflexión sobre la relación mito-rito y defendió su propuesta de reordenamiento de las veintenas. También procuró la

²⁵ Graulich, “El rey solar en Mesoamérica”, p. 14-21.

²⁶ Graulich, “La royauté sacrée chez les aztèques de México”, p. 102-109.

²⁷ Graulich, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*.

²⁸ Graulich, *Mitos y rituales...*, p. 348-349.

²⁹ *Ibid.*, p. 343.

revisión de distintos fenómenos en fiestas particulares,³⁰ revisar y criticar las hipótesis que apoyaban el bisiesto³¹ y explorar el fenómeno del paralelismo de las veintenas.³² Por último, logró regresar a su problemática inicial en un libro sobre el sacrificio humano, donde expone de manera breve el papel de los sacerdotes como sacrificadores. Para Graulich, los guerreros representaban al Sol y la parte masculina; los sacerdotes, precedidos por el *cihuacoatl*, a la Tierra, eso es la parte femenina y oscura.³³ Según este especialista, los sacerdotes heredaron su papel y posición ritual de los míticos cargadores de los dioses, así estos personajes se convirtieron en los intermediarios e intérpretes del dios. Como bien señala el investigador, a pesar de ser personajes que debieron de abundar en sociedad náhuatl y en las fuentes están altamente presentes y referidos, es impactante que “apenas y conocemos su historia”.³⁴

En la historiografía de las fiestas de las veintenas, Johanna Broda y Michel Graulich son los máximos representantes. Sin embargo, y como se observó, la parte social de las fiestas, como el papel de los sacerdotes, quedó sin tratarse a profundidad porque con los trabajos de estos mesoamericanistas —dos propuestas concretas pero distintas entre sí— el tema pareció haber llegado en un impasse. Nos basamos en sus agudos apuntes en torno a la falta de estudios sobre sacerdocio en las fiestas para señalar que es un problema de investigación concreto del cual no se ha hecho lo necesario desde que estos ilustres académicos señalaron dicha falta de abordaje. El tema del sacerdocio y las veintenas en sí mismos son investigaciones a realizar, pero consideramos que al conjuntar los dos tópicos podemos obtener resultados interesantes de ambos, pues si en algún punto de nuestras fuentes hay información sobre la ritualidad y la participación de los especialistas religiosos es en ciclo festivo anual.

No obstante, en los últimos años ha existido un nuevo impulso y atención de los investigadores al tema de las fiestas de las veintenas, en particular se han realizado aportaciones desde el análisis de tópicos específicos de los rituales hasta veintenas completas.

³⁰ Graulich, “Atamalqualiztli, fiesta del nacimiento de Cintéotl-Venus”.

³¹ Graulich, “Acerca del problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico”.

³² Graulich, “El problema del bisiesto mexicano y las *xochipaina* de *Títíl* y *Huey Tecuilhuítl*”.

³³ Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 268.

³⁴ *Ibid.*, p. 271.

Adelante señalaremos algunos de los trabajos que se acercaron al estudio del sacerdocio en la ritualidad del *cecempohuallapohualli*.

En 1984, la historiadora del arte Cecelia F. Klein publicó un artículo en la revista *Estudios de Cultura Náhuatl* donde cuestiona la figura del dios de la lluvia en relación con sus sacerdotes y otros númenes como el fuego. Su estudio se caracterizó por llevar a cabo una revisión de las fuentes documentales, elementos iconográficos y representaciones arqueológicas con el fin de ubicar la posición de los sacerdotes frente al ritual. El propósito del escrito, donde acude a algunas fiestas de las veintenas, es abordar la intencionalidad por representar, en distintos soportes, a estos personajes realizando actividades como el sacrificio y discutir su posición con dignatarios y papel como *ixiptla* de los dioses.³⁵

El segundo artículo que se enfoca totalmente al tema de los sacerdotes nahuas en esta historiografía es el texto de Rafael Tena de 1988. Se trata de la transcripción de una ponencia para las memorias del congreso por el décimo aniversario del Departamento de Etnohistoria de la ENAH. El autor anuncia que se trataba de una investigación en progreso, aunque no tenemos noticia de un texto completo, sino solo de esta publicación.³⁶ Como anuncia el historiador y traductor, su trabajo está dividido en tres partes. Primero, el aspecto, nombres y funciones de los sacerdotes mexicas; segundo, las relaciones sociales del grupo sacerdotal y tercero, la evolución histórica de esta institución mexica; su intención general fue desarrollar los aspectos diacrónicos y sincrónicos sobre el tema del sacerdocio.³⁷ De esta publicación destacamos los datos generales que Tena recopiló y cotejó de las fuentes documentales sobre de características principales de los sacerdotes como los nombres, el aspecto, la cabellera, la pintura corporal, utensilios y atavíos o “atuendos” principales de los sacerdotes, además de sus relaciones sociales y de poder.³⁸ Esta información, aunque breve en su exposición, remite a datos precisos que ofrecen una descripción general sobre los sacerdotes, no obstante el texto no tiene imágenes que pudieran ilustrar los testimonios. Si bien dicho trabajo es poco conocido y carece de una interpretación mayor sobre los datos

³⁵ Klein, “¿Dioses de la lluvia o sacerdotes ofrendadores del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones del dios Tláloc”.

³⁶ Tena, “Los ministros del culto mexica”, p. 157.

³⁷ *Ibid.*, p. 158.

³⁸ *Ibid.*, p. 158-171.

ofrecidos, brinda un buen panorama sobre el sacerdocio mexica en los tres aspectos nodales que decide enfocarse.

Por otro lado, con veinte años de diferencia, tenemos el libro *Entre los hombres y los dioses* de Miguel Pastrana, publicado en 2008 y es la obra actual que más ha discutido el tema del sacerdocio náhuatl, su objeto particular de estudio son los sacerdotes de los *calpultin*. El autor señala la importancia de entender las relaciones comunitarias de la unidad política básica —el *calpulli*— en contraposición con el sacerdocio estatal de los grandes templos del reino o *tlatocayotl*.

Un punto muy significativo de la investigación de Pastrana Flores es que consigue exhibir el conflicto de la organización política entre los dos estratos, nobles y populares, las relaciones que se producían entre lo sagrado y lo profano y cómo el cuerpo sacerdotal gravitaba entre estos ámbitos. Asimismo, el historiador reflexiona sobre la forma en que la religión institucionalizada del *tlatocayotl* trataba de incluir a todos los grupos sociales en sus ritos, “pero el objetivo no era responder a las necesidades de las comunidades agrarias, sino el de controlar y supeditar la religiosidad popular a la estatal.”³⁹ De puntos como el anterior es como observamos el interés del autor por atender el aparato del culto popular. Finalmente, dentro de nuestra revisión destacamos que, como su análisis está centrado en el sacerdocio de *calpulli* trata de manera breve el asunto de las fiestas de las veintenas y solamente aborda las menciones más importantes de los sectores populares y sus sacerdotes en el ciclo festivo anual.⁴⁰

Desde otra perspectiva, un trabajo importante donde se analiza el poder del estrato gobernante en la sociedad nahua es el libro: *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)* de Danièle Dehouve. Su tesis central sostiene que en la cultura indígena existió una idea de rey sacro, centro de la vida política y religiosa de la sociedad, un paradigma que se analizó en otras sociedades del mundo por estudiosos como James Frazer y Maurice Hocart. En su propuesta, Dehouve señala que más allá de centralizar el poder del rey se trata de entender la

³⁹ Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, p. 98-99.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 108-117.

posición de éste como: “una forma de sociedad que se organiza en torno a un personaje (o un grupo de personajes) que desempeña funciones rituales”.⁴¹

La investigadora critica el concepto del sistema de cargos, muy estudiado en la historiografía de la organización social y ritual indígena, para después construir su explicación de cómo el rey era un elemento integrador de la sociedad y cumplía una serie de papeles en la cosmovisión. Entre las funciones político-religiosas del soberano destacaban sus roles como: guerrero, justiciero y penitente. Dichas actividades se construían en la vida ritual y social de la comunidad, donde se ejerció el poder a partir de las redes de interacción social a manera de réplicas del poder del soberano en otros personajes. En síntesis, el rey sagrado es el personaje central que encarna el mundo y la sociedad en sí mismo, dice la autora: “un ‘sacrificante’ de tipo universal que representa, por un lado, la naturaleza y el mundo entero y, por el otro, el conjunto social”.⁴²

Asimismo, es importante destacar el papel ritual del rey como máximo sacerdote, pues este rol era constitutivo de su realeza y su posición como representante de los dioses ante el pueblo, aunque “esto no impedía que, al mismo tiempo, cada dios se encontrara al cuidado de un clero especializado, con un gran número de sacerdotes al amparo de la autoridad de uno de ellos, quien fungía como su *ixiptla*”.⁴³ A partir de estas ideas, Dehouve señala la relación que se desarrollaba entre los nobles, los dioses, los sacerdotes de los templos (*teohua*) y los *ixiptla*. Esta última propuesta de la autora toma mayores dimensiones en su artículo de 2013, que esta investigadora publicó para exponer el papel político-ritual de estos grupos socio-políticos; ahí sostiene la idea en torno a que estos ámbitos sociales no estaban separados y configuraban el plano de los hombres y los dioses. En este análisis, focalizado en el ciclo de las veintenas y el actuar de los funcionarios en las celebraciones,⁴⁴ Dehouve plantea un agrupamiento de los dignatarios, los dioses y las fiestas: dioses de poder (*Panquetzaliztli*, *Tlacaxipehualiztli*, *Toxcatl* y *Huey tecuilhuitl*), diosas guerreras (*Ochpaniztli* y *Tititl*) y dioses pluviales (*Tepeilhuitl* y *Atlcahualo*).⁴⁵

⁴¹ Dehouve, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, p. 12.

⁴² *Ibid.*, p. 35-36.

⁴³ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁴ Dehouve, “Las funciones rituales de los altos personajes mexicas”.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

Siguiendo el orden cronológico, posteriormente, en el 2011 se publicó un artículo sobre la figura del *tlamacazqui*, texto de José Contel y Katarzyna Mikulska. Los investigadores plantean que, a pesar de la gran diversidad de personajes y funciones que se asocian al concepto *tlamacazqui*, se puede definir una serie de características comunes.⁴⁶ La tesis central de este texto consiste en demostrar que los *tlamacazque* fueron los intermediarios sociales por excelencia entre el mundo de los seres humanos y el plano no humano. Un argumento importante deriva del significado de esta palabra, que está relacionada con verbo “dar” y en ese sentido el rol del *tlamacazqui* “es un vaivén constante desde lo humano hacia lo no humano [...] eran los eslabones imprescindibles en la incesante cadena del intercambio, en la libre circulación del don”.⁴⁷ Bajo esta misma línea, Contel y Mikulska profundizan en la actividad de estos personajes, especialistas en el intercambio, gracias a su calidad de no humanos, punto muy significativo que los autores trabajan y cotejan con otros personajes asociados a fenómenos mágico-religiosos como el *nahualli*. Sin embargo, en el caso del *tlamacazqui* destaca por su “capacidad de dar/ quitar, de penetrar/ viajar, y de no ser mortal, lo cual queda patente tantas veces cuando dicen de sí que tienen el cuerpo muerto o que no tienen sangre”.⁴⁸ La propuesta es reveladora y parte de las discusiones actuales en el ámbito de los estudios mesoamericanos; por lo que dicho texto será referencia en la investigación.

En años recientes (2012-2017), la historiadora Sylvie Peperstraete publicó cuatro documentos que son resúmenes de sus conferencias en el anuario de la *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), una revista poco difundida en el ámbito de los estudios mesoamericanos. En estos pequeños artículos, cuyo título en español sería “La función sacerdotal en el México prehispánico (I-IV)”,⁴⁹ la investigadora se cuestiona por la falta de trabajos que aborden el tema y comienza a formar una interpretación propia con base en la revisión de las fuentes primarias, las narrativas míticas y las actividades rituales en fiestas como *Etzalcualiztli*, *Panquetzaliztli* y *Ochpaniztli*. Peperstraete señala las características principales de los sacerdotes, en particular en la cultura náhuatl, aunque aborda algunos otros

⁴⁶ Contel y Mikulska, “‘Más nosotros que somos dioses nunca morimos’ Ensayo sobre *Tlamacazqui* ¿Dios, sacerdote o qué otro demonio?”.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 37-38.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁹ Peperstraete, “La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique”. Estos textos se pueden consultar en la página del Anuario <https://journals.openedition.org/asr/688>. Consultado en línea 16 de noviembre de 2019.

contextos históricos prehispánicos; también toma en cuenta sus nombres, apariencia y actividades como la penitencia o su servicio a los dioses. Además, de manera reciente, la historiadora presentó un artículo específico sobre los sacerdotes *Huixtotin* asociados a las veintenas y dioses de la lluvia y la fertilidad agrícola. A la vez que propone este análisis, Peperstaete exhibe la necesidad de estudiar las características del sacerdocio náhuatl, su organización como grupo socio-religioso y su integración en el dinamismo del pensamiento indígena.⁵⁰ Por tanto, concluye que deben ser reconsideradas las ideas que tenemos sobre el sacerdocio, así como debería proponerse un nuevo estudio global y sistemático de los diferentes ritos en su contexto para precisar el papel del especialista ritual y demás participantes para ofrecer una visión más completa tanto de las fiestas de las veintenas como de estos ritualistas.⁵¹

Para finalizar con esta revisión, precisamente en los últimos años, las investigaciones sobre las veintenas se han multiplicado, si bien se tienen amplios y significativos trabajos que analizan veintenas particulares;⁵² o bien, con respecto a fenómenos religiosos, rituales o grupos relacionados con algún dios;⁵³ y, el estudio del poder,⁵⁴ no hay alguno en extenso sobre la participación sacerdotal.⁵⁵ Sin embargo, la obra en la que aparece el último artículo mencionado de Peperstraete es una muestra del avance de los estudios sobre las veintenas, se trata del libro coordinado por Élodie Dupey García y Elena Mazzeto llamado: *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle New Perspectives on the Veintena Festivals*, el cual reúne una serie de investigaciones novedosas sobre distintos tópicos de las veintenas. En su introducción, las coordinadoras presentan un estado de la cuestión sobre las fiestas y sus problemáticas, en él enumeran los trabajos más importantes de —150 años de investigaciones sobre las veintenas— desde finales del siglo XIX hasta nuestros días.⁵⁶ Asimismo, sobre el buen número de artículos focalizados en el tema, debe decirse que, presentan aportaciones

⁵⁰ Peperstraete, “Myths, Rites, and the Agricultural Cycle. The *Huixtotin* Priests and the *Veintenas*”.

⁵¹ *Ibid.*, p. 198

⁵² Schwaller, *The Fifteenth Month: Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*.

⁵³ Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*; González, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*.

⁵⁴ Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*.

⁵⁵ Sabemos que Peperstraete pronto publicará un libro ampliando la investigación y reflexiones a sus textos señalados arriba, de esta manera consideramos que la presente tesis puede considerarse un trabajo en paralelo.

⁵⁶ Dupey y Mazzetto, *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle New Perspectives on the Veintena Festivals*, p. 7-13.

especializadas a considerar porque replantean las problemáticas principales del ámbito religioso y ritual indígena en el contexto de las fiestas.

Contribuciones como las últimas señaladas son ejemplo de un acercamiento actual a los temas del sacerdocio náhuatl y las fiestas de las veintenas que muestran el bagaje de los autores para reconocer los problemas centrales de estos tópicos que, como se observa, ha hecho correr mucha tinta, aunque aún subsisten problemas de estudio con bastantes incógnitas, claro está uno de ellos es el que nos compete, la participación del sacerdocio náhuatl en las fiestas de las veintenas.

§

Con este balance historiográfico, tratamos de señalar que puede ampliarse el estudio del sacerdocio a través del contenido y problemáticas del ciclo festivo anual, pues como lo demuestran las observaciones de los estudiosos principales de las fiestas, Broda y Graulich, es una oportunidad de investigación que poco se ha agotado. Asimismo, creemos haber mostrado con esta revisión, que el papel de los sacerdotes ofrece problemas que faltan por ahondarse y que justifican la necesidad de un estudio nuevo, que además de discutir las principales características de estos especialistas religiosos en el plano social, focalicé su atención en la ritualidad de las fiestas de las veintenas, sobre todo porque entendemos que actualmente hay abordajes metodológicos y aportaciones nuevas a ambos fenómenos que pueden servir de modelo a seguir en la investigación. Al final, nuestra intención es que esta tesis pueda aportar al tema expuesto y a los estudios históricos sobre Mesoamérica en las líneas de investigación de la historia del grupo sacerdotal, el poder en el aparato político-religioso y la ritualidad indígena a través de las fiestas, ceremonias y rituales.

— Conclusiones capítulo I

Logramos con la exposición del capítulo primero de esta tesis dimensionar las problemáticas de estudio en torno al sacerdocio náhuatl prehispánico y las fiestas de las veintenas. Por el análisis presentado sobre el acercamiento histórico-antropológico a la religión, la ritualidad, los especialistas religiosos y la figura del sacerdote, entendemos que el estudio de los ritualistas requiere que se preste una gran atención a los conceptos pues hablar sencillamente de los nombres genéricos que se aplican a veces a los oficiantes de lo religioso en motes como sacerdote, chamán o mago puede brindar una idea parcial de las características y funciones de estos especialistas religiosos. A la par, entendemos, no se trata solo de buscar traducciones aproximadas en lengua indígena a dichos conceptos, sino que la mejor propuesta para abordar el tema es reconocer que cada definición debe transmitir la complejidad histórica de la sociedad donde se produjeron los términos para referir a los especialistas religiosos, es decir, debe acordarse a las condiciones, características y estructuras del complejo contexto donde se desarrolló cada personaje.

Entonces, para estudiar el sacerdocio prehispánico náhuatl consideramos necesario, en primer lugar, abordar de manera crítica las fuentes de información y la narrativa que los autores novohispanos elaboraron de la religión indígena y los sacerdotes. A partir de esta propuesta, desde la labor historiográfica advertimos que las fuentes elaboran un discurso propio sobre las prácticas culturales nativas para dar a entender, en el marco de la historia universal, una visión sobre la América indígena y su idolatría. Ejemplo de ello, fue el análisis que presentamos sobre la construcción de la idea del culto que se proyectó sobre la religión indígena cimentada en la presencia de dioses, sacerdotes, templos y sacrificios. Por tanto, entendemos que nuestras principales fuentes se encuentran sesgadas a una metodología o conceptos explicativos, y prejuicios de carácter moral y religioso. Como parte del método de la disciplina histórica consideramos necesario tener en cuenta estas observaciones al enfrentarnos a la información que proporcionan nuestras fuentes, de tal modo que logremos ofrecer una reconstrucción que considere estos aspectos y proceso de resignificación del mundo indígena ante el dominio colonial para presentar una nueva interpretación sobre la participación del sacerdocio náhuatl.

Con este mismo propósito, hemos desarrollado un balance historiográfico sobre nuestros fenómenos de estudio. Así, logramos apercibir que en la gran literatura de la religión náhuatl prehispánica y las fiestas de las veintenas son contadas las propuestas que se acercan al análisis de la participación de los especialistas rituales en las ceremonias del ciclo festivo anual. Puntualmente señalamos que la presente investigación se puede incrustar en estas líneas de trabajo, pues incluso autores como Broda y Graulich, referentes en la historiografía de las veintenas, expusieron la falta de atención que tiene nuestro tema.

Finalmente, el capítulo ha servido como presentación formal del tema y la exposición de sus problemáticas, éste funge como una guía y serie de apuntes metodológicos que marcarán el rumbo del proyecto, pues como ejercicio de la disciplina histórica, el punto de la tesis es tratar de desarrollar o cubrir las aristas más importantes del objeto de estudio. De tal forma, consideramos que este primer capítulo se convierte en una de las bases principales de reflexión del trabajo, con ello buscamos trazar el camino para los siguientes contenidos, en particular, el subsecuente en el que también se trata de ofrecer un buen panorama sobre la figura del sacerdocio en términos sociales.

Capítulo II. La *teopixcayotl* y sus miembros: aspectos sociales y relaciones de poder

2.1 Los nombres: diversidad y significado

Los diversos nombres de los sacerdotes son un gran indicador para conocer sus características como especialistas religiosos, pues los mote con los que aparecen en las fuentes se asocian con una serie de actividades vitales para promover y mantener la comunicación con los dioses. Es decir, estos nombres describen dichas funciones como intermediarios y reflejan su posición con respecto a la idea de alianza religiosa.

§

La diversidad del sacerdocio se relaciona a las distintas jerarquías, múltiples funciones rituales y la cantidad de localidades, templos y dioses; el reflejo de toda una burocracia ritual.¹ Para denominar a los sacerdotes en conjunto, solo tenemos la palabra *teopixcayotl* que aparece en los diccionarios como: “el sacerdocio, orden sacra, dignidad eclesiástica”.² De manera contraria, existía una gran cantidad de nombres para referir a los sacerdotes de manera individual o en plural, por ejemplo, cuando Durán nos habla de “las diferentes clases de sacerdotes” enumera algunos de los apelativos principales que conocemos del sacerdocio, *tlenamacaqui*, *mozauhqui*, *tlamacazqui*, entre otros, y cierra ese pasaje con la siguiente frase: “auia, finalmente, tantas dignidades y tantos nombres de ellas”.³ Apunte que el dominico completó al mencionar sus intenciones por dedicar un apartado a este fenómeno, objetivo que no realizó.

Dicho esto, si nos fijamos en nuestras principales fuentes como los textos sahuntinos, encontramos algunas listas de nombres de sacerdotes, “los ministros que servían a los dioses”, en particular de aquellos que servían en los templos, se trata de una sección en los *Primeros Memoriales* y una parte del apéndice del Libro II de la *Historia*

¹ Dehouve, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, p. 97, “Las funciones rituales de los altos personajes mexicas”, p. 41, 65-66.

² Molina, *Vocabulario en lengua mexicana/castellana*, p. 101; Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 321. Otro concepto de este diccionario es *teopixcanemiliztli*: “vida religiosa”.

³ Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, Vol. I, p. 210.

general.⁴ En estas listas tenemos, principalmente, nombres de sacerdotes asociados a deidades y templos, pero incluyen también apelativos de sacerdotes con funciones especiales, como el *epcouacuacuiltzin* “maestro de ceremonias” y el *tlapixcatzin* “el conservador”.

Asimismo, a lo largo de los textos sahuaguntinos y demás fuentes de los siglos XVI y XVII, escritos de conquistadores, religiosos o las relaciones geográficas, existen un conjunto de nombres que, generalmente, son usados para referir a los sacerdotes: *tlamacazque* (dadores/proveedores), *tlenamacaque* (ofrendadores del fuego/inciensadores), *tlamaceuhque* (penitentes), *mozauhque* (abstinentes/ayunadores), *teopixque* (guardianes del dios), *teohuaque* (los que tienen un dios/dueños del dios). De acuerdo con Thelma Sullivan, este tipo de palabras pertenecen a la categoría del náhuatl “sustantivos verbales de agente” y su característica consiste en que “designa al autor de una acción, al agente que la realiza”.⁵ Para efectos de análisis, conviene revisar brevemente la estructura de estos nombres y destacar el significado en cuanto a funciones y atributos que de ellos se desprenden.

En primer lugar, *tlenamacaque*,⁶ *tlamaceuhque*⁷ y *mozauhque*⁸ son tres apelativos importantes pues, estos nombres describen algunas de las acciones sacerdotales: ofrecer incienso, hacer penitencias, ayunar y abstenerse, respectivamente; acciones que formaban parte de los ejercicios o prácticas comunes de los ritualistas. De hecho, las aprendían desde novicios y formaban parte de los servicios religiosos en los templos, para los dioses y la comunidad. Por ejemplo, en la obra de Durán, tenemos los términos *tlamaceuhque* y *mozauhque* con la descripción de dichas actividades:

En fin ellos se martiçaban brauisimamente y con sus grandes penitencias estauan hechos martires del demonio a trueque de que los tuviesen en opinion de santos y de ayunadores y penitencieros y el que

⁴ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 193-196, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 206-215; *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, p. 86-109 [fol.258v- fol. 270r].

⁵ Sullivan, *Compendio de la gramática del náhuatl*, p. 121. Cabe mencionar que la lengua náhuatl es aglutinante, es decir, a partir de combinación de raíces o lexemas de palabras se pueden formar nuevos conceptos. En este caso, los sustantivos derivan de los verbos y la posibilidad de construirlos es casi ilimitada. Los casos que estamos revisando, se forman del pretérito del indicativo y en singular terminan con *-qui*, en plural con *-que*. *Ibid.*, p. 122-123.

⁶ *Tle-* (fuego) *namaca-* (vender, embodegar, guardar, que se puede ampliar a intercambiar, intercambiar, dar u ofrecer), *que-* (sufijo): oferentes del fuego, ofrendadores del fuego, vendedores del fuego, intercambeadores de incienso u inciensadores. Relacionados con el *tlemaitl*, o sahumador que utilizaban los sacerdotes. Aunque refiere a una práctica común, algunas fuentes refieren que estos sacerdotes tenían una jerarquía mayor.

⁷ *Tla-* (objeto indefinido, algo) *maceuh* (del verbo *maceuha* que una de sus acepciones es hacer penitencia), *que-* (sufijo): penitentes.

⁸ *Mozauh* (de *mozahua* que es ayunar), *que-* (sufijo): ayunadores o abstinentes por extender el concepto a otras privaciones que realizaban los sacerdotes.

mas penitencia podia hacer mas hacia para ser tenido en mas opinion y asi los llamauan (tlamaceuhque) y mocauhque que quiere decir penitentes y abstinentes de lo qual recibían gran contento y banagloria.⁹

Asimismo, según las fuentes, los templos se sahumaban en distintos horarios, particularmente en la mañana y al anochecer, tres, cuatro o cinco veces, respectivamente.¹⁰ En el caso de los *tlenamacaque* son referidos en diversas fuentes como sacerdotes de alta jerarquía, por ejemplo, en la “Relación de Cempoala” se lee: “Y había sacerdotes que llamaban *teopixque*, y a[l] mayoral dellos llamaban *tlenamacac*, [que] quiere decir ‘sahumador que él sólo sahumaba’”.¹¹ En relación con el fuego, Graulich indica que, el nombre no solo deriva del propio acto de sahumar o incensar, sino que tiene una connotación más profunda en la idea del elemento ígneo asociado a la fuerza vital o chispa de la vida.¹²

Conviene destacar también que, algunos testimonios indican que los sacerdotes nombrados con este apelativo, *tlenamacaque*, eran sacerdotes viejos. Por ejemplo, la relación geográfica de Coatepec dice que los “tlenamacas” eran los sacerdotes encargados de los sacrificios, muy cercanos a los caciques, grandes penitentes, proveedores de insumos como el copal y encargados de comunicarse con los dioses.¹³ La cuestión sobre la avanzada edad de algunos sacerdotes es interesante porque también es recurrente ver los nombres como *tlamacazqui* o *teopixqui* acompañados de la palabra *huehue*, que significa anciano o viejo.¹⁴ El uso del adjetivo anciano acompañando los sustantivos puede estar asociado a la sabiduría por la experiencia y la idea del sabio nahua o *tlamatini*, concepto recurrentemente ligado a los sacerdotes y otros ritualistas debido a su dominio en distintas materias como el cómputo calendárico, la doctrina religiosa, el pensamiento cosmológico, el conocimiento astronómico, la adivinación, la medicina, entre otras materias.¹⁵

Regresando a la idea de los nombres asociados a las practicas litúrgicas, los sacerdotes eran conocidos como grandes ayunadores, se punzaban diariamente con espinas y se privaban

⁹ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 65.

¹⁰ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 56.

¹¹ “Relación de Cempoala”, p. 73.

¹² Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 279-280.

¹³ En un pasaje de la relación de Coatepec dice que los sacerdotes se llamaban *huehue* o *teopixque*. “Relación de Coatepec”, p. 122, 146. Otro nombre para referir a los sacerdotes viejos era *quaquacuiltin*. Sahagún, *Historia general...*, p. 82, 106, 438; Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 440; Selser, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, p. 44.

¹⁴ “Relación de la alcaldía mayor de Meztitlan y su jurisdicción”, p. 48.

¹⁵ León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 107-118; Boone, *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, p. 55-57.

de muchas cosas y actividades, por ejemplo, de dormir o de actividades sexuales. Estas prácticas, eran un conjunto de dinámicas preparatorias ceremoniales y de carácter permanente o por períodos muy largos, que formaban parte de las especialidades sacerdotales para ejercer su rol de intermediarios con la sobrenaturaleza y dinamizar la reciprocidad de los dones.

En segundo lugar, analizaremos el nombre *tlamacazque*,¹⁶ que tal vez es el apelativo de uso más común en nuestras fuentes y más reproducido en la historiografía contemporánea para hablar de los sacerdotes nahuas. El análisis más completo sobre este término está en el estudio de Contel y Mikulska, quienes terminan por señalar que la traducción más aproximada de la palabra *tlamacazqui* sería “dador” o “proveedor”. Señalan que *tlamacazqui* era un nombre propio, pero la palabra tiene un “comportamiento extraño” y la traducción “dador” es el concepto que mejor describe sus atribuciones y vínculos con los dioses, en particular con Tlaloc.¹⁷ En este sentido, los autores encontraron que dicho mote no solo se relaciona con los sacerdotes de Tlaloc, sino que tiene un uso genérico para el grupo sacerdotal, pero también la palabra *tlamacazqui* aplica a otros personajes con actividades rituales, por ejemplo los tloques, los ayudantes sobrenaturales de Tlaloc, otros dioses como Mictlantecuhtli u objetos en la realización de conjuros; la razón es que el apelativo atiende a la idea del intermediario, al personaje que sirve como medio o vínculo entre el mundo natural y el sobrenatural, ese alguien, que por sus distintas características y prácticas rituales, se considera “no humano” o “extrahumano” y que gracias a esta cualidad es capaz de “dar o promover algo” (dones) entre ambas colectividades.¹⁸ Por lo que hemos presentado en esta investigación, estamos de acuerdo con los autores, pues el carácter de mediador y oferente de los sacerdotes ante la sobrenaturaleza era la principal característica de éstos y su función era clave en la alianza entre las dos esferas de acción.

Por otro lado, observamos en nuestras fuentes, en este caso con particular énfasis en el *Códice Florentino*, que estos nombres (*tlamacazque*, *tlamaceuhque*, *tlenamacaque*, *mozahuque*), en ocasiones fueron escritos juntos, ya sea en pareja o incluso en trío. También,

¹⁶ *Tla-* (objeto indefinido, algo), *maca-* (verbo dar, proveer, ofrendar), *que-* (sufijo): aceptamos el término dadores, pero también caben las traducciones de proveedor, extendedor, ofrendador u oferente.

¹⁷ Contel y Mikulska, “Mas nosotros...”, p. 23-25; Mikulska, *El lenguaje enmascarado*, p. 359-364.

¹⁸ Contel y Mikulska, “Mas nosotros...”, p. 56-59.

podemos incluir la cita anterior de Durán donde se refería a los sacerdotes como “*tlamaceuhque y mozauhque*”. Asimismo, existen algunos ejemplos y distintas variantes en el *Códice Florentino*, entre las que se encuentran los siguientes: “*in tlamacazque, in tlamaceuhque*”,¹⁹ “*in tlamacazque, in tlenamacaque, in tlamaceuhque*”,²⁰ “*in tlamacazque, in tletlenamacaque*”,²¹ “*in tletlenamacaqz in tlamacazqz*”.²² Al notar estas composiciones lingüísticas, pensamos que nos encontramos frente a un posible difrasismo para referir el sacerdocio.

Para exponer esta hipótesis, en primer lugar, siguiendo el estudio de Mercedes Montes de Oca, sabemos que este fenómeno conocido como difrasismo es una composición lingüística utilizada para codificar relaciones especiales entre términos y no solo constituye una expresión lingüística o metafórica, sino cultural y social.²³ Los difrasismos vinculan dos términos que guardan relación con otro (referente o núcleo) que los conjunta, cada concepto aporta una sustancia semántica que remite al significado global de estas estructuras léxicas.²⁴ En palabras de la autora, “los dos términos constituyen el significado de manera simultánea, su estructura en pares contrasta semánticamente ya que cada uno de ellos pone en prominencia ciertos rasgos”.²⁵ Es decir, que dichos términos aluden a categorías que pueden ubicarse en campos semánticos o léxicos que se asocian a un denominador común, y éste es capaz de aglutinar todos los términos en un campo.²⁶

Claramente, estamos ante estructuras de pensamiento y, por tanto, en relación con la cosmovisión, López Austin apuntó que los difrasismos también están anclados a la dinámica social e intelección cultural de los miembros usuarios de esta lengua, es decir, que el difrasismo no se agota en ámbito lingüístico, sino que se también demuestra profundidad en “la percepción y construcción mental de un mundo específico en el marco general de las diversas tradiciones”.²⁷

¹⁹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. III, p. 114, *Historia general...*, p. 438.

²⁰ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. VII, p. 26.

²¹ *Ibid.*, p. 29.

²² Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. VIII, Apéndice B, p. 84.

²³ Montes de Oca, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI-XVII*, p. 43-49.

²⁴ *Ibid.*, p. 89.

²⁵ *Ibid.*, p. 90.

²⁶ *Ibid.*, p. 105.

²⁷ López Austin, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, p. 147.

Asimismo, conviene referir el concepto “definición por extensión” que, como plantea Dehouve, se trata de un mecanismo del conocimiento que expresa la totalidad a través de la enumeración de sus partes, es decir “por extensión de una palabra, se entiende la totalidad de los seres o de las cosas designadas por este nombre”²⁸. Es decir, que la lengua náhuatl puede definir una acción por medio de la enumeración de sus manifestaciones, por ejemplo, “vivir es ‘comer, beber’ (*quicua qui*)”.²⁹ Desde el punto de vista del lenguaje ritual, verbal y no verbal, Dehouve nos indica que se abre un “abanico semántico amplio” de recursos que al relacionarse con un concepto remiten a él. Al respecto, en la lengua mesoamericana existen varias posibilidades, empezando por el “inventario completo” (componentes y manifestaciones lo más completo y exhaustiva posible), el “trifrasismo” (lista a tres términos) hasta llegar por contracción al difrasismo (reducción a dos términos) y monofrasismo (una sola manifestación por componente).³⁰ Asimismo, por ser un procedimiento figurativo, se basa en recursos de construcción metafórica y metonímica.³¹ Por lo tanto, nos resulta lógico, desde la definición por extensión entender que, los términos “dador”, “abstinente”, “penitente” u “ofrendador” conformen manifestaciones del inventario sobre el concepto sacerdocio o ser sacerdote a través de recursos metonímicos, es decir partes específicas, en este caso actividades, totalmente relacionadas con el sacerdocio.

Con base en esta información, no resulta extraño pensar que *in tlamacazque in tlamaceuhque* (dadores, penitentes) o *in tlamacazque, in tlenamacaque, in tlamaceuhque* (dadores, ofrendadores de fuego, penitentes) conformen un tipo de difrasismo o una composición con tres conceptos (trifrasismo) pues cada lexema está relacionado con un núcleo conceptual que es el sacerdocio. Adicionalmente, como un detalle, aun después de la conquista, Tezozómoc usa las palabras *tlamacazque* y *tlenamacaque* juntas para referirse al sacerdocio a través de sus actividades. En un pasaje de la *Crónica mexicana*, que relata una victoria militar, se menciona que los sacerdotes se hacían presentes para recibir al rey y se lee: “*Cuauh huehuetques*, se apercibiesen al recibimiento del rey Moctezuma y los que hacian

²⁸ Dehouve, “El lenguaje ritual de los mexicas: hacía un método de análisis”, p. 21.

²⁹ *Ídem*.

³⁰ *Ídem*.

³¹ *Ibid.*, p. 25-26.

penitencia, con sus incensarios *Tlamacazque Tlenamacaque*, y los sacerdotes partieron la mitad al recibimiento y la otra mitad para tocar las bocinas de caracol y atabales encima del templo de *Huitzilopochtli*”.³²

En conclusión, sobre estos términos asociados, consideramos que la información recopilada aquí es una muestra del uso de los recursos lingüísticos del náhuatl para hablar del sacerdocio a partir de la metonimia y combinación de algunas palabras relacionadas social y culturalmente con dicho grupo religioso. Consideramos que, debería ahondarse más en esta idea entre los especialistas de la lengua indígena, pero al menos con estos datos podemos creer que, por ejemplo, la construcción *in tlamacazque in tlamaceuhque* (dadores, penitentes) sea un posible difrasismo del sacerdocio.³³ Por ejemplo, un apunte interesante de López Austin sobre los difrasismos, que puede ser para profundizar, indica: “una parte considerable de los difrasismos alude a la composición dual del ser designado, indicando uno de los aspectos de la oposición que produce su existencia”.³⁴ Esto da pauta para pensar en que hubo una dualidad y oposición complementaria en la existencia o figura de los sacerdotes como dadores/penitentes, sacrificadores/abstinentes en la diada sacrificio/autosacrificio.

En tercer lugar, siguiendo con la revisión de términos, tenemos dos más, *teopixque*³⁵ y *teohuaque*,³⁶ que ameritan toda nuestra atención. Éstos tienen por característica principal referir en su nombre el vínculo con los dioses. El nombre *teopixque* “guardianes de los dioses” es común en las fuentes como un apelativo generalizado para hablar de los sacerdotes. Por ejemplo, al principio del libro VI del *Código Florentino*, “De la retórica y filosofía moral”, donde se presenta una plegaria a Tezcatlipoca por parte de los sacerdotes y específicamente se les da el adjetivo de guardianes, se lee:

³² Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 435.

³³ El análisis de Montes de Oca, que cuenta con grandes listas de difrasismos, no registra alguno sobre el sacerdocio en particular. Solo tiene un par de referencias cercanas a este grupo social como los difrasismos sobre las ofrendas, *in olli iyauhtli* (hule, pericón): ofrenda. En cuanto al difrasismo *in tlamacazque in tlamaceuhque* lo clasifica como un difrasismo verbal que se reduce al concepto de “dar penitencia”. Montes de Oca, *Los difrasismos...*, p. 173, 307.

³⁴ López Austin, “Difrasismos...”, p. 148.

³⁵ *Teo-* (*teotl*, dios), *pix-* (*pixqui*, guardián), *que-* (sufijo): guardianes del dios.

³⁶ *Teo-* (*teotl*, dios), *hua-* (dueño, poseedor de la cosa), *que-* (sufijo): los que tienen un dios/dueños del dios.

Ic ce capitulo, vncan mjttoa: in tlatolli in vel injollo intech qujçaiia: in qujtoaia: in jquac qujtlatlauhtiaia, in vei inteuuh catea, in iehoatl tezeatlipuca: anço titlacaooa: anço iaotl: in jquac coco liztli momanaia, injc qujpopoloz. Iehoantin ic tlatlatlauhtiaia in tlenamacaque, in jnteupixcaoan catca: iuh quimocujtiaia in ca ixquich iveli, amo ittalonj, amo matoconj: cenca maviçauhqj in machiotlatolli in metaphoras

Primer Capítulo. Aquí se dicen las palabras que verdaderamente brotaron de sus corazones cuando hablaron, en el momento en que le suplicaron que era su dios principal, el [que era] Tezcatlipoca, o Titlacauan, o Yaotl, en el momento en que prevaleció una plaga, para destruirlo. Aquellos que rezaron eran los sacerdotes que eran sus guardianes de los Dioses. Reconocieron que él era el todopoderoso, el invisible, el intocable. Muy admirable son las figuras retóricas, las metáforas.

Por su parte, el nombre *teohua* “el que posee un dios o dueño de un dios” regularmente está acompañado del nombre del dios o del templo con el que se relacionaba, como se muestra en las listas de los textos sahuaguntinos. Por ejemplo, *Huitznahuac teohuatzin*, *Molonco teohua*, *Atepan teohuatzin*, *Ixtlilco teohua*, *Izquitlan teohuatzin*, *Pochtlan teohua Yiacatecuhtli*, entre algunos otros, que en la pequeña descripción que acompaña cada nombre se dice que estos eran los sacerdotes encargados de proveer lo necesario para las funciones en el templo (leña, copal, incensarios, papel) y las ceremonias (bailes, vestimentas, sacrificios) para el dios. Por ejemplo, para el último mencionado dice el texto: “Este *Pochtlan teohua Yiacatecuhtli* tenía cargo de prestar todas las cosas necesarias para cuando sacrificaban la imagen de Yiacatecuhtli en el llamado Pochtlan”.³⁹

En relación con este fenómeno, recurrimos a la propuesta de Dehouve sobre los nombres de los dioses en torno a su función y competencia desde la idea de agencia,⁴⁰ pues entendemos que, al recibir el nombre de la deidad asociada, los sacerdotes materializaban a ésta, la encarnaban como cuando vestían sus atavíos y atributos para vincular a la entidad sobrenatural al mundo humano. Este fenómeno es el del *ixiptla*, que aunque trataremos ampliamente en otro capítulo, podemos sintetizar que trataba de la forma de encarnación de la deidad, más allá de representar, ser el dios mismo simbólicamente, traer a las divinidades

³⁷ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. VI, p. 1.

³⁸ *Ídem*. La traducción al inglés de Dible y Anderson dice: “*First Chapter. Here are told the words which truly issued from their hearts when they spoke, at the time that they supplicated him who was their principal god, the one [who was] Tezcatlipoca, or Titlacauan, or Yaotl, at the time that a plague prevailed, that he might destroy it. Those who so prayed were the priests who were their guardians of the gods. They acknowledged that he was the all-powerful, the invisible, the untouchable one. Highly admirable are the figures of speech, the metaphors.*”

³⁹ Sahagún, *Historia general...*, p. 196.

⁴⁰ Dehouve, “Los nombres de los dioses mexicas: hacia una interpretación pragmática”, p. 11, 27, 31-33.

al contexto humano para convertirse en un agente social e influir en ello.⁴¹ En el caso del vínculo sacerdotal, vemos como ejemplo, los nombres de los dos grandes sacerdotes, los *quequetzalcoa* (*Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui* y *Quetzalcoatl Tlaloc Tlamacazqui*) pues como indican Contel y Mikulska, observando la palabra Quetzalcoatl desde su acepción de “gemelo precioso”, evoca un vínculo muy fuerte entre los dioses y estos sacerdotes principales, una gemelidad, de tal forma que, “los *quequetzalcoa* no serían sólo los sacerdotes sino también los dioses”.⁴²

Para finalizar, sabemos de muchos otros nombres que reflejan la diversidad de estos ritualistas en las sociedades nahuas prehispánicas como la mexicana, algunos otros apelativos recurrentes son *tecuacuilli*, *achcautzin* y *chachalmecah*. Tenemos algunos datos interesantes sobre estos apelativos. En el caso de *tecuacuilli*, dice Durán: “Y luego llagaron los *tecuacuiltin*, que propiamente quiere decir este vocablo Dioses, ó su semejança, porque *Tecuacuilli* quiere decir ydolo ó figura del”.⁴³ Sobre *achcautzin*, se traduce como “regidor”. Este era el nombre de un sacerdote mayor vinculado al poder en Tlaxcala, adjunto del rey y ejecutor de castigos sobre delito graves.⁴⁴ Por lo que respecta a *chachalmecah*,⁴⁵ se traduce por “habitantes de chalma”. En su obra, Durán señala que se trataba de un tipo de sacerdote de alta jerarquía encargados de officiar sacrificios humanos. Se lee: “salían los sacrificadores de hombres [...] los nombres de los cinco era chachalmeca que en nuestra lengua quiere tanto decir como lebita ó ministro de cossa divina o sagrada era una dignidad entre ellos muy suprema”.⁴⁶

Un último apelativo que es muy recurrente y es importante referir es el de *papahuaqui* “guedejudo” que viene de *papatli*, palabra que en el *Vocabulario* de Molina aparece como “cabellos enhetrados y largos delos ministros de los idolos”⁴⁷ y que remite a la particular cabellera de los sacerdotes. Bien indican Contel y Mikulska que, también abundan ejemplos que refieren a los sacerdotes *papahuaque* acompañado del apelativo *tlenamacaque*, ellos

⁴¹ Bassett, *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-bodies*, p. 130-136, 159-160; Dehouve, “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”, p. 2.

⁴² Contel y Mikulska, “Mas nosotros...”, p. 33.

⁴³ Durán, *Historia...*, Vol. I, p. 210.

⁴⁴ Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*, p. 588-591.

⁴⁵ Consultado en línea el 27 de noviembre de 2020. <http://www.gdn.unam.mx/diccionario/chachalmeca/188769>

⁴⁶ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 40-41.

⁴⁷ Molina, *Vocabulario en lengua...*, p. 80; Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 275.

explican que se trataba de un mote para designar uno de los altos rangos jerárquicos, señalan los autores: “Los guedejudos *papahuaque* eran de un rango más alto y con frecuencia su título va acompañado del otro, *tlenamacac* (pl. *tlenamacaque*) u ‘ofrendador de fuego’. Por ejemplo, en la ceremonia de elección del nuevo gobernante, participaban, entre otros, los *teupixque, tlenamacaque, papaoaque*”.⁴⁸ Sin embargo, la cuestión del nombre *papahuaqui* y su relación con la cabellera es un asunto que trataremos en otro apartado para poder describir mejor ésta y otras características físicas de los sacerdotes con base en imágenes de algunos códices.

§

Al final, tenemos claro que existían muchos nombres con los cuales eran referidos los sacerdotes. Los principales apelativos aludían distintas funciones rituales, características y cualidades jerárquicas. Asimismo, hicimos una propuesta de difrasismo asociado al sacerdocio, *in tlamacazque in tlamaceuhque* (los dadores, los penitentes) porque es una construcción lingüística que conforme a su estructura léxica como difrasismo y “definición por extensión” remite a una serie de actos asociados con el sacerdocio: penitencia, abstinencia, ofrecimiento. En conjunto creemos que el análisis de los apelativos y la explicación del difrasismo sobre el sacerdocio nos ha mostrado un panorama general sobre quiénes eran estos personajes que recibían los nombres *tlamacazqui, tlamaceuhqui, tlenamacaqui, teopixqui*, entre otros, con este mismo propósito, desde el aspecto social, en los siguientes apartados tratamos de situar a los sacerdotes nahuas prehispánicos en su contexto histórico.

⁴⁸ Contel y Mikulska, “Mas nosotros...”, p. 31-32.

2.2 Los sacerdotes en la estructura político-social náhuatl y su asociación con el poder

Para analizar el sacerdocio en la sociedad mexicana, comenzaremos por identificar a este grupo dentro de las dinámicas sociales y políticas de las que fue parte. El objetivo es estudiar como a través del poder político-religioso se definió el rol de los sacerdotes en la estructura social náhuatl y la existencia de un vínculo en orden jerárquico de estos ritualistas con los personajes del poder. Además, trataremos aspectos sobre el dominio y prestigio social que gozaban los sacerdotes debido a sus conocimientos especializados como reguladores del calendario y la liturgia.

§ Orden político-social, el aspecto religioso y las relaciones de poder

Inicialmente, trataremos brevemente la estructura político-social nahua en torno a su organización territorial, la división social y la posición de los personajes que ostentaban el poder en sus diferentes escalas, con ello tratamos de obtener un panorama general de la sociedad náhuatl para comprender el lugar de los especialistas religiosos en ella.

En primer lugar, la sociedad prehispánica del centro de México durante el periodo posclásico tardío se distribuía y organizaba geográficamente y políticamente en territorios que conocemos bajo el concepto nahua de *altepetl*, palabra compuesta por el difrasismo *alt-tepetl* “agua-cerro”, las ciudades-estado del valle de México, receptáculo fundamental de la vida nahua.¹ También, los *altepetl* se constituían territorialmente a partir de un núcleo de población, su centro sagrado, que constituía un *axis mundi*, y sus vecindades.² Asimismo, a través de su historia definían la identidad étnica (no monolítica) de sus pobladores, la legitimidad de sus gobernantes, la defensa de sus derechos políticos y territoriales.³

¹ Lockhart, *Los nahuas después de la conquista española. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, p. 27-29.

² Dehouve, “Altepetl: el lugar del poder”, p. 61. En torno a la idea de *axis mundi*, la autora retoma la idea del *altepetl* para referir además sus connotaciones simbólicas como montaña, pues el *altepetl* como concepto soporta toda una teoría de organización política. Un fragmento importante de su texto resume la idea y dice: “los mexicas quisieron expresar que los hombres viven en sociedad, en torno a una montaña que representa el centro del mundo (por el intermediario de su réplica local), fuente de agua y fertilidad, fundamento del linaje real y de su legitimidad, origen de la vida y la historia”.

³ Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altepetl y sus historias*, p.12, 24.

Este último concepto, el territorio, en la cosmovisión mesoamericana rebasaba los aspectos humanos y materiales, pues, por ejemplo, como narran las historias nahuas, en la fundación del *altepetl* se establecía ritualmente “un profundo vínculo simbólico y religioso entre éste y la población, el gobierno y el dios patrono de la entidad política”.⁴ De este modo, el *altepetl*, no se reconocía solamente por su delimitación territorial, sino por ser una “realidad social concreta e identificable”, que se había constituido como una entidad política, legitimada por un linaje real; elementos naturales, cerros, manantiales, ecosistemas; vínculos con la sobrenaturaleza, como su dios patrono y su paisaje ritual; es decir, una red de lugares de culto, características que remiten a la importancia de la topografía natural, el movimiento de los astros, asentamientos y edificaciones rituales.⁵

El gobierno del *altepetl* se centraba en una administración estatal, *tlatocayotl*, palabra traducida frecuentemente como reino, señorío o estado,⁶ mismo que estaba encabezado por el *tlatoani* “hablador o gran señor”,⁷ es decir el que habla, el que gobierna, el gobernante o rey. En la dinámica social, evidentemente, los *altepetl* se relacionaban unos con otros, y en términos de organización política-territorial el nivel más alto era la institución supraestatal llamada la Triple Alianza, la *Excan tlatoloyan* o “tribunal de las tres sedes”. Esta coalición compuesta por Tlacopan, Tetzco y Tenochtitlan, dominada por la última, tenía por autoridad máxima al *huey tlatoani* (gran rey) y era seguida por toda una burocracia de personajes para los asuntos económicos, bélicos y religiosos.⁸

Los *altepetl* —nos centraremos en Tenochtitlan— estaban compuestos en el plano más básico por sus *tlaxilacalli* “casa punzada por agua, caserío constreñido o rodeado por agua” y *calpulli* o *calpolli* “casa grande o conjunto de casas”.⁹ El concepto de *tlaxilacalli*

⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵ *Ibid.*, p. 27-28; Broda, “Paisajes rituales del Altiplano central”, p. 40-41. También para la definición de paisaje festivo y paisaje ritual, véase: Rodríguez Figueroa, “El paisaje festivo en el *cecempohuallapohualli* de la cuenca de México del Siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas”, p. 55.

⁶ Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 417; Lockhart, *Los nahuas...*, p. 34.

⁷ Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 416; Lockhart, *Los nahuas...*, p. 141.

⁸ Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca: La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan*, “La sociedad mexicana antes de la conquista”, p. 178-192; López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 209-218.

⁹ En la historiografía, las investigaciones se han concentrado en el estudio del *calpulli* y el resultado es una polémica, pues este fenómeno histórico se ha comprendido de dos maneras: primero, como una forma de organización socio-familiar; segundo, como una organización territorial administrativa. Asimismo, se ha aunado el concepto de *tlaxilacalli* como sinónimo de *calpulli* y por ende hay una confusión y queda poco claro el uso de uno y otro, aún no hay una respuesta más concreta al problema. Un par de artículos que refieren estos

describía los barrios o vecindarios en una escala topográfica, los caseríos cercados por agua, el distrito administrativo que, al igual que el *calpulli*, cumplía una doble función, pues por un lado, organizaba internamente los asuntos locales; y por el otro, se mantenía vinculado con el gobierno del *tlatocayotl*,¹⁰ a través de nobles o principales que ocupaban cargos administrativos, fiscales militares y religiosos; por ejemplo, los *calpixque*, cobradores de tributos; los *teopixque*, los sacerdotes adscritos a un templo y los *telpochtlatoque*, los encargados de las escuelas para los jóvenes.

Por su parte, el *calpulli*, como señala Alcántara Gallegos, “alude más a un vínculo histórico que a un mero espacio urbano”,¹¹ es decir, era la comunidad que desarrollaba su vida en los barrios. Conforme a la interpretación de López Austin y Castillo Ferreras, el *calpulli* era una unidad socio-familiar de tendencia endogámica que obtenía su identidad desde un origen mítico por una deidad común. Dicha deidad otorgaba a la comunidad su profesión e identidad religiosa y cultural al dios patrón (*calpulteotl*). Al igual, el *calpulli* contaba con una propiedad comunal, el *calpullalli* “tierras del *calpulli*”, así como una organización económica basada en la agricultura u oficios para el pago de tributos.¹²

Asimismo, el *calpulli* tenía una organización política y religiosa interna regida por un consejo de ancianos los *calpulhuehuetque*, “viejos del *calpulli*”, quienes respondían a obligaciones de la organización del *calpulli* como era la vida familiar y comunal. También, estos personajes a su vez lidiaban con otros encargados de funciones administrativas como los *tetecuhctin* “señores, jefes”, los delegados de nivel estatal en cada *calpulli*, es decir los funcionarios encargados del *tlaxilacalli*. En el aspecto religioso, el *calpulli*, al igual que en la organización político-administrativa, trabajaba en dos vertientes. Por un lado, el vínculo interno, más cercano a la comunidad, que dotaba de los símbolos que cohesionaban la identidad del grupo, con sus propios templos, ceremonias y sacerdotes locales. Y por el otro, la participación y cercanía al culto estatal, común a todos los miembros de la ciudad a través

temas, respectivamente son: Escalante Gonzalbo, “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores”, p.147-162; Johnson, “*Tlaxilacalli* y *altepetl* en el Acolhuacan central, siglos XIV-XVII”, p. 54-57, 73-75.

¹⁰ Alcántara Gallegos, “Los barrios de Tenochtitlan. Topografía, organización interna y tipología de sus predios”, p. 187-188.

¹¹ *Ibid.*, p. 188.

¹² López Austin, “Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico”, p. 205-210, 228; Castillo Ferreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, p. 72-74.

de los grandes rituales y sacrificios en torno a las fiestas del calendario de las veintenas. En este ciclo ritual tomaban parte las comunidades que conformaban la ciudad en dinámicas tanto sociales como económicas y rituales.¹³

A la par, debemos recordar el concepto de “burocracia ritual”, propuesta de Dehouve, donde la investigadora indica que en el ceremonial mexica cabía la participación tanto de los especialistas, es decir, los sacerdotes; y los altos personajes con funciones rituales, miembros del sistema político-administrativo que realizaban prácticas ceremoniales dentro del ámbito religioso, actividades que asimismo legitimaban sus roles de poder, en representación del *huey tlatoani*.¹⁴ Al respecto, debemos señalar que, la multiplicidad de personajes en los distintos niveles de la jerarquía política de las localidades, los *altepetl* e incluso la propia Triple Alianza, permite notar que estamos ante un problema complejo, sostenemos la idea que los sacerdotes formaban parte de la élite político-religiosa en las distintas escalas sociales, es decir, tenían lazos de poder con el grupo gobernante en estos niveles de organización.

Después de describir las unidades políticas, es necesario hablar de la comunidad. Esto se debe, fundamentalmente, al hecho de que debemos distinguir los estratos sociales para poder ubicar el lugar del sacerdocio en términos sociales, en este caso como miembros del grupo noble-gobernante y que por esta característica ostentaban un dominio al otro grupo, particularmente, por la posesión de saberes especializados.

En este orden de ideas, la población se dividía social y políticamente en dos grupos: primero, los nobles gobernantes que se llamaban *pipiltin* en náhuatl (del singular *pilli* “hijo, noble o príncipe”) y conformaban la élite que ocupaba los principales puestos en los ámbitos políticos, bélicos y religiosos. Dicho estrato social y sus miembros eran esencialmente los que se instruían en el ejercicio sacerdotal.¹⁵ Entre sus beneficios sociales, tenían la posibilidad de poseer propiedad privada de la tierra y usar artículos especiales o de lujo, estaban exentos del pago agrícola del tributo e incluso podían ser tributados y recibir servicios personales porque su trabajo era considerado superior. Un *pilli* podía bajar en la escala social si se convertía en delincuente o no cumplía con sus responsabilidades de forma

¹³ Alcántara Gallegos, “Los barrios...”, p. 191; López Austin, “Organización política...”, p. 205, 207, 210, 230.

¹⁴ Dehouve, “Las funciones rituales de los altos personajes mexicas”, p. 38-41.

¹⁵ Véase Apartado 2.4 “*Tlamacazcayotl*: la vida sacerdotal”.

correcta. El segundo grupo social, era el pueblo gobernado, la gente común, conocidos como *macehualtin* (del singular *macehualli* “el que merece”) dedicados principalmente al trabajo agrícola o diversos oficios y labores como artesanos y comerciantes. Poseían la tierra en común de su *calpulli*, daban servicios y pagaban el tributo a los *pipiltin*. Asimismo, los *macehualtin* podían, a través de la carrera militar, ascender socialmente y obtener rangos medios en el poder, beneficio que se transmitiría a sus hijos.¹⁶

Al respecto cabe destacar que, los *pipiltin* no tenían que tributar pues sus responsabilidades y actividades en el gobierno se concebían como una forma de pago. Dichas funciones correspondían a la dirección del pueblo en los ámbitos bélico, económico y administrativo, cuestiones que, además, incluían la organización y vigilancia del culto religioso. Sobre ello, cuando López Austin analizó la supremacía de los nobles hizo algunas observaciones interesantes, por ejemplo, el lugar de dominio social en lo político, militar y religioso de los *pipiltin* permitió entender su posición de poder y justificar su superioridad ante el resto de la sociedad, pues:

Los nobles no solo mostraban públicamente las pruebas de su crédito, sino que el pueblo estaba convencido de que una vida normal era imposible sin aquellos oficiales del poder. Sabían dirigir los trabajos comunales, juzgar, legislar, realizar los complicadísimos rituales que requerían las divinidades agrícolas, mandar cuerpos militares [...] manejar el para todo necesario calendario de los destinos, en fin, dar a los hombres su calidad. Los no especializados en esas materias tenían por fuerza que someterse a su dirección si deseaban una vida civilizada.¹⁷

Encima, la diferenciación social incluso se manifestaba en la propia lengua náhuatl, pues indican los testimonios que en la época previa a la conquista existían tres tipos diferentes de registros lingüísticos, es decir repertorios del idioma que se relacionaban con conjuntos sociales y las prácticas que éstos realizaban. La existencia de un registro lingüístico implica también una posición de dominación social. Siguiendo a Montes de Oca, estos registros eran: “*Tecpillatolli*: habla de señores o nobles, *Nahuallatolli*: habla de nahuales, el habla de los conjuros, de las palabras mágicas y *Macehuallatolli*: habla de gente común”.¹⁸ El *tecpillatolli* o *pillatolli* era usado por y para los nobles y era claramente oposición al *macehualatolli* como la lengua del pueblo. Constituía una característica misma de la élite social mexicana, pues en ellos recaía el aparato de gobierno y la transmisión de las ideas políticas y religiosas. A nivel institucional, el registro era la lengua de los señores, relativa a los dioses, los discursos de

¹⁶ Carrasco, “La sociedad mexicana...”, p. 166-178; López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 218-228; Castillo Farreras, *Estructura económica...* p. 105-110.

¹⁷ López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 70-71.

¹⁸ Montes de Oca, “Los difrasismos y la construcción de la identidad de la nobleza indígena”, p. 250.

carácter religioso y moral y se veía reflejada en textos legales, crónicas y, en el ámbito ritual, en rezos, entre otros; su misma existencia era un reflejo y legitimación de la élite, de la cual eran parte los sacerdotes, para señalar su posición social y supremacía política.¹⁹

A propósito, sobre cuestiones lingüísticas, la relación que existía entre los *pipiltin* y *macehualtin* se puede estudiar gracias a algunos tropos lingüísticos y difrasismos en náhuatl. Por ejemplo, sobre el concepto “pueblo” tenemos registros que lo denominaban como: *pachaloni* “el oprimible, el que puede ser protegido” que viene del verbo *pachoa* que significa “gobernar, apretar y empollar”.²⁰ A su vez, un difrasismo interesante es *in cuatlipalli in atlapalli* “la cola y el ala”, que refiere al pueblo común. De manera metafórica la sociedad compuesta por los dos estratos sociales se veía como un águila. En esta analogía, al pueblo común se le concebía como las partes motoras que necesitaban una dirección, ésta era el trabajo y gobierno de los nobles.

Paralelamente, existen otros difrasismos, por ejemplo: *in itconi in mamaloni* “el que puede ser portado, el que puede ser cargado”; *in quimilli, in cacaxtli* “el bulto, el bastidor de carga”.²¹ Como observamos, estas expresiones indican la posición pasiva del pueblo ante la superioridad del grupo gobernante que dirige la ciudad y sus asuntos. En este sentido, López Austin recupera un fragmento del *Códice Florentino* que aborda el carácter de subyugación del pueblo al arrogarse al grupo noble-gobernante; dice el texto: “el pobre, el que es portado, el que es cargado, la cola, el ala, busca su madre, busca su padre, quiere a su madre y a su padre, desea ser gobernado [*a yeh motolinia, in tlatquitl, in tlamamalli, in cuitlapilli, in atlapalli, ca inan, ca ita quitemoa, ca inan ita quinequi, ca mopachollani*]”.²² Esta posición de dominio se ajustaba al sistema de creencias que ordenaba los pensamientos sobre el mundo, la cosmovisión, de manera tal que el pueblo mexica comprendía su papel de subordinación pues “eran necesario para mantener creencias relativas a la constitución del cosmos en general y el orden social en particular”.²³

Con base en estos datos, entendemos que la élite gobernante concebía su posición en el poder como una responsabilidad y sus actos estaban encaminados a la mejor dirección del

¹⁹ *Ibid.*, p. 251-252; Castillo Ferreras, *Estructura económica...*, p. 125-127.

²⁰ López Austin, *Hombre-dios...* p. 72.

²¹ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 446-448.

²² *Ibid.*, p. 448. Traducción de López Austin.

²³ *Ibid.*, p. 447.

pueblo, de acuerdo con sus intereses. De tal forma, era importante conocer los medios por los cuales conducir el actuar y las actividades de la gente, por ejemplo, el *tlatoani* Itzcoatl, vio poco conveniente que el pueblo conociera su historia, pues si había conflictos e intrigas, el pueblo no podría ser gobernado por el grupo de poder.²⁴ Así como en este ejemplo, sucedió lo mismo con el calendario y los rituales, pues fueron tomados por la élite y manifestados al pueblo a través de la organización y participación de los sacerdotes quienes dominaron estos saberes, como grupo constituían parte de la ideología dominante y por ello eran reconocidos por los gobernantes o señores.

Entonces, es claro que los sacerdotes estaban totalmente ligados al grupo gobernante —en sus diversas estructuras— el vínculo de éstos con los señores y la percepción de su rol social se debe tanto a su posición en la organización del poder político-religioso que se desarrollaba en torno a los *pipiltin*, al desarrollo del trabajo sacerdotal como parte de una ideología y dominio de saberes. Tal cual es que, por los sacerdotes se organizaba y dirigía parte de la dirección política-religiosa en el sostenimiento de la sociedad y el mundo. A partir de estas observaciones, notamos que el lugar del sacerdocio en la estructura política estaba junto a los gobernantes, pues la posición de poder se sustentaba en los propios principios sociales que delimitaban el acceso al gobierno, la administración, la justicia y por supuesto las instituciones religiosas.

§ El dominio calendárico y litúrgico

Adelante nos ocuparemos por ahondar en dicho dominio intelectual y litúrgico que, a través de los saberes calendáricos y religiosos, además del prestigio que tenía el grupo sacerdotal, explican la función de estos especialistas como grupo en el poder y justifican su misma presencia o lugar en la dirección político-religiosa.

Primeramente, encontramos que, el dominio social y prestigio que representaba y gozaba el sacerdocio náhuatl se ve descrito en un fragmento de la obra conocida como *Colloquios y Doctrina cristiana*, documento parte del conjunto de trabajos de Bernardino de

²⁴ López Austin, *Hombre-dios*, p. 174-175. El historiador reproduce parte del discurso del *tlatoani* que dice: “no es necesario que todo mundo conozca la tinta negra, la tinta roja [los libros]. El que es portado, el que es llevado a cuestras [el pueblo] saldrá mal, y sólo estará con intrigas la tierra [*amo monequi mochi tlatcatl quimatiz in tllili, in tlapalli. In itconi, in tlamamaloni ahuilquizaz, auh inin zan nahualmaniz in tllali*]”.

Sahagún y sus colaboradores nahuas. Este testimonio nos permite valorar la importancia que tenían los especialistas religiosos para los nobles, altos personajes políticos mexicas, debido a sus múltiples funciones. Al respecto, la obra referida dice lo siguiente:

Texto en náhuatl²⁵

Auh inhin, totecuyoane ca oncate in oc no techiacana, in techitquj, in techmama, yn jpampa in tlaiecultilo, ca in toteouan yn jntlacaceuhcavancujtlapillj ahtlapallj. In tlamacazqui, in tlenamacaque, auh in quequetzcova mjtoa, in tlatolmatinjme, auh in jntequjuh in qujmocujtlaja in ioalli in cemjhuil, in copaltemaliztli, in tlenamaqujiztli in vitztlj, in acxoiatl, in neçolixtli. In qujtta, in qujmocujtlauja yn johltatoquiliz in jnematacacholizq in jlhuicatl, in iuh iovalli xelivi. Auh in quitzticate, in qujpouhticate, in qujtlatlazticatein amoxtlj, in tlilli, in tlapalli, in tlacujlollj quitqujticate. Ca iehoantin techitqujticate, techiacana, techotlatoltia tehoantin qujtecpa in iuh vetzi ce xivitl, in iuh tonalpoallj, auh in cecempoallapoallj qujmocujtlauja, iehoantin yntenjz, incocol, y mamal in teutlatollj.

Traducción al español²⁶

Están los que aún son nuestros guías [sacerdotes/sabios], ellos nos llevan a cuestras, nos gobiernan, en relación al servicio de los que son nuestros dioses, de los cuales es el merecimiento la cola, el ala [la gente del pueblo]: los sacerdotes ofrendadores, los que ofrendan el fuego, y también los que se llaman *quequetzalcoa*. Sabios de la palabra, su oficio, con el que se afanan, durante la noche y el día, la ofrenda de copal, el ofrecimiento del fuego, espinas, ramas de abeto, la acción de sangrarse. Los que miran, los que se afanan con el curso y el proceder ordenado del cielo, cómo se divide la noche. Los que están mirando [leyendo], los que cuentan [o refieren lo que leen], los que despliegan [las hojas de] los libros, la tinta negra, la tinta roja. Los que tienen a su cargo las pinturas. Ellos nos llevan, nos guían, dicen el camino. Los que ordenan cómo cae el año, cómo siguen su camino, la cuenta de los destinos y de los días, y cada una de las veintenas. De esto se ocupan, de ellos es el encargo, la encomienda, su carga: la palabra divina.

De esta cita hay que destacar varios elementos importantes y primordiales del trabajo sacerdotal: sahumar los templos, hacer autosacrificios con distintos tipos de punzones y el ofrecimiento de copal. Sin embargo, hay dos características interconectadas que puntualmente queremos destacar. En primer lugar, la posesión de distintos saberes de carácter religioso y ritual que eran usados por los sacerdotes como un mecanismo de dominio social. En segundo lugar, destacaremos como estas cualidades dotaban de prestigio a estos especialistas religiosos; y a su vez, esto era reflejo de su lugar y rol en la estructura de poder.

Dicho lo anterior, inicialmente, gracias al testimonio sahaduntino, podemos entender que el sacerdocio fue un rol social, un trabajo religioso y ritual que cierto grupo específico desempeñaba. Los sacerdotes eran poseedores de saberes especializados, por ejemplo, como indica la cita, eran los que conocían los movimientos del cielo por su observación, dominaban la lectura y escritura de los códices. Además, eran encargados de comunicar la información

²⁵ Sahagún, *Colloquios y Doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, p. 138, 140.

²⁶ *Ibid.*, p. 139, 141. Traducción de León-Portilla.

que de estos documentos emanaba; asimismo, ellos conocían y transmitían el orden de las distintas cuentas (*tonalpohualli*, *cecempohuallapohualli*, *xiuhtlapohualli*) que componían la red calendárica náhuatl. En general, *in tilli in tlapalli* “la tinta negra y la tinta roja”, el difrasismo para indicar la escritura, los libros (calendáricos, historias, códices adivinatorios, libros de canciones y de sueños) y la sabiduría.²⁷

En suma, podemos completar esta información con algunos testimonios e interpretaciones más, por ejemplo, el cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl habla de los distintos libros indígenas y sus “géneros y escritores”, al respecto, registra la existencia de anales, genealogías, documentos de tipo topográfico. A estos suma los libros de carácter religioso, usados por los sacerdotes, a quienes reconoce como “filósofos y sabios”.²⁸ El testimonio del cronista dice:

Otros, (tenían) de los libros de las leyes, ritos y ceremonias, que usaban en su infidelidad; y los sacerdotes, de los templos, de sus idolatrías y modo de su doctrina idolátrica y de las fiestas de sus falsos dioses y calendarios. Y finalmente, los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a su cargo el pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban, y enseñar de memoria todos los cantos que observaban sus ciencias e historias.²⁹

Un registro similar, lo encontramos en la obra de Alonso de Zorita, oidor de la Audiencia de la Nueva España, tenemos una parte donde se explica que los sacerdotes poseían celosamente el manejo técnico de la compleja red calendárica. Se lee en el texto:

Los indios que bien entendían los secretos de aquellas ruedas y calendarios no lo enseñaban ni descubrían sino a muy pocos porque por ello se sustentaban y eran estimados y tenidos por sabios aunque casi todos los adultos sabían y tenían noticia del año así del número como de la casa en que andaba del mes muchos lo sabían empero pocos sabían los nombres de los días y semanas y otros muchos secretos y cuentas que tenían si no era los maestros que había de ello.³⁰

Se observa que, este manejo del conocimiento calendárico obligaba a los sacerdotes a conocer profundamente un conjunto de saberes (astronómicos, numéricos y cosmológicos), cuestión de difícil comprensión y que estaba vedada al resto de la población. En tanto, a quienes estructuraban y dominaban las cuentas se le veía como sabios, pues dicho conocimiento no trataba solo del orden del tiempo, sino de un contenido secreto en las

²⁷ León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 111; Boone, *Ciclos, tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, p. 57.

²⁸ León Portilla, *La filosofía...*, p. 107-118. El autor estudia la figura del *tlamatini* “sabio” de acuerdo a la serie de características que remite Sahagún sobre éste, el buen sabio y el sabio falso. Sin embargo, cabe destacar que la figura del *tlamatini*, al menos en el contexto prehispánico, no es un equivalente directo a la de sacerdote.

²⁹ Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, p. 527.

³⁰ Zorita, *Relación de la Nueva España*, Vol. I, p. 299-300.

combinaciones de los signos de los días, sus numerales e interpretaciones tanto para la adivinación como para la toma de decisiones en el ámbito social.

Asimismo, en la historiografía mexicanista se ha destacado que una característica importante del funcionamiento social se concibe en el dominio de la élite gobernante, la nobleza guerrera y el grupo sacerdotal íntimamente ligado a ella, sobre los demás grupos sociales y económicos que, en jerarquía, se encuentran abajo. La investigadora Johanna Broda observó que las relaciones sociopolíticas se veían reflejadas en el aparato ritual de la religión nahua, en su análisis del ciclo festivo anual se entiende que los ritos expresan valores culturales, normas de conducta sociales y una influencia psicológica de dominio en la estratificada sociedad de Tenochtitlán.³¹

También, sabemos que el conocimiento especializado y la regulación de prácticas religiosas pueden constituir formas de dominación, puesto que estos medios conforman aspectos intelectuales y de poder. Tal es el caso del contenido de los códices,³² mismo que permitía la interpretación de los movimientos astronómicos, el conteo del tiempo a través de los complejos sistemas calendáricos y la explicación de manifestaciones mágico-religiosas y mítico-rituales, saberes complejos y guardados por la élite, de tal forma que, sólo se enseñaban en los colegios sacerdotales.³³ **(Imagen 1)**

De acuerdo con Graulich el dominar, por un lado, el complejo mecanismo del tiempo y su relación con los fenómenos naturales; y por otro, el significado ritual de las fiestas era una forma por la cual “los sacerdotes reforzaban su papel sobre la masa de agricultores. Los ritos no le proporcionaban ninguna indicación precisa para los trabajos en los campos y los campesinos estaban obligados a dirigirse a los sacerdotes para saber en qué momento debían proceder a la siembra o comenzar la recolección”.³⁴ El contenido de esta afirmación es polémica si consideramos la milenaria tradición agrícola de los pueblos mesoamericanos y resulta complicado pensar que un agricultor indígena no conociera los procesos naturales para sus actividades. Sin embargo, era la ritualidad misma y la labor agrícola la que estaba

³¹ Broda, “Relaciones políticas ritualizadas. El ritual como una expresión ideológica”. p. 229-230.

³² Boone, *Ciclos...*, p. 51-57.

³³ Krickeberg, *Etimología de América*, p. 30, 301-306. Este investigador alemán incluso refiere que el cómputo del tiempo de los “círculos cultos” probablemente era una “ciencia secreta de los sacerdotes”.

³⁴ Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, p. 348, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 74-85.

sujeta a la injerencia de los especialistas religiosos, pues la posesión y manipulación de los conocimientos especializados por parte de éstos se consideraba un medio de dominación y uno de los trabajos que el Estado demandaba de sus sacerdotes. Además, el manejo del tiempo constituía un medio privilegiado para comunicarse con el mundo sobrenatural, al igual que, mediar con los dioses y entrar en la dinámica de intercambio y reciprocidad con ellos.

Por otra parte, en segundo punto, sobre el análisis de la cita de los *Colloquios y Doctrina cristiana*, señala el documento que, los sacerdotes “cargaban” con una serie de responsabilidades ligadas a su templo, “casa del dios” (*teocalli*): traer leña, ofrendar incienso, ayunar, autosacrificarse, además conocían la palabra divina, como vimos antes, la lengua de la élite *tepillatolli*, expresión de su dominio religioso. De la misma forma, realizaban distintos servicios para la colectividad: instruir a los jóvenes, administrar, organizar y dirigir las ceremonias, sacrificios y demás dinámicas religiosas. Por lo tanto, eran dirigentes de actividades del orden social y por ello constituían parte de la élite político-religiosa; por ejemplo, fungían como consejeros de los señores, quienes llevaban el peso mayor en la política, la guerra y dominio sobre el resto de la sociedad. En particular, debemos destacar sus lazos con el *tlatoani* y el *cihuacoatl*, los dos máximos gobernantes, la información al respecto es específica, por lo que este punto será tratado en el siguiente apartado. El conjunto de estas labores requería una preparación especial, dada en los templos-escuelas y un despliegue de funciones particulares tanto en los edificios religiosos como en los distintos espacios de la localidad asociados a la ritualidad como los cerros, fuentes de agua, cuevas, entre otros lugares y exteriores.

Entonces, por los distintos medios de la actividad ceremonial es como los sacerdotes fungían como difusores de ese orden. Para entender a los sacerdotes como guardas de las ideas religiosas, conviene seguir las ideas de Broda quien planteo que, en el entorno político-religioso mexicana había todo un sistema ideológico entramado en el funcionamiento social, donde el culto fungía como un subsistema, es decir, el medio para expresar el lugar y el rol de cada sector en la estructura socio-política.³⁵ En tanto, los sacerdotes se hacían presentes en el servicio de los diferentes templos y trabajos de carácter público. En la obra de

³⁵ Broda, “Los estamentos en el ceremonial mexicana”, p. 37-39.

Torquemada encontramos un pasaje que nos permite exponer y relacionar estas ideas, además que, con su testimonio, también podemos estimar la influencia social de estos ritualistas. En el texto novohispano, se lee lo siguiente:

Eran los sacerdotes de esta Nueva España muy estimados y en grande reverencia tenidos no sólo de la gente común, pero de los reyes y señores [...] declaraban al pueblo y a los señores la voluntad de los dioses; en las necesidades que las repúblicas padecían y en los negocios de guerra eran consultados [...] otra dignidad concurría en estos dichos sacerdotes que los autorizaba mucho y a sólo ellos era dada, la cual era, que en las fiestas que se celebraban de sus dioses, uno de estos sus sacerdotes representaba al dios cuya fiesta se hacía y le sacaban en hombros y procesión, a la cual asistía y seguía el rey, con toda la corte y pueblo, y hacían gran fiesta por lo cual era en gran manera honrado y estimado.³⁶

Como indica el testimonio, los sacerdotes eran bien estimados socialmente, tanto por el grupo en el poder, como por el pueblo. Torquemada hace notar que sus funciones incluían dar consejos sobre asuntos del orden social, como la guerra, pero su valor fundamental radicaba en su papel de ritualistas y oficiantes. A su vez, esta información nos remite a la participación del sacerdote como *ixiptla* o encarnación, aspecto que veremos el capítulo posterior.

Finalmente, concluimos, con lo visto hasta ahora, que los sacerdotes como ritualistas tenían una alta estima social, pues en su figura como dadores, penitentes (*tlamacazque*, *tlamaceuhque*) eran quienes vinculaban el mundo humano con la sobrenaturaleza por la dinámica social que había entre ambas colectividades, el intercambio de dones a través de prácticas rituales como el ayuno, la abstinencia, el ofrecimiento de copal o los sacrificios. Estas actividades eran primordiales para el mantenimiento del mundo y el funcionamiento social, pues los sacerdotes cargaban con la responsabilidad de llevar a cabo dichas prácticas y que la comunicación entre ambas colectividades estuviera ordenada. Por último, agregamos que, estos ritualistas, sus características sociales y sus funciones religiosas estaban históricamente determinadas por la sociedad náhuatl, su pensamiento y las necesidades ante el cosmos que estos sacerdotes cubrían con su actuar.

§

Hasta ahora, hemos abordado la relación de los sacerdotes en la estructura política que formaba lazos importantes con los grupos de poder. En este sentido, las fuentes de los siglos XVI y XVII nos permiten interpretar la importancia de los sacerdotes para el contexto social prehispánico y entender que estos ritualistas eran poseedores de conocimientos

³⁶ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 295.

especializados, por los cuales lograban distinguirse en dinámicas propias de su trabajo ritual y grupo social, además de poseer un prestigio por dichos saberes (fuera del alcance de la sociedad en general) y las actividades ceremoniales que realizaban para dinamizar las relaciones con la sobrenaturaleza y que cubrían aspectos ideológicos (intercambio de dones y comunicación con las deidades) dentro del pensamiento religioso indígena.

Anexo 2.2



Imagen 1. *Códice Mendoza*, fol. 63r. Papahuaqui, sacerdote guedejudo sentado en un icpalli observa los astros por la noche. La glosa dice: “Alfaquí mayor que está de noche mirando las estrellas en el cielo y a ver la hora que es, que tiene por oficio y cargo.”

2.3 Organización sacerdotal y sus vínculos con los supremos gobernantes

En las siguientes páginas ahondaremos sobre la problemática de la jerarquía en la organización sacerdotal náhuatl, expondremos sus características y dificultades de estudio. Veremos que tratar de reconstruir dicho esquema jerárquico es una tarea complicada. Asimismo, destacaremos la relación existente entre el sacerdocio y los gobernantes, en particular con los dos grandes líderes, el *tlatoani* y el *cihuacoatl*, al encontrar que sus puestos implicaban una serie de características afines y que los ligaban con el sacerdocio en términos sociales, políticos y religiosos, sobre todo en su participación como ritualistas espontáneos.

§ Problemas sobre la jerarquía sacerdotal

El papel del grupo sacerdotal es complejo en la estructura del aparato social y político-religioso pues, en primer lugar, había una pléyade importante de estos especialistas religiosos en los templos de toda la ciudad y sus demarcaciones. La gran diversidad sacerdotal se ciñó a la división y especialización de las diferentes actividades, lugar en la jerarquía, distinciones por obligaciones ceremoniales, la importancia del dios y templo al cual se estaba adscrito. Igualmente, es básico señalar que en la organización era importante el prestigio, cuestión que se asociaba a la ejecución de actos rituales más cuidados y la colaboración o servicio con los altos mandos políticos y militares. Sobre estas características del sacerdocio nahua, Torquemada apuntó que:

Éstos (los sacerdotes servidores de los templos) tenían muchas órdenes y grados diversos y nombres, según los oficios que ejercitaban y monasterios a que acudían; porque había summo pontífice o summo sacerdote; había pontífice menor, inferior al sumo pontífice, y a este menor eran inferiores los comunes sacerdotes [...] Diferenciábase el sumo pontífice o sacerdote de los otros en traer colgada y asida de el pecho una borla de algodón, como en señal de preminencia y mayoría. Llamábase teotecuhtli, que es como decir el supremo sobre todos los consagrados y dedicados a Dios, y que tiene jurisdicción y poderío sobre todos ellos. Al pontífice menor nombraban hueiteupixqui, que quiere decir grande oficial de Dios o grande guarda de las cosas de Dios. Los sacerdotes comunes se llamaban teupizque, que quiere decir oficiales o guardas de dios, de teutl, que es dios y pixqui, que es guarda u oficial, a cuyo cargo está la cosa”.¹

Vemos que la división en la escala jerárquica, según este testimonio, partía de la diferencia entre el poderío y grandeza de los sacerdotes, desde los que ocupaban los lugares o títulos supremos hasta los comunes. Para acentuar esta multiplicidad en el sacerdocio indígena, por ejemplo, el mismo fraile indica que la cantidad de ministros al servicio era amplia pues: “eran

¹ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 259.

en número treinta, cuarenta, o cincuenta, según la grandeza o pequeñez del pueblo y templo donde asistían”.² Sabemos por las fuentes que los especialistas estaban organizados tanto por sus edades, responsabilidades, puestos o funciones, de tal forma que existían desde los dos grandes personajes, *quequetzalcoa* o sacerdotes principales: *Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui* y *Tlaloc Totec Tlamacazqui* como los más cercanos al *tlatoani*, hasta los humildes servidores locales.³ También, un pasaje con información interesante que proviene de la obra de Durán menciona algunos de los principales cargos. Se lee en la obra del dominico: “al supremo sacerdote llamauan con diversos nombres; unos le llamauan *Papa*, otros, *Topiltzin*, finalmente, en cada prouincia tenia sus autoriçados y excelentes epitetos de mucha autoridad. A otros llamauan *Tecuacuiltin*, á otros *Cuauhuehuetque*, otros *Chalmeca*, otros *Tlenamacaque*, á otros *Calmecaveuetque*, á otros *moçauhque*, á otros *Tlamacazque*”.⁴

De manera similar, otras fuentes tratan esta información sobre las jerarquías en el aparato religioso indígena, aunque con una cuestión importante a destacar: en el esfuerzo por describir la sociedad indígena los autores novohispanos tuvieron que realizar su labor a través de analogías y posibles equivalencias con la institución y estructura de la Iglesia católica. Por ejemplo, Sahagún señaló los “grados” jerárquicos del sacerdocio náhuatl, los cuales eran: “el primero, le llamaban *tlamacazto*, es como acólito, el segundo, le llamaban *tlamacazqui*, que es como diácono; el tercero le llaman *tlenamácac*, que es como sacerdote. Destos sacerdotes los mejores elegían por sumos pontífices, que se llamaban *quequetzalcóah*, que quiere decir ‘sucesores de Quetzalcóatl’”.⁵

En franca semejanza, como ejercicio de traducción cultural, Torquemada ofrece información sobre esta intrincada cuestión de las jerarquías. En un breve capítulo llamado “De otras dignidades y ministros que tuvieron estas gentes idólatras” de su *Monarquía Indiana*, el fraile franciscano menciona que en la organización sacerdotal había “sumos y menores, conviene a saber, pontífice máximo y menores y sacerdotes simples [...] éstos eran como las dignidades de las iglesias catedrales en el pueblo cristiano, conviene a saber:

² *Ibid.*, p. 272.

³ En cuanto al ascenso en la jerarquía sacerdotal, no tenemos toda certeza por la cual los individuos consiguieran posicionarse mejor. En el caso de estos *quequetzalcoa*, Sahagún indica que no importaba su linaje, podía venir del lugar social más pobre, su reconocimiento estaba en su sabiduría, prudencia y trabajo entregado como sacerdote. Sahagún, *Historia general...*, p. 229, *Florentine Codex*, Bk. III, p. 69.

⁴ Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, Vol. I, p. 210.

⁵ Sahagún, *Historia general...*, p. 229.

tesorero, maestrescuela, sacristán y mozos de coro”.⁶ Con una clasificación parecida a la que proporciona Sahagún por su equivalencia con la organización cristiana, Torquemada poco profundiza y solo se remite a referir la diversidad entre puestos, menores y mayores, así como algunas funciones. Entre los nombres que destaca el mismo fraile (junto al cargo con que los describe) están: *tlaquimiloltecuchtli* [sic] (tesorero), *tlillanccatli* (sacristán mayor), *teotlamacazque* “mozos de la casa de dios” (mozos de coro y servicio de templo), *tzapotlateohuatzin* (sochantre), *tlamacazcateutl* (maestrescuela), *mexicatlteohuatzin* “dignidad en lo eclesiástico de México”, *huitznahuacteohuactzin* (coadjutor), *Ometochtli* (sacerdote de muy grande autoridad).⁷

El estudio de estos personajes, al igual que la problemática de las jerarquías, debe ser motivo de investigaciones enfocadas en su papel en la estructura política, administrativa y religiosa. Al respecto, un ejemplo reciente es el trabajo de Pastrana Flores sobre el *tlillanccatli* “el señor de la casa de la negrura” (que aparece en la cita anterior como *tlillanccatli* o sacristán mayor), uno de los cuatro personajes que conformaba el “consejo supremo o de los cuatro” (*tlahtocan*).⁸ El investigador rastrea la figura de este personaje en las fuentes documentales y códices anotados, exponiendo su apariencia sacerdotal, el vínculo con las diosas madres, pero también sus templos, sus funciones administrativas, su cercanía confidencial con el principal gobernante tenochca y su calidad como especialista religioso y ritualista (vínculo entre lo sagrado y la organización política).⁹

Aún estamos en proceso de comprender la figura de estos personajes participantes de la burocracia ritual, aunque queda de manifiesto su importancia en los registros documentales que, como en el caso del *tlillanccatli*, describen su cercanía con el gobernante, las deidades, los templos y su posición en todo el aparato estatal. Como explica Pastrana Flores: “en la figura del *tlillanccatli* se funden, confunden y yuxtaponen diversas atribuciones sacerdotales, políticas, judiciales, militares, administrativas, fiscales, territoriales y hasta educativas. Esto implica que para el mundo indígena no existía una separación entre todas

⁶ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 263.

⁷ *Ibid.*, p. 263-265.

⁸ Pastrana Flores, “*Tlillanccatli* ‘El señor de la casa de la negrura’”. Acercamiento a un alto dignatario mexica”, p. 120.

⁹ *Ibid.*, p. 122-135.

estas esferas, sino que de alguna manera, que no es del todo clara, eran complementarias unas de otras”.¹⁰

En contraste con otra región mesoamericana, en particular del occidente, sabemos por la *Relación de Michoacán* que, cuando se nos habla del sacerdocio entre los antiguos p’urhépecha, lejos del *petámuti* o sacerdote mayor, “carecemos de datos precisos sobre la estructura jerárquico-religiosa prehispánica [...] la *Relación de Michoacán* describe distintas especialidades sacerdotales, pero ignoramos cuál podría haber sido la cadena de mandos”.¹¹ La sección de dicha obra que trata la organización sacerdotal p’urhépecha es interesante pues el documento presenta una imagen donde al centro está el *petámuti* y a su alrededor el resto de sacerdotes con atributos que indican su especialidad, características que podemos cotejar con las glosas que rodean las imágenes.¹² **(Imagen 1)** En su clásico estudio del sacerdocio nahua, Acosta Saignes ya había observado la necesidad de recurrir al cotejo entre las fuentes del centro de México con ese texto del occidente; sin embargo, aún no contamos con una comparación íntegra de estos aspectos, la cual, incluso, debería ligar otras zonas geográficas y culturales mesoamericanas.¹³

Además, aunque tenemos certezas debido al significado del nombre y cierta información sobre la posición de algunos de los sacerdotes, sobre todo aquellos con funciones principales, no podemos darnos una idea concreta de su organización, aun cotejando las fuentes, es decir resulta muy complejo reconstruir, como tal, la red jerárquica o sistema de mandos de los sacerdotes nahuas. En la historiografía, los investigadores han intentado describir esa estructura jerárquica con base en las fuentes y las listas de nombres que están documentadas, pero las propuestas se ven limitadas por los problemas que hemos enunciado, por lo que, regularmente, los estudios generales terminan solo por reproducir los nombres y orden tratados en las fuentes, que se completan con algunas descripciones; un trabajo indudablemente loable para la difusión de esta información.¹⁴ Sin embargo, tal vez la solución estaría en la realización de un profundo estudio, actualizado y comparativo, del

¹⁰ *Ibid.*, p. 136.

¹¹ Martínez González, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p’urhépecha de Michoacán*, p. 154-155.

¹² Alcalá, *Relación de Michoacán*, f. 11.

¹³ Acosta Saignes, “Los teopixque”, p. 203.

¹⁴ *Ibid.*, p. 153-170; López Austin, *La constitución real de México Tenochtitlan*, p. 111-112; Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, p. 64-67; Carrasco, “La sociedad mexicana...”, p. 230; Tena, *La religión mexicana*, p. 53.

sacerdocio indígena mesoamericano, cuestión que supera nuestra investigación, aunque nuestro aporte ha sido exponer la problemática.

§ El *tlatoani*, el *cihuacoatl* y el sacerdocio

Una cuestión importante son los lazos de los sacerdotes con los gobernantes, en particular nos parece pertinente ahondar en la relación con las dos cabezas del gobierno, el *tlatoani* y el *cihuacoatl*. Adelante veremos que, estos vínculos de los principales gobernantes nahuas con los sacerdotes se componían por un lado desde el ámbito político y social; y por el otro, estas relaciones se completaban con materias desde el contexto religioso, que incluían ideas sobre el cosmos, y la actuación del *tlatoani* y del *cihuacoatl* como ritualistas.

En su crónica de la conquista, López de Gómara trasmite algunos de los conceptos que llegaron a él sobre los sacerdotes mexicas y menciona que, entre sus actividades regulares: “su oficio era rezar, quemar incienso, sangrarse muchas veces al día de muchas partes de su cuerpo, y cada media noche bañarse y teñirse de negro. Los postreros veinte días, ni ayunaban tanto ni comían tan poco”.¹⁵ Detalles básicos de la actividad sacerdotal que componían parte de las características y cualidades de los religiosos. Siguiendo con el testimonio de López de Gómara, dice el cronista: “con estos ayunadores se holgaba mucho Moteczuma, y los tenía por santos. Cuentan de ellos que conversaban siempre con el diablo, que adivinaban grandes cosas y que veían maravillosas visiones.”¹⁶

Sobre la proximidad entre el *tlatoani* y los sacerdotes, otro tipo de textos nos permiten vislumbrar que estos vínculos se proyectaban en el espectro del orden social y las relaciones humanas. Al respecto, el franciscano Torquemada advierte la importancia del sacerdocio en la antigüedad de los “gentiles” pues “andaban junto e incorporado en la dignidad real”.¹⁷ Asimismo, en las historias, que nosotros llamamos míticas, los dirigentes que conducían al pueblo en su migración fueron en primera instancia sacerdotes. Nos dice Torquemada que los “sacerdotes hacían oficio de reyes” e indica su texto:

De los primeros mexicanos que vinieron a esta tierra sabemos que no trajeron rey, ni otro caudillo particular, sino que venían regidos de los sacerdotes y ministros del demonio, sobre cuyos hombros venía la imagen del dios Huitzilopochtli, y a los consejos y determinaciones de estos ministros eran obedientes.

¹⁵ López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, p. 314.

¹⁶ *Ibid.*, p. 324.

¹⁷ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 298.

De manera que los más supremos en aquella república, y que tenían veces de príncipe y servían de rey a los sacerdotes y ministros del demonio, obedecían como a supremos y que no reconocían dependencia de nadie.¹⁸

Es importante señalar la proximidad entre los reyes y los sacerdotes para mediar con la sobrenaturaleza, la vida religiosa y las deidades, sobre todo las entidades patronas que dan origen a su pueblo. Otro caso, y que también resulta interesante, es observar como el rey o gobernante y los sacerdotes se relacionaban en aspectos de la organización social y del poder. En este orden de ideas, tenemos testimonios como la “Relación de Metztlán”, que describe el poder que tenía el rey para asignar cargos sacerdotales y dirigir sus actividades en el ceremonial. En el caso de la siguiente cita, se notan los lazos entre el gobernante y los sacerdotes, además se refiere la importancia con la que se veía el papel de los sacerdotes ante el pueblo. Dice el mencionado documento:

Y, para este oficio, el rey tenía cargo de elegir a los sacerdotes cuando faltaban, los cuales habían de ser muy hábiles y de más edad, de aquellos que se habían criado en el templo. Y, siendo elegidos, los llamaba ante sí y les encargaba la guarda y reverencia de sus ídolos, avisándoles la guarda de buenas costumbres [...] y, aceptado por ellos, el rey mandaba prevenir lo necesario para las solemnes ceremonias que se hacían a los cuatro días adelante. En la cual, yendo muy acompañado de todos sus vasallos y gente de guerra, y haciendo ante todas cosas una solemne ofrenda a sus ídolos de papeles cortados e incienso, vuelto el rey al pueblo, les daba a entender cómo su voluntad y la de sus dioses era que aquellos sean ministros y, como a tales, de todo el pueblo sean acatados y obedecidos, y su doctrina creída y guardada. Y luego el rey, de su propia mano, les cubría con una rica manta a manera de capa, y se la añudaba al hombro de cada uno diciéndole: “Tomad esta vestidura en señal de que soís guardas y ministros de mis dioses”.¹⁹

De acuerdo con la información de Juan de Pomar en la “Relación de Tezcoco”, vemos la misma facultad que el rey tenía para elegir a los principales servidores de los templos, evaluaba su desempeño en la vida religiosa e incluso decidía si podían ser partícipes de una “renta”, cierta recompensa económica producto del trabajo del templo. Se lee en la obra de Pomar:

Había en cada templo, hasta cuarenta (sacerdotes), a lo menos en los principales, y, en los demás, cuatro o cinco; en otros, ninguno. Los mayores eran elegidos por el rey y después q[ue] había hecho gran examen de su vida y buenas costumbres y habilidades, y q[ue] tuviese mucha noticia de su religión, y a manera de criar y doctrinar a los nobles en todo género de buena crianza y doctrina. Eran sustentados de cierta renta q[ue] por el rey estaba señalada. No era lícito llegar, a estas casas y templos, mujeres ningunas.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, p. 300.

¹⁹ “Relación de la alcaldía mayor de Meztitlan y su jurisdicción”, p. 48-49.

²⁰ Pomar, “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco”, p. 68.

El poder y el prestigio que el grupo gobernante (realeza, nobles-guerreros y sacerdotes) ofrecía sobre el resto de la sociedad se proyectó en el ciclo festivo anual.²¹ Siguiendo a Broda, el ritual es un reflejo de la estratificación social, claramente vista desde la perspectiva de esta clase gobernante. Pero, a su vez, las actividades religiosas se convertían en una labor del *tlatoani* y el grupo dominante por “integrar sus relaciones recíprocas por medio del ritual, y los esfuerzos de miembros individuales de esta elite de fortalecer sus relaciones con sus vasallos”.²² De tal forma, pensamos que el trabajo y relación entre reyes y sacerdotes construía parte del dominio ideológico a través de la organización y dirección de los rituales y la difusión del pensamiento religioso a través de su rol como dadores y penitentes ante la sociedad humana y la sobrenaturaleza. Un testimonio más que apoya estas observaciones lo encontramos cuando Pomar habla sobre el calendario y las ceremonias, porque indica el prestigio social que imponían el “rey y sus ministros”. El cronista señala que estos últimos hacían valer el buen comportamiento del pueblo, incluso cuando tenían que ejecutar algún castigo, así lo dicta un fragmento de esta relación geográfica:

Gobernábanse (la sociedad) con la obediencia grande que tenían al rey y a sus ministros, los cuales eran proveídos por él en todos los lugares y pueblos de su jurisdicción. Y, lo que se había de hacer, mandábalo el rey y, de mano en mano, iba a parar hasta aquellos que lo ejecutaban y ponían por obra. Y, con el guardar las costumbres y ordenanzas que había, y castigando los excesos que se hacían al deber, y con que cada uno usaba del oficio y gobierno que le era encomendado, con mucho cuidado, y, principalmente, porque conocían del rey celo grande de justicia, vivían quietos y pacíficos, sin alterarse jamás. Y, sobre todo, porque, naturalmente, los indios son muy domésticos y pacíficos unos con otros.²³

Entonces, advertimos que, en el orden social el papel del rey y los sacerdotes es cercano, es claro que el origen del poder emanaba del gobernante, sin embargo, observamos la importancia del sacerdocio como un grupo de especialistas rituales y su importante asociación con el poder del *tlatoani*, que, a su vez, éste recibía de los sacerdotes el apoyo para realizar sus obligaciones rituales y regular el orden en torno a la difusión de las ideas religiosas.

Además, sabemos, siguiendo el modelo de realeza sagrada que, del rey emanaban importantes vínculos con la sobrenaturaleza y éste debía de corresponder con actividades de

²¹ Broda, “Los estamentos...”, p. 51, 71, 74.

²² Broda, “Estratificación social...”, p. 74.

²³ Pomar, “Relación de la ciudad...”, p. 89.

carácter ritual para el sostenimiento del mundo.²⁴ Para cumplir con esta carga, estaban las “réplicas” del rey y la “burocracia ritual” como las diferentes escalas que había en todo el entramado político, social y religioso indígena, de tal forma que había lazos muy estrechos entre los gobernantes y sus sacerdotes, uno de estos vínculos compartidos es que ambos personajes eran ritualistas.

Entonces, se entiende que las labores rituales del rey promovían la mediación con los dioses y mantenían el orden del mundo. Al respecto, Graulich señala como responsabilidad del rey facilitar el trabajo de los sacerdotes porque le ayudaban en su labor cósmica.²⁵ De esta forma, tenemos testimonios de la participación del rey como “sacerdote”, es decir ritualista o en su caso oficiante ritual. Un ejemplo, lo presenta Torquemada cuando describe la fiesta de *Panquetzaliztli* y en particular cuando narra la presentación de la encarnación (*ixiptla*) de amaranto que se hacía de Huitzilopochtli. La estatua era venerada, recibía ofrendas y era sacrificada; un dato interesante es que ésta solo podía ser manipulada por un sacerdote mayor, que llevaba el nombre Quetzalcóatl. Posteriormente, se hacía una procesión por algunos barrios de la ciudad llevando la imagen de otro dios, Painal, el “vicario de Huitzilopochtli”, hasta que llegaba al patio del Templo Mayor. Los sacerdotes cargaban entonces la estatua al santuario de Huitzilopochtli y se realizaban algunos sacrificios.²⁶

(Imagen 2) Acerca de este momento de la fiesta, Torquemada menciona que:

Hecha esta procesión, que duraba lo más de el día, estaba ya aparejado todo lo necesario para el sacrificio, para cuyo comienzo tomaba el rey o señor supremo el incensario y echando incienso en él, con ciertas ceremonias, incensaba la imagen de su dios, haciendo oficio de sacerdote. Hecha esta ceremonia bajaban la imagen de Paynalton, delante de la cual iban todos los que habían de ser sacrificados y todo lo demás tocante al sacrificio, y daban tres o cuatro vueltas al templo, en manera de procesión, y luego subían a los míseros hombres a lo alto y sacrificábanlos comenzando por los cautivos en guerras y acabando aquel horrendo acto con los esclavos cebones, para aquellos comprados. Sacándoles los corazones y arrojándolos a los pies del ídolo.²⁷

Entonces, observamos que el papel del *tlatoani*, en este contexto, correspondió al de oficiante de la ceremonia, “haciendo oficio de sacerdote”, es decir fue un ritualista, el cual debió su labor por tratar de vincular el mundo humano con la sobrenaturaleza, en este caso

²⁴ Véase Apartado 3.1 “Relación entre la comunidad humana y la sobrenaturaleza” y 3.2 “Fenómeno del *ixiptla* y los ritualistas”.

²⁵ Graulich, “La royauté sacrée...”, p. 107.

²⁶ Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 132-135. Véase Apartado 4.4 “Papel sacerdotal en el sacrificio humano y la encarnación de los dioses”.

²⁷ Torquemada, *Monarquía indiana*, Vol. III, p. 115. El subrayado es nuestro.

con la figura de Painal, numen cercano al dios principal Huitzilopochtli, mismo que, se asociaba al poder del gobernante como la parte masculina, luminosa y guerrera del cosmos.

Aunque podríamos extendernos en estas características en torno al *tlatoani* como ritualista, también conviene ahora remitir nuestra atención a su contraparte, el *cihuacoatl*, personaje que representaba la parte femenina, oscura y terrestre; claramente ligado con los sacerdotes pues, entre otras cuestiones sabemos cuidaba el actuar de estos especialistas religiosos en los sacrificios y distintas ceremonias.²⁸

Con respecto a la estructura del poder en la sociedad indígena y su asociación al pensamiento religioso, en la cosmovisión nahua existe una serie de conceptos de opuestos complementarios o díadas (caliente-masculino y frío-femenino, cielo/inframundo, Sol/Luna, águila/jaguar, vida/muerte, madre/padre, fuego/agua-tierra, entre otros), que son representaciones de un modelo cósmico. De esta forma, la oposición complementaria del *tlatoani* era el *cihuacoatl* “mujer serpiente” o “serpiente femenina”, quien era su segundo al mando y las fuentes le refieren como "coadjutor", "juez", "consejero" o "virrey".²⁹ Sin embargo, como observa Patrick Johansson, la figura del *tlatoani* y el *cihuacoatl* deben verse en conjunto, es decir, un binomio político que remite a una serie de relaciones simbólicas, “un mando bicéfalo constituido por fuerzas complementarias, con arraigo simbólico en el cosmos [que] regía la nación mexicana”.³⁰

La oposición complementaria se vincula en Mesoamérica con la idea de hermandad (hermano mayor y menor) o gemelidad, por ejemplo, a la luz de los mitos y las acciones de los dioses, tenemos a Nanahuatzin/Tecuciztecatl y Quetzalcoatl/Tezcatlipoca. Estos arquetipos logran explicar el gobierno dual mexicana, incluso remiten al primer *cihuacoatl*, Tlacaelel, quien se decía había nacido el mismo día que su *tlatoani*, Moctezuma I, y que

²⁸ Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 440-441. El descendiente de la nobleza tenochca narra cómo los mexicas sufrieron muchas bajas y derrota en la guerra, incluso nobles y señores, por lo que el *tlatoani* lloró y se lamentó mucho y encargó al Cihuacóatl que mandara a los *Cuauhuehuetques* (militares), *Cuacuacuiltin* (sacerdotes ancianos), y los *Tlamacazques* (sacerdotes) recibir a la gente que venía de la guerra, hacer las ceremonias ante la triste situación y consolar al rey.

²⁹ Acosta Saignes, “Los teopixque”, p. 174.

³⁰ Johansson, “*Tlatoani y Cihuacoatl*: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexicana” p. 40. También, señala dos términos que refieren la posición del *cihuacoatl*: *itiltocateixtlaticauh*, "su consejero en el gobierno" y *itiltocatenamiccauh*, su asesor en el gobierno". *Ibid.*, p. 57.

curiosamente, eran hijos del mismo padre.³¹ Estas lógicas resultan muy interesantes pues remiten a un ordenamiento cósmico que atraviesa distintas estructuras de lo social en el mundo náhuatl. En el caso de lo político, tienen importancia en la configuración de un diagrama de gobierno.³²

Al igual que el *tlatoani*, el *cihuacoatl* tomaba funciones de ritualista y estaba asociado con los sacerdotes.³³ En primera instancia, respecto del orden cósmico en el pensamiento náhuatl, Graulich observó y puso énfasis en la idea del *cihuacoatl* como “mujer serpiente”, es decir, el elemento femenino, terrestre, oscuro, conjunto de fuerzas telúricas y al servicio de los dioses a través del ejercicio sacerdotal. Asimismo, explica el historiador que el *cihuacoatl* era visto como el encargado de los asuntos domésticos, en términos de política y administración; este conjunto de ideas, funcionaban como la contraparte del *tlatoani* relacionado con los guerreros, la lucha con otros pueblos, el elemento masculino, solar y la luz.³⁴ Bajo esta línea, existían partes de la estructura política que daban más sustento a dicha lógica cósmica pues, por ejemplo, tenemos que el mando bicéfalo se proyectaba en el orden militar y religioso.

Dentro de la misma cuestión bélica, se tenía a los grandes dirigentes de las fuerzas militares. A estos se les conocía como el *tlacateccatl* “cortador o cercenador de hombres”, que era el líder de la tropa, y el *tlacohccalcatl*, “hombre de la casa de los dardos”, cuya función era estar encargado de las armas.³⁵ En segundo lugar, por el lado religioso, la ya mencionada *teopixcayotl* “orden sacra”. En cuanto a sus miembros a la cabeza del sacerdocio, estaban los dos sumos sacerdotes *Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui* y *Tlaloc Totec*

³¹ Olivier, “Gemelidad e historia cíclica. El ‘dualismo inestable de los amerindios’, de Claude Lévi-Strauss, en el espejo de los mitos mesoamericanos”, p. 152.

³² Por ejemplo, en su tesis de maestría Pablo Hernández Aparicio demuestra en múltiples aristas de la organización política, ideología y el aspecto religioso que, el *cihuacoatl* era el cogobernante con una figura equiparable a la del *tlatoani* con atribuciones similares. Hernández Aparicio, “El *Cihuacóatl*. Su papel y simbolismo en la política mexica”, p. 63, 68, 73.

³³ *Ibid.*, p. 97-99, 109-112.

³⁴ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 268, “El rey solar...”, p. 16.

³⁵ López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 227-228. En el esquema de la organización política eran recurrentes números como el cuatro, del 13 o del 20 fundamentales en la idea del modelo cósmico mexica.

Tlamacazqui,³⁶ quienes llevaban los atributos de los dioses y cabe la posibilidad de que también remitieran a la idea de gemelidad.³⁷

Por otro lado, un ejemplo de la participación del *cihuacoatl* como ritualista lo tenemos en Pomar cuando éste describe en su “Relación de Tezcoco” el ritual del rayamiento (*tlahuahuanaliztli*) en la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*. En el texto se narra que el *cihuacoatl* era sacerdote principal y encargado de realizar el sacrificio del prisionero; dice la fuente: “Y, si el prisionero había recibido un golpe o dos, de tal manera q[ue] al parecer no se podía ya defender, llegaba luego el CIHUACOHUATL, q[ue] era sacerdote principal, y lo degollaba luego en una piedra q[ue] junto a este sacrificadero estaba”.³⁸ Si contrastamos con otras fuentes, el ritual era realizado por oficiantes distintos a los que indica el testimonio de Pomar, sacerdotes de alta jerarquía, sin embargo, más allá de tomar el dato de manera literal, esta información nos sirve para asociar al *cihuacoatl* con los sacerdotes en su importante función de sacrificadores y rectores de los rituales en las veintenas.³⁹

Para tratar de cerrar este apartado y a manera de ejemplo del trabajo conjunto de los dos supremos gobernantes como especialistas rituales, tenemos documentado un momento donde se invistieron como sacerdotes e incluso realizaron sacrificios. El hecho fue registrado por el fraile dominico Diego Durán, quien refiere un pasaje donde Moctezuma “el viejo” y Tlacaelel, el *cihuacoatl*, inauguraron un *cuauhxicalli* y oficiaron una ceremonia de sacrificio humano, en el cual se ofreció la vida de unos prisioneros mixtecos como parte del acto ritual. **(Imagen 3)** Durán escribe la forma en que prepararon y ejecutaron la ceremonia estos oficiantes:

Llegado el mismo día de la fiesta, el mismo rey *Montezuma* y su coadjutor *Tlacaelel* se tizaron todo el cuerpo con una tizne muy atizne [...] echáronse á las espaldas unas olletas hechas de piedras verdes muy ricas, donde significauan que no solamente eran reyes, pero juntamente sacerdotes: poníanse en las narices unos joyeles atravesados y luego les dauan á los dos sendos cuchillos, en las manos, de navaja, y luego salieron en público el rey y *Tlacaelel*, juntos, pusieron encima de la piedra que era semejança y figura del sol. Puestos allí ambos, el uno por una de las escaleras, el otro por la otra, vinieron luego los ministros del sacrificio, que eran cinco, para las manos y piés y cabeças [...] El rey alçaba el cuchillo y cortáuale por el pecho: en abriéndole sacaua el coraçon y ofrecíasele al sol, con la mano alta, y en enfriándose, echáualo en la pileta y tomaua de la sangre con la mano y rociaua ácia el sol.⁴⁰

³⁶ Sahagún, *Historia general...*, p. 229; Motolinía, *Memoriales*, p. 50.

³⁷ Contel y Mikulska, “Mas nosotros que somos dioses...”, p. 33-34.

³⁸ Pomar, “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco”, p. 64.

³⁹ Hernández Aparicio, “El *Cihuacóatl*...”, p. 103-108.

⁴⁰ Durán, *Historia...*, Vol. I, p. 246.

Como dice la fuente, y algunos rasgos que se ven en la imagen, además de reyes, participaron como sacerdotes, cubrieron su cuerpo de negro, oficiaron el acto ritual y se vieron rodeados por sus “ministros”. En última instancia, notamos que la relación entre sacerdotes con los dirigentes del gobierno mexica era estrecha. Igualmente, lejos de pensar que los gobernantes eran sacerdotes como tal, vemos que participaban de sus actividades religiosas, colaborando en esta ardua labor, tenían deber tanto en su posición social como un refuerzo ideológico dentro del sistema de pensamiento o cosmovisión.

§

En la estructura social náhuatl, el papel del sacerdocio se organizaba junto al poder por las relaciones, importancia y dominio que tenían esto ritualistas frente a la comunidad. Ciertamente, los sacerdotes como grupo pertenecían a la élite política y sus funciones sociales y religiosas eran un nexo entre el gobierno y la comunidad, para ello, el sacerdocio como una compleja organización o institución se conformaba de múltiples miembros clasificados en jerarquías por su relevancia religiosa, asociación al poder y funciones. Señalamos como un límite de la investigación la reconstrucción de dichas jerarquías y un conocimiento más detallado sobre su misma organización. Sin embargo, pudimos contextualizar los vínculos entre el *tlatoani* y el *cihuacoatl* con los sacerdotes de acuerdo con ideas asociadas a la cosmovisión; además de exponer las cualidades de los máximos gobernantes como ritualistas.

Anexo 2.3



Imagen 1. *Relación de Michoacán*, f.11. La diversidad de sacerdotes p'urhépechas.



Imagen 2. *Códice florentino*, Lib. XII, f. 30v. Elaboración del *ixiptla* de amaranto en *Toxcatl*, la imagen es ilustrativa a un hecho similar que sucedía en *Panquetzaliztli*.

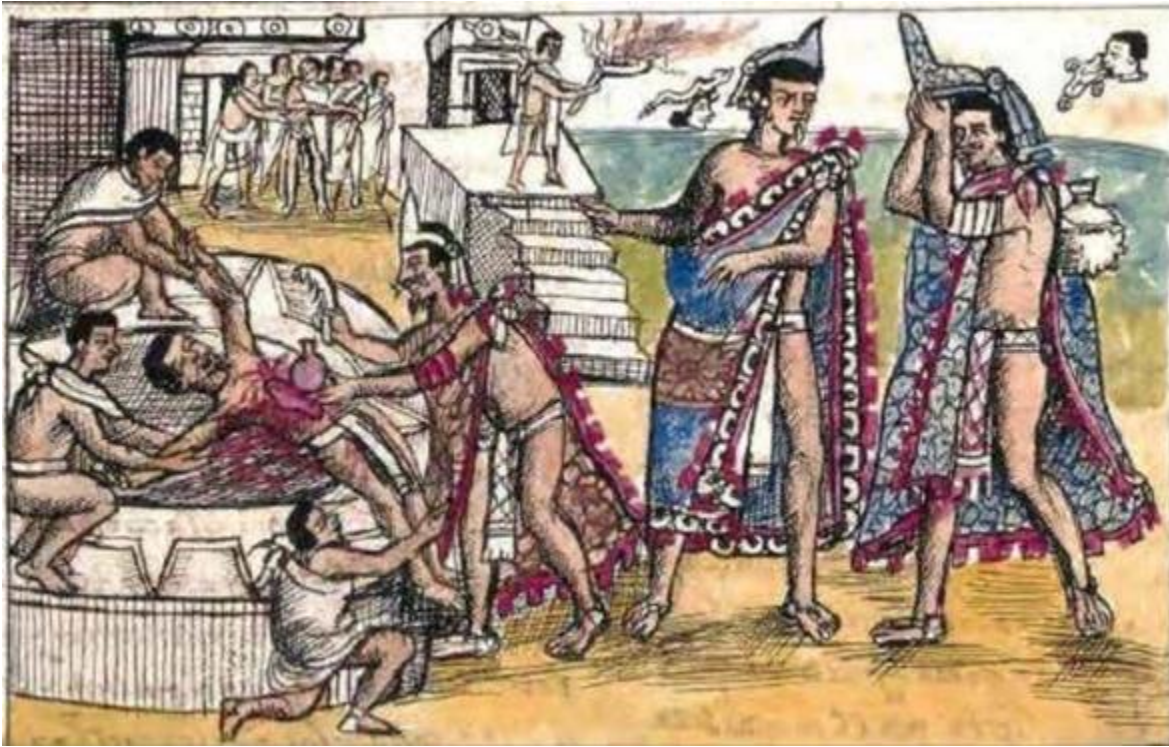


Imagen 3. Durán, *Historia de las indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, lámina 17. El *tlatoani*, por el glifo identificado como *Axayacatl*, y el *cihuacoatl*, identificado como tal por el glifo, vestidos como sacerdotes y oficiando un sacrificio.

2.4 *Tlamacazcayotl*: la vida sacerdotal

Conforme a nuestro objetivo principal que es comprender la participación de los sacerdotes nahuas en los rituales de las veintenas, conviene revisar, en un contexto general, el modo de vida de los especialistas para poder entender como estas condiciones inferían en sus actividades y funciones.

§

En algunos diccionarios y fuentes encontramos la palabra *tlamacazcayotl* como referencia a la vida de los sacerdotes, la cual, en la obra de Francisco Javier Clavijero, por ejemplo, se traduce como penitencia o vida austera.¹ Por su parte, Torquemada da una explicación un poco más amplia del concepto, destacando que se trataba de la vida de penitencia de los sacerdotes, quienes siguieron como modelo la vida de Quetzalcoatl. Dice el texto:

Tenían estos naturales otro dios llamando Quetzalcohuatl, el cual tenía sus ministros particulares, así de mancebos como de doncellas que a su devoción y contemplación se dedicaban a su servicio. Éstos vivían vida más estrecha que los pasados, la cual se llama *tlamacazcayotl*, que quiere decir vida de penitencia, por ser en honra de Quetzalcohuatl, que dicen haberla hecho muy grande y haberla enseñado a sus discípulos.²

Con base en estos testimonios, consideramos que la palabra es una referencia aceptable para hablar del modo de vida de estos especialistas rituales. Con la información de las fuentes, sabemos que, desde su formación en las escuelas especializadas hasta la vejez, el camino de los sacerdotes era severo, ordenado y dificultoso, pero que tenía como beneficio un cierto prestigio social y posición privilegiada en cuanto al dominio de diversos saberes guardados para el grupo gobernante, prácticas rituales y el contacto con el mundo sobrenatural.

Empezando por la infancia, sobre las escuelas tenemos que el *telpochcalli* “la casa de los jóvenes” era el colegio en el que sus alumnos eran colocados bajo la protección del dios Tezcatlipoca. En esta escuela, la mayoría de los estudiantes eran del estrato común y el tipo de instrucción principal era militar, aunque también se llevaban a cabo algunas prácticas religiosas y de buenas costumbres. Los estudiantes solían realizar actividades de servicio para la ciudad y los guerreros en campaña militar. También sabemos de otro edificio, el *cuicacalli*

¹ Consultado en línea el 16 de diciembre de 2020 <http://www.gdn.unam.mx/diccionario/tlamacazcayotl/181092>

² Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 322.

“la casa del canto”, donde los niños iban aprender a cantar, bailar y desempeñarse en el juego de pelota.³

En contraposición, el *calmecac* —una palabra cuyo significado es “en la hilera de casas”— era una especie de templo-escuela y estaba ligado a Quetzalcoatl. Aunque los niños también recibían allí una educación militar, el *calmecac* estaba pensado para enseñarles los conocimientos especializados de las actividades litúrgicas, el servicio a los dioses, las leyes y el gobierno, formación que acompañaban con labores diarias para el mantenimiento del templo y apoyo a los sacerdotes. Entre estas actividades estaban traer leña, barrer, elaborar instrumentos musicales, cantar, bailar, tocar los caracoles y cornetas, cortar espinas, traer flores, preparar tinta, sahumar, participar en las ceremonias y hacer penitencias como ayunos y autosacrificios.⁴

Según el *Códice Mendoza* los niños de cuna eran presentados a los encargados de las escuelas, un sacerdote (*tlenamacac*, *Mexicatl teohuatzin* o *Huitznahuac teohuatzin*) para el caso del *calmecac* y el maestro de los jóvenes (*telpuchtlato*) para el *telpochcalli*. **(Imagen 1)** De acuerdo al folio 272v. de los llamados *Códices Matritenses*, la educación de los jóvenes se conocía como *tlacazcaltiliztli*, donde el *tlenamacac* “oferente del fuego” era el encargado del *calmecac*, pero los sacerdotes jóvenes “los que tañen, los que guardan” (*tlamacazaque: yn tlavitequini, in tlapiani*) auxiliaban a los aprendices.⁵ Sin embargo, adelante en esta misma fuente, folio 258v. se profundiza en la figura del *Mexicatl teohuatzin* quien tenía un estatus alto en la jerarquía, solo debajo de los dos *quequetzalcoah*; indica la fuente: “era constituido como padre de los del *calmecac*. Era como el rey de los sacerdotes de todas partes [*Ca iuhqui in tetta muchiuhticatca yn calmecac. Iuhqui in ma intlatocauh catca in teteuvatzin ynic novian*]”.⁶ El mismo Sahagún dice que como coadjutor de éste había la figura del *Huitznahuac teohuatzin* que en particular estaba encargado de la educación y la formación de los

³ Pomar, “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco”, p. 73,75; Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 33-34,58-59, 64; Sahagún, *Historia general...*, p. 223-225; Acosta Saignes, “Los teopixque”, p. 186. Este último autor encontró que el conjunto de aprendizajes del *telpochcalli* se le conocía como *telpochtiliztli*.

⁴ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 273; Sahagún, *Historia general...*, p. 197-198, 227-229; Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 59. El dominico indica que los estudiantes iban un colegio de más autoridad cuando ya habían sido instruidos, dicha institución aparece registrada con el nombre *tlamacazcalli* “casa de sacerdotes”.

⁵ Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, p. 74-75. Traducción de León-Portilla.

⁶ *Ibid.*, p. 86-87.

estudiantes del *calmecac*, es él quien aparece retratado amonestando a pequeños estudiantes en un folio del libro segundo del *Códice Florentino*.⁷ **(Imagen 2)**

Al respecto de la edad en que los niños iniciaban la escuela, difícilmente podremos asentar el dato exacto porque las fuentes difieren, pero se menciona que era a los cinco, seis, nueve, doce o hasta quince años cuando ingresaban a una de las opciones educativas.⁸ **(Imagen 3)** La división entre los dos tipos de escuela se ha entendido como una cuestión de posición social. En efecto, la gran mayoría de las fuentes informan que los hijos de los principales estudiaban en el *calmecac*,⁹ porque en este templo-escuela se formaban los sacerdotes y los futuros líderes políticos y militares, ahí se instruirían para “regir y gobernar el mundo”.¹⁰ Sin embargo, en otros textos, por ejemplo la obra de Durán, se refiere cierta flexibilidad, pues el dominico explica que el sacerdocio era una de las formas de ascenso social, al igual que la carrera militar y el comercio,¹¹ y que en el *calmecac* había tanto niños nobles como los hijos de gente común, aunque destaca ventajas de los primeros.¹² No conocemos el proceso, pero es probable que algunos jóvenes que destacaran en el *tepozcalli* o se sintieran muy atraídos por el servicio de los dioses pudieran ingresar al *calmecac* y después ocuparan cargos importantes tanto en el ámbito público como en el sacerdocio.¹³

La instrucción de los pequeños *tlamazcaton* “sacerdotillos, aprendices o novicios”¹⁴ era muy rigurosa y severa, el aprendizaje formaba parte del día a día; naturalmente, había

⁷ *Idem*; Sahagún, *Historia general...*, p. 193-194.

⁸ Motolinía, *Memoriales*, p. 50; Sahagún, *Historia general...*, p. 223-226; Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 275; “Relación de Cempoala”, p. 65.

⁹ Sahagún, *Historia general...*, p. 226-227. Por ejemplo, Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. IV, p. 225-226. Dice que los hijos de los nobles y otros ricos eran metidos a una propia escuela, su objetivo eran preparados para el gobierno y el servicio religioso: “para que juntos aprendiesen buenas costumbres morales, para el bien futuro de la república, y se ocupasen juntamente todo el tiempo de su recogimiento en el servicio de sus falsos dioses.”

¹⁰ Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 393-394.

¹¹ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 76-77.

¹² Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 58. Menciona el dominico: “En esta casa hauia muchos de todo genero de perssonas asi hijos de principales como de gente baja y aunque todos estaban de una puerta adentro los hijos de los reyes y los grandes sienpre estauan mas respetados y mirados trayendoles las comidas de sus cassas en particular especialmente á los hijos de Montezuma y de otros valerosos principales y señores que tenian alli sus hijos encomendados a los biejos que mirasen por ellos.”

¹³ López Austin, “Organización política...”, p. 225.

¹⁴ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 273. El franciscano da un nombre particular a los sacerdotes en servicio, dice: “Mientras estaban en aquel servicio y recogimiento se llamaban *Teotlamacazque*, que quiere decir mancebos o mozos divinos o mancebos donceles de dios”.

faltas de conducta mismas que meritaban castigos. Por ejemplo, en la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, se registró un pasaje interesante que resume el trabajo de los novicios y que nos explica bien lo visto hasta ahora:

Era costumbre entre ellos que los hijos de los señores y hombres ricos, en siendo de siete años poco más o menos, entraban en los templos a servir a los ídolos, adonde servían barriendo y haciendo fuego delante de los templos y salas y patios, y echaban los inciensos en los fuegos y servían a los *papahuaque*. Y cuando eran negligentes o traviosos o desobedientes, atábanles las manos y pies y punzábanles los muslos con una puyas y los brazos y los pechos, y echábanlos a rodar por las gradas debajo de los templos pequeños.¹⁵

Hasta ahora nos hemos referido a los sacerdotes como hombres, sin embargo, la existencia de sacerdotisas también está documentada, mujeres que habían ingresado a los templos-escuelas y habían sido prometidas al dios por parte de sus padres, o bien mujeres que se encontraban haciendo algún voto, éste hasta por un periodo de cuatro años. Se les conocía como *cihuatlamacazqui* “mujer sacerdote” y llevaban una vida similar a la de los varones en cuanto a sus actividades sacerdotales, como el ayuno, la penitencia y el trabajo para los templos. Además, se sabe que eran reverenciadas y gozaban de prestigio. Las fuentes coloniales las equiparan a monjas, por lo que enfatizan su castidad, virtud y buen comportamiento; por último, se mencionan algunas breves cuestiones sobre su participación ritual.¹⁶ Hasta hoy falta un estudio especializado sobre el tema de la figura y papel de las sacerdotisas entre los antiguos nahuas, éste es otro de los pendientes de nuestra historiografía.¹⁷

La vida de los sacerdotes en las escuelas y el templo estaba dedicada fundamentalmente al servicio. No todos los que habían pertenecido al *calmecac* pasaban a formar parte de la estructura sacerdotal, sin embargo, como observa López Austin, podemos decir que “todo hombre estaba obligado a cumplir en una etapa de su vida con funciones de

¹⁵ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 107.

¹⁶ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 106-107; Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 277-280; Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 34; Sahagún, *Historia general...*, p. 437-438. Señala este último: “...y si era mujer, era servidora del templo, que se llamaba *cihuatlamacazqui*, había de ser subjeta a las que regían esta religión [...] Tened por bien, señor, de hacerla merced y recibirla. Ponedla, señor, en compañía y numero de las mujeres vírgines que se llaman *tlamacazque* y *tlamaceuhque*, que hacen penitencia y sirven en el templo y traen cortados los cabellos”.

¹⁷ Un artículo de reciente aparición, autoría de Elena Mazzetto, donde se analiza la participación de jóvenes sacerdotisas en la elaboración de la figura de *tzoalli* de Huitzilopochtli en las fiestas, que podría considerarse como uno de los primeros acercamientos al tema. Mazzetto, “Créateurs et consommateurs du corps d’amarante et miel de Huitzilopochtli dans les fêtes religieuses des anciens nahuas”, p. 55-74.

sacerdote en un templo”.¹⁸ Por las fuentes, sabemos bien que cuando los jóvenes decidían casarse, entre los veinte y veintidós años, salían de los colegios y pedían permiso a sus maestros, éstos los exhortaban a recordar para el resto de su vida la educación recibida, sobre todo, las buenas costumbres, así como el respeto y servicio a los dioses.¹⁹ Mientras tanto, aquellos que decidían formar parte del cuerpo sacerdotal tenían la oportunidad de asociarse a algún templo,²⁰ ocupar puestos especiales o crecer en la jerarquía de este grupo,²¹ hasta llegar a convertirse en *quaquacuiltin* “sacerdotes ancianos” quienes eran respetados y consultados para distintos tipos de decisiones.²² Cuando alguno fallecía de forma natural se consideraba un mal presagio e infortunio para la comunidad pues el pronóstico era que próximamente acaecería la muerte de algún noble.²³

En cuanto al tiempo de servicio de los sacerdotes en los templos, tenemos ciertos datos que nos indican una variabilidad, pues señalan que algunos ministros que Torquemada llama “capellanes perpetuos” eran sacerdotes arraigados a su templo, los *teohuaqueh* (en singular *teohua* “El que tiene un dios”) quienes encabezaban a los ministros de un templo y tomaban el mismo nombre que el dios.²⁴ También había algunos otros personajes que ofrecían su servicio por una cantidad de años,²⁵ o aquellos que realizaban su actividad por diferentes periodos como sacerdotes “semaneros”, de los que habla Durán.²⁶ Asimismo,

¹⁸ López Austin, *La educación de los antiguos nahuas*, vol. 1, p. 26.

¹⁹ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 66; Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 274,278; Pomar, “Relación de la ciudad...”, p. 68-70; “Relación de Cempoala”, p. 65.

²⁰ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 268, 272. En esta última página el fraile dice un mecanismo de como avanzaban jerárquicamente los sacerdotes: “Tenían entre sí, estos mancebos, grados de preeminencia, y de cinco en cinco años subían a ellos conforme más o menos se habían aventajado en su ministerio, que era subir de un oficio menor a otro mayor”. Sobre algunos de los sacerdotes *teohua* asociados a los templos tenemos la lista en: Sahagún, *Historia general...*, p. 193-196.

²¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 229; Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 263-265.

²² Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 77. El mismo dominico refiere que sobre las etapas de la vida los nahuas las dividían en cuatro periodos: *piltzintli*, *tlamacazqui*, *tlapaliuhqui*, *huehuetqui*. *Ibid.*, p. 59.

²³ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 270; “Relación del pueblo de Atlatlauca y Malinaltepec”, p. 37-38. Al respecto, el último texto así resume la vida sacerdotal: “Los sacerdotes se criaban desde niños en los templos, o en ciertas casas que para ellos tenían diputadas que estaban junto a los templos. Eran hijos de los caciques y los demás principales. Aprendían las ceremonias y, cuando algún sacerdote moría o cumplía su tiempo de servicio en el templo, que dicen que era siete años, el señor escogía, de los mozos que para ello se criaban, el que le parecía, y le ponía en aquella dignidad”.

²⁴ Dehouve, “Las funciones rituales de los altos personajes mexicas”, p. 40.

²⁵ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 268.

²⁶ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 74.

sabemos que otros llevaban el trabajo sacerdotal hasta el final de su vida como ancianos, pues como dice Pomar, “algunos morían viejos en este oficio”.²⁷

En cuanto a los espacios donde se llevaba a cabo la vida de los sacerdotes, y respecto de los templos en Tenochtitlan en específico, podemos distinguir aquellos situados al centro de la ciudad y los de los *calpultin*, situados en la periferia. El recinto sagrado de la ciudad se componía de 78 edificios, que fueron enlistados en la obra de Sahagún. Destaca el hecho de que muchos de los dioses de los *calpultin* fueron representados en este espacio con templos que se llamaban “*calpulli*”.²⁸ Ante esto, no hay que confundir los espacios llamados “*calpulli*” en el recinto sagrado, con los *calpultin* de la ciudad, donde también sabemos que se vivía intensamente la cuestión religiosa. Ésta se desarrollaba principalmente en el centro comunal llamado *calpulco* “lugar o templo del *calpulli*”, que arquitectónicamente se componía, al parecer, de una plaza pública, un templo, un *tepochcalli* y una casa llamada *tequitlalli* donde se reunían autoridades, como los ancianos, para atender las necesidades del lugar, aunque esto es una definición general.²⁹ De esta forma, los nobles dignatarios y las comunidades a las que representaban podían asociarse con los lugares de culto situados en su barrio y en el recinto sagrado.³⁰

Según podemos inferir, la integración de los sacerdotes a los distintos templos se relacionaba con aspectos de identidad con ciertos dioses y pertenencia a vecindades específicas. Un buen ejemplo de ello son los seis barrios de los cuales salían “mozos y mozas” para el templo de Huitzilopochtli.³¹ Éstos venían de barrios de élite de la sociedad mexicana, aunque, como mostró Rudolf van Zantwijk, hacer esta relación es dificultosa al considerar

²⁷ Pomar, “Relación de Tezcoco”, p. 38.

²⁸ Matos Moctezuma, *Tenochtitlan*, p. 58-62; González Torres, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 106. Al respecto de algunos templos y sus características en las fuentes tenemos: Sahagún, *Historia general...*, p. 181-189; Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 220-249. Asimismo, un artículo que coteja la información del apéndice del libro II de Sahagún sobre estos 78 edificios y las fuentes escritas es: Couvreur, “La description du Grand Temple de Mexico par Bernardino de Sahagún (*Codex de Florence*, annexe du livre II)”.

²⁹ Alcántara Gallegos “Los barrios de Tenochtitlan”, p. 190.

³⁰ Dehouve, “Las funciones rituales...”, p. 40.

³¹ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 34-36. Estos mozos y mozas se encargaban de realizar actividades para el templo como tener el fuego siempre prendido, sahumar, barrer, traer leña, tocar el caracol, realizar autosacrificios, vivir en castidad y recogimiento; también, indica Durán, su labor era pedir limosna, hacer y dar de comer al dios y los sacerdotes con lo que conseguían, además, vestían de blanco con una manta de henequén áspera, no se untaban ninguna pintura corporal y era por un año completo que realizaban esta labor.

las diferencias en la información de las fuentes, la propia complejidad social y religiosa del *calpulli* y los vínculos con la administración estatal.³² El mismo investigador, en un esfuerzo más ambicioso, propuso que la distribución territorial de los *calpultin* estaba asociada a aspectos del orden cósmico y sagrado.³³ De tal forma, cada lugar y cada comunidad con sus *calpultin*, deidades asociadas, dignatarios, sacerdotes y templos, tenían una relación específica y significativa en toda la organización y jerarquía socio-política y ceremonial de Tenochtitlan.³⁴

En su obra *Historia eclesiástica indiana*, Gerónimo de Mendieta nos indica que los templos “como capillas teucalli” es decir, *teocalli* “casa del dios”, eran tan diversos en cantidad y forma, pues dependían también de la importancia del pueblo, es decir si éste era principal o no. Al servicio de estas “iglesuelas o templillos” había muchos servidores quienes disponían de salas y aposentos.³⁵ Su lista de los templos aumenta cuando enumera, además de los templos principales, aquellos de otras localidades. Por lo que el autor novohispano destaca lo siguiente:

No se contentaba el demonio con los templos ó teucales (principales) ya dichos, sino que en un mismo pueblo, en cada barrio, y aun en cada rincón (como dicen) tenia patios pequeños á do habia tres ó quatro teucales, y en otros solo uno. Y en los mogotes y correjones y lugares eminentes, y por los caminos, y entre los maizales habia otros muchos de ellos, pequeños. Y todos estaban blancos y encalados, y en despintándose tan mala vez la cal, luego habia quien los encalaba. Y parecian y abultaban en los pueblos que era cosa de ver, especialmente los de los patios principales, que dentro y fuera tenian harto que mirar.³⁶

La economía de los templos y los sacerdotes dependía de la infraestructura del gobierno, el repartimiento del tributo, pago de sus servicios religiosos, el sustento y participación de la comunidad. Asimismo, el trabajo en tierras que se adjudicaban a los templos sumaba a su economía.³⁷ En esta dinámica de subsistencia, cabe recordar la cercanía de los sacerdotes con

³² Van Zantwijk, “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”, p. 177-185.

³³ Van Zantwijk, *The Aztec Arrangement: The Social History of Pre-Spanish*, p. 79-93.

³⁴ *Ibid.*, p. 198-222.

³⁵ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 85. En los diccionarios tenemos otros conceptos *teopixcalli* o *teopixchantli* “monasterio de religiosos”. Molina, *Vocabulario en lengua...*, p. 101; Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 321.

³⁶ *Ibid.*, p. 86. Cf. De las Casas, *Apologética historia sumaria*, p. 680-684.

³⁷ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 273. Cf. Acosta Saignes, “Los teopixque”, p. 198; González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 189.

los gobernantes pues en ciertos periodos del año, en las celebraciones del ciclo festivo anual, había una distribución del tributo del *tlatoani* hacia los distintos grupos sociales.³⁸

Por otro lado, y como último punto para este apartado, es fundamental recordar que los especialistas religiosos como los sacerdotes eran personajes diferentes al común por sus diversas cualidades y características para convertirse en mediadores entre el mundo natural y la sobrenaturaleza, lo que se observa en algunos de sus motes como dadores, penitentes y abstinentes (*tlamacazque*, *tlamaceuhque*, *mozauhque*). A este respecto, es interesante señalar la castidad y pureza que habían de llevar los sacerdotes en sus vidas, por la cual se entregaban a grandes actividades de penitencia y abstinencia, ante las cuales nuestras fuentes muestran gran admiración. Por ejemplo, en el *Códice Florentino*, Sahagún y sus colaboradores dejaron constancia del respeto y temor hacia los dioses por parte de estos ritualistas, por lo que llevaban una vida moderada, no bebían pulque y sobre todo guardaban su castidad.³⁹ En el libro sexto de dicha obra monumental, se recopilaron algunos discursos que eran pronunciados en la época prehispánica, entre los cuales el fragmento de un discurso de exhortación de los padres a sus hijos enfatiza cómo comportarse de buena forma y remite a la vida sacerdotal como ejemplo de ello. El texto dice que los corazones de los sacerdotes son puros y en la vida se conducen sin “el polvo, la basura” (*in yectli*, *in tlazotli*), un difrasismo que remite al pecado. Esta exhortación se refiere en particular al acto de transgresión sexual; conviene reproducir este fragmento del texto:

Texto en náhuatl⁴⁰

Traducción al español⁴¹

Auh njman ie izcatqj in tlamacazque, in Y luego están los sacerdotes, los penitentes, porque
tlamaceuhque: ca chipaoacanemjliceque, chipaoac, son los que viven en castidad; limpio, bueno, bien,

³⁸ Broda, “Relaciones políticas ritualizadas...”, p. 252.

³⁹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. III, p. 67. El dominico Durán también destaca esta y otras características que ya hemos enunciado. Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 64. “Tambien haçian estos sacerdotes otras grandes penitencias como era ayunar diez y cinco días [...] guardauan continencia y muchos de ellos por no benir a caer en alguna flaqueça se endian por medio de los miembros biriles y se hacian mill cosas para boluerse impotentes por no ofender a sus dioses. No bebían bino: dormian muy poco por que los exercicios eran de noche como era atçar la lumbre yr a los cerros a ofrecer sacrificios por los que se le encomendaban [...] llevando ofrendas de ençienseo y comida y bino y olin y caxetillos y escodillexas y çestillos”.

⁴⁰ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. III, p. 114. Cf. Sahagún, *Historia general...*, p. 379. El subrayado es nuestro para enfatizar el difrasismo.

⁴¹ *Ídem*. La traducción al inglés de Dibble y Anderson es: “*And then there are the priests, the penitents, for they are those who live in chastity; clean, good, fine, precious, washed, white are their hearts. Their way of life is undefiled, without ordure, without dust, without filth. For this reason they approach, they stand before the lord of the near, of the nigh; they offer him incense, they pray to him, they pray to him on behalf of the city. And the ruler nameth them the priests of his gods because of their goodness, their clean life*”.

qualli, iectli, tlaçotli, tlapapactli, toztic yn jniollo: in jnnemjliz atle neneliuhquj, atzoio, atuehio, atlaçollo: yc ipampa in jtech aci, in jixpan moquetza tloque, naoaque in qujpopuchvia, in qujtlatlauhtia, in qujtlatlauhtilia in atl, in tepetl: auh in tlatoanj, qujntocaiotia yteuan in tlamacazque: ipampa in jnquartiliz, yn jnchipaoacanemjliz.

preciosos, lavados, blancos son sus corazones. Su camino de la vida es immaculado, sin suciedad, sin polvo, sin inmundicia [basura]. Por eso se acercan, se paran ante el señor del cerca y del junto; le ofrecen incienso, le rezan, le rezan en nombre (por) de la ciudad. Y el gobernante los nombra sacerdotes de sus dioses por su bondad, su vida limpia.

Entonces, la educación era muy rígida y las faltas acarreaban castigos, como se ilustra, por ejemplo, en el folio 62 del *Códice Mendoza*: a los aprendices desobedientes de los templos se les picaba el cuerpo con púas, ya sea por su rebeldía o bien, como indica el texto, por dejar el templo para ir a su casa. **(Imagen 4)** Otro buen ejemplo se encuentra en la imagen del folio 128 del libro segundo del *Códice Florentino*, ahí se observa como despertaban a los mozos que se quedaban dormidos cuando era hora de hacer servicio, echándoles agua o brasas de ceniza y tocando música. **(Imagen 5)**

Sin embargo, las penas eran mucho más graves cuando los sacerdotes mayores cometían las faltas. Por lo que respecta a la embriaguez, muy castigada en el mundo náhuatl prehispánico, dice la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” que el sacerdote infractor era aporreado a morir. Se lee en un fragmento del texto: “Era ley que el papa que se emborrachaba, en la casa do [nde] lo hallaban borracho mataban con unas porras”.⁴² La embriaguez, generalmente, se asocia también a la trasgresión sexual y, como lo señala Olivier, recuerda las trasgresiones de Quetzalcoatl en Tollan inducidas por Tezcatlipoca, pues solo en ciertas ocasiones rituales los sacerdotes podían beber pulque y juntarse con mujeres, en referencia y celebración ritual de algunos pasajes míticos.⁴³

Respecto del pecado sexual de los sacerdotes, tenemos buenas referencias en las fuentes si cruzamos la información y vemos que la pena correspondiente era la muerte. El gobernante abría paso a que al trasgresor se le enjuiciara y castigara secretamente en su casa o por la noche. La casa del infractor era derribada o quemada y éste era aporreado o quemado al igual que sus restos.⁴⁴ **(Imagen 6)** El texto de Torquemada resume la ejecución:

⁴² “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 99.

⁴³ Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 259-260, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México Antiguo”, p. 101-117.

⁴⁴ Sahagún, *Florentine Codex*, Appendix Bk. VIII, p. 82; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 99, 103; “Relación de Cempoala”, p. 65. El castigo que Pomar refiere a esta conducta era ser echado del templo y cortar el cabello del sacerdote infractor, en el capítulo 1 ya referimos los significados de esta práctica. Pomar,

Si en alguno de estos capellanes se hallaba que en aquellos cuatro años que lo había sido, se hubiese descompuesto en algún acto carnal, juntabanse muchos sacerdotes y otra mucha gente popular con ellos y averiguaban la causa; y si por ventura hallaban ser así, sentenciábanlo a muerte, cuyo cumplimiento ejecutaban de noche y no de día, haciendole la cabeza pedazos a palos; luego lo quemaban y sus polvos y cenizas las esparcían al aire, porque no quedasen en la tierra cenizas y polvos de tan mal hombre; porque juzgaban la culpa cometida.⁴⁵

En síntesis, conocemos detalles importantes de la vida sacerdotal: lo difícil y complejo que era este rol u oficio desde la formación hasta el trabajo religioso, el prestigio y responsabilidad social que conllevaba y, además, la diferencia con otros actores de la comunidad pues el sacerdocio fue una categoría especial entre los nahuas.

§

A lo largo de este apartado, pudimos observar la formación de los sacerdotes en las escuelas especializadas, el trabajo que daban al templo y los castigos a las faltas, cuestiones que nos dan a conocer la dureza de la vida sacerdotal desde su inicio y a lo largo de su camino como dadores, abstinentes y penitentes; por lo que, además, debían de vivir en castidad y pureza. Asimismo, destacamos cómo algunos individuos solo llevaban esta vida religiosa hasta su matrimonio, otros por cumplir un voto de uno o cuatro años, y otros más morían viejos desempeñándose en dicha labor. También, advertimos el caso de las sacerdotisas, algunos aspectos sobre la vinculación a los templos o *teocalli* y su economía. En última instancia, realizamos un acercamiento general a la vida sacerdotal (*tlamacazcayotl*) para entender un poco más del esfuerzo de estos ritualistas y su papel en el ámbito social, cuestiones que nos dan claridad al momento de pensar en la ritualidad, pues, con todo este recorrido, sabemos que se trataba de personajes con características y funciones especiales, mismas que se debían a una ardua y esforzada manera de vivir.

“Relación de la ciudad...”, p. 68. Dice el texto: “Estos tlamacazque estaban de ordinario en los templos, y no eran casados ni se les permitía llegar a su mujer, antes vivían castamente. Y tenían libertad de dejar el sacerdocio cuando les pareciese y casarse; pero, si acaso hallaban [a] alguno con alguna mujer fornicando, no tenía más pena de q[ue] era echado del templo y servicio dél, y trasquilado el cabello, q[ue] tenía en cierta forma afeitado por señal del sacerdocio, aunque esto acaecía muy pocas veces”.

⁴⁵ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 270.

Anexo 2.4

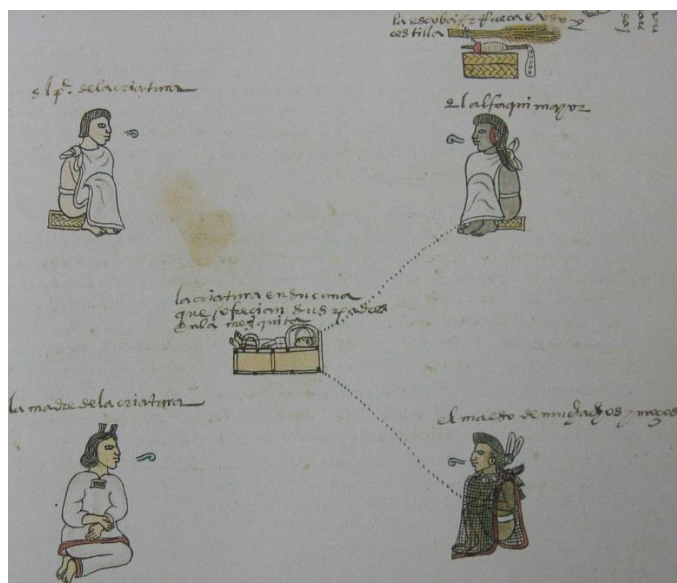


Imagen 1. *Códice Mendoza*, folio 57r. Los padres ofrecen al niño a los dos maestros, tienen dos posibilidades a elegir. Arriba el “alfaquí mayor”, como dice la paleografía, el sacerdote que representa el *calmecac*. Abajo “el maestro de los muchachos y mozos”, el *teachcauh* o *telpuchtlatlo* en representación del *telpochcalli*.



Imagen 2. *Códice Florentino*, Libro II, fol. 128r. El *Huitnahuaac teohuatzin* “El venerable sacerdote del lugar rodeado de espinas”, se identifica por el *huitztli* (espina) que agarra con la mano, sacerdote que dirigía el *calmecac* del Huitzauahuac hablando con sus estudiantes.

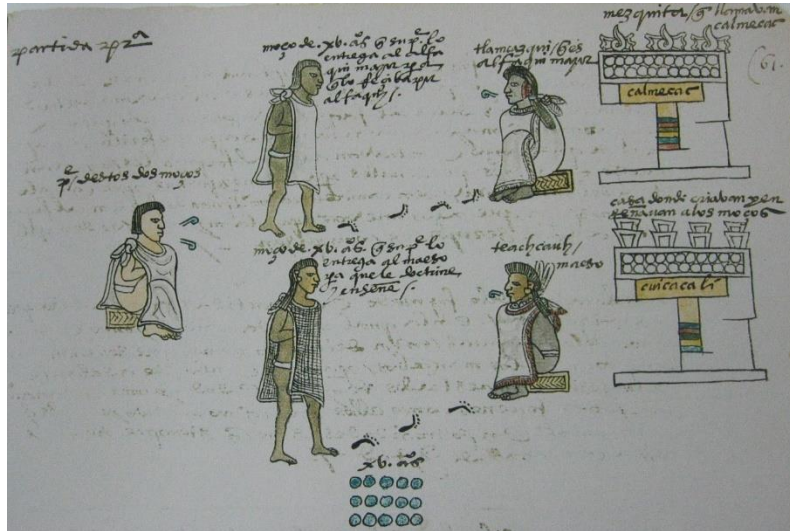


Imagen 3. *Códice Mendoza*, folio 61r. Conforme a esta fuente los muchachos, a los quince años se presentaban en una de las dos escuelas, su padre los presentaba. Dice la paleografía del folio: Mozo de quince años que su padre lo entrega al alfaquí maypr para que lo reciba por alfaquí / Tlamacazqui, que es alfaquí mayor / Mezquita que llamaban calmecac / padre de estos dos mozos / Mozo de quince años que su padre lo entreg al maestro para que lo doctrine y enseñe / teachcauh, maestro / Casa donde criaban y enseñaban a los mozos, cuicacalli / Quince años.

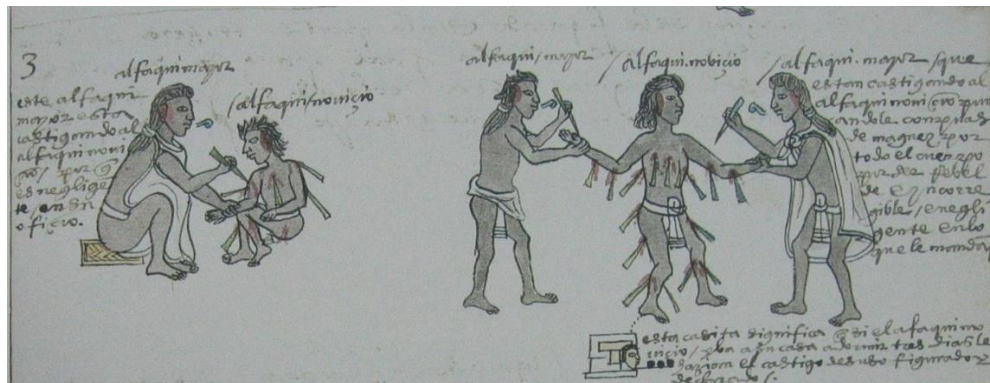


Imagen 4. *Códice Mendoza*, folio 63r. Los sacerdotes, *papahuaqueh* (guedejudos) castigan a tlamacazcaton (novicios) por su mal comportamiento. Dice la paleografía de la lámina: Alfaquí mayor. Este alfaquí mayor está castigando al alfaquí novicio porque es negligente en su oficio / Alfaquí novicio / Alfaquí mayor / Alfaquí novicio / Alfaquí mayor. Están castigando al alfaquí novicio, punzándole con púas de maguey por todo el cuerpo, por ser rebelde e incorregible y negligente en lo que le mandan / Esta casita significa que si el alfaquí novicio iba a su casa a dormir tres días, le hacían el castigo de suso figurado y declarado.



Imagen 5. *Códice Florentino*, Libro II, fol. 128v. Algunos servidores despiertan a otro que se quedó dormido cuando llamaron al servicio. El texto que acompaña la imagen dice: “En llegando la media noche, los ministros, que llamaban *quaquaitin*: tañían los atabales, para que se despertasen. Y los que no despertaban aquella hora, castigabanlos, echando sobre ellos agua o rescoldo del fuego”.



Imagen 6. *Primeros Memoriales*, folio.54r. Un infractor es aporreado en la cabeza.

— Conclusiones capítulo II

Gracias al análisis de los nombres asociados a los sacerdotes según los diccionarios y las fuentes novohispanas logramos advertir que apelativos como *tlamacazque* (dadores), *tlamaceuhque* (penitentes), *mozauhque* (abstinentes), *tlenamacaque* (oferentes del fuego), *papahuaque* (guedejudos), *teopixque* (guardianes del dios) y *teohuaque* (dueños del dios), por mencionar los más importantes, son palabras que expresan ciertas cualidades y características de los sacerdotes asociadas a su labor religiosa, litúrgica o su relación con el dios o dioses a su cargo o cuidado. Fundamentalmente, estas ideas se pueden agrupar en un posible difrasismo que notamos principalmente en el *Códice Florentino*, in *tlamacazque* in *tlamaceuhque* (los dadores, los penitentes), tropo lingüístico que aglutina la idea del sacerdote ritualista en sus facetas de penitente, oferente e incluso intermediario con la sobrenaturaleza. Estas observaciones son fundamentales para el desarrollo de la presente tesis porque sintetizan la idea central de nuestra investigación en torno al sacerdocio, visión que trataremos de sostener y corroborar en la revisión de las distintas fuentes y la interpretación del papel de los dadores, los penitentes en las fiestas de las veintenas.

Con este mismo objetivo, abordamos el entramado social de la cultura náhuatl en la época prehispánica, pues al distinguir las estructuras políticas, territoriales y sociales entre los miembros del *altepetl* pudimos ubicar al sacerdocio como un conjunto perteneciente al grupo gobernante, asociados a la nobleza por las dinámicas que articulan el poder en torno a la ideología político-religiosa. En este sentido, en vínculo con el grupo privilegiado, el sacerdocio gozaba de un prestigio social que se manifestaba en el acceso a y el dominio de saberes vedados al resto de la comunidad, en particular aspectos de orden calendárico y litúrgico, fundamentales para el desarrollo del culto oficial centrado en las fiestas del ciclo anual. Es decir, la justificación del sacerdocio como intermediarios con la sobrenaturaleza se daba en dos niveles, el primero como especialistas religiosos o ritualistas; y el segundo, por su posición de privilegio social y político-religioso.

Claramente, en el complejo orden social de la comunidad nahua la presencia de sus sacerdotes era fundamental por lo que es importante preguntarse cómo era la organización de estos especialistas religiosos, cuántos individuos conformaban la institución, cuáles eran sus puestos y cómo los delegaban. Esta serie de preguntas son válidas, pero las fuentes no

pueden dar respuestas esclarecedoras al respecto, por lo que limitamos nuestra tarea a exponer el problema de la jerarquía sacerdotal y su estudio. En consecuencia, creemos que aún falta un trabajo especializado y comparativo sobre los tipos de especialistas religiosos en Mesoamérica, su organización y papel frente a la sociedad.

Otro aspecto fundamental para destacar resultó el tema de las características comunes y relaciones entre los dos máximos gobernantes —el *tlatoani* y el *cihuacoatl*— y los sacerdotes, pues ambos personajes de la esfera política, en momentos particulares, participaban como ritualistas espontáneos, es decir adquirirían la capacidad de oficiar actos ceremoniales e intermediar con la sobrenaturaleza. Vimos que había tanto relaciones sociales que asociaban la figura del sacerdote con los gobernantes, como explicaciones de carácter cosmológico como las díadas de opuestos complementarios.

En la última aportación de este capítulo estudiamos los aspectos generales de la vida sacerdotal o *tlamacazcayotl*, desde la formación de los novicios hasta la muerte, rumbo marcado por la severidad y esfuerzo que estos individuos ponían para seguir en disciplina el camino de la penitencia y la abstinencia, cuestiones que suman a la visión que estamos construyendo de los sacerdotes como personajes fuera de la normalidad social. Dicha cualidad, la anormalidad, era indispensable para el desarrollo de su trabajo como ritualistas y oficiantes de las ceremonias religiosas.

Finalmente, el capítulo dos en su conjunto configura la interpretación de los aspectos sociales que hemos investigado sobre los sacerdotes nahuas, la articulación de los diferentes datos cotejados en las fuentes nos permite volver a poner a estos personajes en el contexto de la sociedad de la cual emanaron. De esta manera, atendiendo a la complejidad del tema, pensamos no solo en la importancia religiosa del sacerdocio, sino también en la forma por la cual este grupo de la élite tenía un propio lugar social de privilegio y dominio. A manera de cierre, creemos que esta parte del estudio puede considerarse como un acercamiento actualizado (aunque breve) a una potencial historia social del sacerdocio mexicana.

Capítulo III. Características simbólicas de “los dadores, los penitentes”

3.1 Relación entre la comunidad humana y la sobrenaturaleza

En este apartado, nos ocupamos por exponer el pensamiento religioso náhuatl en torno a los vínculos entre la humanidad y la sobrenaturaleza, relaciones que parten de una dinámica de intercambio, reciprocidad y alianza entre estas colectividades. En este sentido, indagaremos sobre el paradigma de la cosmovisión mesoamericana que estudian dicha relación y el papel de los ritualistas. Además, repasaremos el modelo de realeza sagrada para denotar el papel del rey o gobernante náhuatl y su asociación con la burocracia ritual (como los sacerdotes) y la ritualidad.

§ Cosmovisión y mediación con las deidades

Los estudiosos de la cosmovisión mesoamericana han centrado su atención en las diversas y ricas mitologías de la región. Una de las propuestas más sólidas fue planteada por Michel Graulich, quien utilizó un método comparativo, pues consideró que las mitologías mesoamericanas, al menos las prehispánicas, compartían una lógica común y narran siempre la misma historia. A partir de sus interpretaciones planteó un modelo de la dinámica del cosmos en esquema: 1. Unión de los contrarios. 2. Separación de los contrarios. 3. Equilibrio de los contrarios basado en la alternancia. Este modelo puede resumirse de la siguiente forma: “La historia narrada en los mitos es la del universo, la de un pueblo, una vida, una era y un año, siempre comparada o asimilada con la de un día”.¹

La definición de Graulich nos ayuda a comprender la ciclicidad del cosmos, la naturaleza de los dioses, su mundo, aventuras y vicisitudes; también, los espacios míticos, la historia de los pueblos y la relación de las divinidades con el entorno natural y humano.² Así, la presencia de los dioses en el mundo del ser humano y sus formas de interacción están mediadas por dinámicas como el contacto ritual a través de la ofrenda, música, baile,

¹ Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, p. 287-289.

² *Ibid.*, p. 292-300.

sacrificio y la encarnación a través del *ixiptla*, entre otros medios. Además, debemos considerar el flujo calendárico del tiempo, pues éste favorece el orden y secuencia de los periodos temporales que señalan el actuar de los dioses y las fuerzas. Al respecto, una observación pertinente de López Austin, nos dice que de acuerdo al sistema calendárico y la oportunidad que las deidades tienen para interactuar con el mundo es que, “los dioses van ordenando por su turno, lo que en el mundo sucede”.³

Asimismo, los dioses no se resguardan en un solo lugar, en una sola forma o apariencia porque su manera de ser y actuar, como la del cosmos, es dinámica. Por ejemplo, cuando Sahagún nos habla de Tezcatlipoca menciona: “era tenido por verdadero dios, y invisible, el cual andaba en todo lugar, el Cielo, en la tierra y en el Infierno”.⁴ Más adelante, describe las habilidades del dios: “Y el dicho Titlacahuan era invisible y como oscuridad y aire, y cuando parecía o hablaba a algún hombre, era como sombra”.⁵ Igualmente, para señalar las capacidades de transformación del dios, dice el franciscano: “Otro embuste hizo el dicho Titlacahua, el cual se volvió y pareció como un indio forastero, que se llama *tohueyo*”,⁶ o bien cuando describe a Huitzilopochtli advierte, “también este era nigromántico o embaidor, que se trasformaba en diversas figuras de aves o bestias”.⁷

En torno al concepto sobrenaturalidad, la sobrenaturalidad de los dioses y su distancia con el mundo humano, nos apegamos a los apuntes de algunos mesoamericanistas como López Austin, que, según sus investigaciones indica, los mesoamericanos sabían de la existencia de fuerzas, almas y dioses invisibles e imperceptibles con las cuales debían de interactuar y que trataron de manejar para un mejor control de su entorno, comúnmente, gracias al actuar de los especialistas religiosos, penitentes o ritualistas, aunque, también por algunas otras condiciones dichos seres sobrenaturales pueden ser distinguibles, ejemplos el sueño, el desmayo, efectos de una droga o algún otro desequilibrio.⁸ A su vez, el historiador apunta: “La concepción de lo invisible [sobrenatural], por tanto, era una parte del esfuerzo humano por controlar el mundo. Y se creyó controlar el mundo por los distintos métodos de

³ López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, p. 155.

⁴ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p. 206-207.

⁶ *Ibid.*, p. 210.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸ López Austin, *Los mitos del tlacuache...*, p. 145-148.

mover lo invisible (fuerzas, dioses), propiciando los procesos benéficos, atajando los nocivos”.⁹

Asimismo, seguimos a Martínez González quien refiere a la ideología como una construcción social cuyo propósito es responder a necesidades específicas, en el sentido de la existencia de un mundo diferente al natural o humano, poblado de seres trascendentes, sobrenaturales que detentan y administran recursos, es importante para la sociedad poder interactuar con ellos porque “la sobrenaturaleza no se crea simplemente por una necesidad explicativa limitada por las condiciones materiales, sino que su existencia permite al hombre manipular aquello a lo que por medios tecnológicos no puede acceder”.¹⁰

Con base en estas posturas, dentro del modelo de cosmovisión para Mesoamérica, incluso en sus distintas interpretaciones,¹¹ un aspecto nodal es tratar de comprender que en el pensamiento indígena se establecían relaciones de reciprocidad e intercambio entre la colectividad humana con el mundo natural y lo sobrenatural o ámbito extrahumano. Estas dinámicas se entienden como esferas de acción que se afectan unas a otras a través del ritual como uno de los principales medios de influencia e interacción, por este medio estas esferas se vinculan, es decir inician, socializan y comunican una serie de intercambios: dar, recibir y devolver dones, es decir, ofrendas, beneficios o regalos.¹²

Al centro de la dinámica de intercambio está el especialista religioso con un papel fundamental, es el mediador de las relaciones entre los seres de los diferentes mundos o esferas. Sus formas de interactuar contribuyen de manera directa pues la eficacia del ritual es fundamental para mantener las buenas relaciones entre el mundo natural y el sobrenatural. Por ejemplo, una buena comunicación, influencia y pago a los dioses sobre su actuar en el mundo humano se consideraba básico para el continuo movimiento del mundo a través del tránsito de los astros, las actividades económicas (el éxito agrícola o en la guerra), la salud y la enfermedad, entre muchos otros.¹³ Entonces, entendemos que, los seres humanos actúan

⁹ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰ Martínez González, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, p. 152.

¹¹ Portal Ariosa, “El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea”.

¹² Mauss, “Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, p. 204-217; Godelier, *El enigma del don*, p. 24-25.

¹³ Good Eshelman, “Las cosmovisiones y los rituales: teorías propias de los pueblos mesoamericanos”, p. 96-97.

en su propia esfera o mundo e interactúan con la otra (sobrenatural o extrahumano) para mantener el funcionamiento equilibrado y armonioso del cosmos. Como señala Catharine Good:

Los sucesos del mundo sobrenatural inciden en la comunidad humana de igual manera que los de la comunidad viva inciden en los mundos natural y sobrenatural, y los sucesos de los mundos sobrenatural y natural se influyen mutuamente [...] Tanto la vida ritual como los protocolos de la vida social son eficaces en el marco de esta concepción porque estimulan y regulan el flujo de energía vital dentro y entre estas esferas.¹⁴

En la propuesta de López Austin, estos dos mundos y sus habitantes pertenecen a tiempos-espacios diferentes y son de distintas cualidades. El mundo natural, de acuerdo a este autor, puede llamarse ecúmeno, que es el tiempo-espacio de las criaturas: seres humanos, animales, plantas, minerales, elementos, astros. Mientras que el otro mundo, anecúmeno, sería el tiempo-espacio de lo sobrenatural que pertenece a seres del otro mundo (dioses y fuerzas); este tiempo-espacio fue vedado para los seres del ecúmeno.¹⁵ El flujo entre los mundos, el estado de liminalidad por donde transitan los seres sobrenaturales, se produce en diferentes contextos como momentos especiales de acuerdo al calendario, procesos rituales, el consumo de ciertos alimentos, ofrendas, el sueño, el ayuno, entre otros.¹⁶ Son los ritualistas quienes pueden mediar en estas esferas de acción por ser personajes con conocimientos y funciones mágico-religiosas.¹⁷

Por otro lado, la relación entre los seres humanos y los dioses en Mesoamérica puede mostrarse desde el análisis de los mitos y las prácticas rituales, pues estos fenómenos culturales expresan las estrategias de intercambio, alianza y reciprocidad que articulan el culto religioso. Para efectos de nuestro análisis, conviene destacar los lazos de identificación entre los dioses y su pueblo, las narraciones del origen de la comunidad y el lenguaje que expresa vínculos de familiaridad entre seres humanos y dioses.

¹⁴ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵ López Austin, “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma”, p. 163-164, “Sobre el concepto de *cosmovisión*”, p. 75-81, “El día que salió el Sol”, p. 49-74.

¹⁶ López Austin, “Tiempo del ...”, p. 191-193. Este historiador considera que los dioses-tiempo forman distintas unidades jerárquicas que en última instancia se rigen con “las leyes del Sol” (el astro en su papel de rey), esta unidad mayor condiciona la acción de sus subordinados o servidores, quienes llevan su carga (el tiempo mismo), actividades que se entiende como trabajo.

¹⁷ El papel del ritualista es el de comunicador, vínculo o mediador entre las colectividades que entran en relación, por ello éste se convierte en un personaje especial, diferente en la comunidad. Un ejemplo paralelo al sacerdocio es el nahualismo. Martínez González, *El nahualismo*, p. 386-391; Contel y Mikulska, “Mas nosotros que somos dioses...”, p. 56.

En este sentido, las historias de migración son ilustrativas porque en ellas observamos la pertenencia gentilicia de una comunidad humana a un dios patrón, quien enseña y ordena las actividades que debe llevar a cabo la colectividad, muestra el camino a seguir, las batallas a emprender y las formas de culto (sacrificio y ofrenda). En la narrativa, el dios es padre, el pueblo es hijo y existe un dirigente que comunica a ambos, el que habla con el dios y trasmite sus mandatos. Igualmente, sabemos que el dios patrono y el pueblo entran en un juego simbólico donde se definen características identitarias como el oficio, las relaciones políticas como alianzas matrimoniales o guerras, la pertenencia territorial y se justifican los derechos del pueblo sobre otras comunidades en su relación con los poderosos dioses.¹⁸

Para ejemplificar nuestras ideas, tenemos el siguiente fragmento tomado de la obra del historiador novohispano de tradición indígena Cristóbal del Castillo, donde resultan interesantes los diálogos del dios patrono Tetzauhteotl, quien le habla a Huitzil (Huitzilopochtli como rey-sacerdote u hombre-dios)¹⁹ para iniciar la andanza de su pueblo mexica. Por su relevancia, transcribimos parte del texto y su traducción:

Texto en náhuatl²⁰

Auh in yehuatl in huei tlacatecolotl Tetzauhteotl niman quimottiti inic oquitlacanotz in Huitzilopochtli tlacatecolopixqui tlaciuhqui itetlayecolteicauh in tlacatecolotl, quilhui: Nomacehual Huitzitle ca huel nelli ca cenca tinechtlaocltia, cenca ammochintin in annomacehualhuan atenca meciti [...] Auh yece ca cenca huecauhtica in aqui que amocotoncahuan amoxeliuhcahuan in acitihui in aocmo amehuantin in annopilhuan, in annomacehualhuan in nican ammochitin namechquixtiz inic namech za ye huel noyuhcan in in oancatca. Auh yece ca achto cenca monequi inic nixpan tomohuenchihuaz inic timonetoltiz inic moch ticneltiz in izquitlamantli ic nimitznahuatiz in atle cen tlamantli tiquilcahuaz in amo zan ticpopoloz. Auh ca intla mochi ic timohuenchihuaz intla moch ic nixpan timonetoltiz inic mochi ticchihuaz, ca in canin namechhuicaz, ca in canin namechtlalitiuh, ca oncan tlatocatizque, ca oncan tlayecoltizque in aqui que amohuapohuan, amoxeliuhcahuan, ompa acitihui. Auh in iquaz iuhqui oquito in in huei tlacatecolotl in Tezauhteotl.

Traducción al español²¹

Entonces él, el gran *tlacatecolotl* Tetzauhteotl, se mostró y habló como persona a Huitzilopochtli, cuidador del *tlacatecolotl*, adivino, servidor del *tlacatecolotl*. Le dijo: “¡Oh, mi macehual! ¡oh, Huitztl! En verdad me causas mucha compasión tú, y mucha todos vosotros mis macehuales, los ribereños mecitin. [...] Sin embargo, todavía falta mucho para que lleguen vuestros parientes, vuestros divididos, y a vosotros, mis hijos, mis macehuales, a todos vosotros, aún no os sacaré de aquí, hasta que os [...], precisamente el lugar que es como éste en que estuvisteis. Y entretanto, primeramente, será muy necesario que hagáis ofrendas ante mí, que hagáis votos, y que, cumpláis todo, todas las cosas que yo os

¹⁸ López Austin, *Hombre-dios*, p. 16, 75-76, 98.

¹⁹ Los personajes Tetzauhteotl y Huitzilopochtli al final se cofunden en la historia mítica, al grado que con la muerte del intermediario divino se convierte en el dios. Navarrete, “Estudio introductorio”, p. 33-41.

²⁰ Del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, p. 94

²¹ *Ibid.*, p. 95. Traducción de Navarrete Linares. El subrayado es nuestro.

ordene, que no olvideis ni una sola, que no confundáis. Y si hicierais todas las ofrendas, si hicierais todo lo que ante mí prometéis, ciertamente allá donde os acompañaré, donde os iré a asentar, allá gobernarán, allá serán servidos vuestros parientes, vuestros divididos, [los] que allá llegarán.” Entonces así habló este gran *tlacatecolotl* el Tetzauhteótl.

El carácter del pueblo como macehuals (*macehualtin*), más que referirse a la posición social connota su relación religiosa, acercándose más a la traducción de *macehualli* como: “aquel que reconoce su origen en dios, que hace penitencia, que se eleva a su dios”.²² La deidad en este caso tiene una pertenencia gentílica, desde el origen aporta los medios para que el pueblo logre su desarrollo histórico, bajo su protección. De hecho, en la memoria indígena algunos dioses son considerados como antecesores directos, “*in culhuan in tahhuan*, ‘sus abuelos, sus padres’ del pueblo”.²³

Al respecto, se debe destacar el papel de los *teomamaque* “portadores del dios” y el bulto que cargan estos personajes, un envoltorio llamado *tlaquimilolli* “cosa envuelta” donde viaja el dios y se encuentran guardadas sus reliquias. La importancia de estos objetos en las historias radicaba en su funcionamiento como “símbolos identitarios y su origen coincidía a menudo con el principio de una nueva era”.²⁴ Además, el bulto se concebía como un ancestro y era una materialización del dios mismo porque contenía algo de sus pertenencias, en este objeto había quedado su presencia en el mundo de los hombres.²⁵ También, cabe destacar que, la labor del *teomama* era fundamental porque protegía el *tlaquimilolli* y era el intermediario divino, el instrumento de comunicación con el dios. Los individuos cargadores conocían la voluntad divina y la transmitían a su colectividad; estos personajes en ocasiones pueden confundirse con el mismo dios, podían llevar su nombre y convertirse en un ancestro de la comunidad.²⁶

Como Olivier ha expuesto, el rey mexica era ritualmente tratado y vestido como un *tlaquimilolli* en su entronización. Esta ceremonia hacía alusión a una de sus tres muertes simbólicas.²⁷ Al finalizar el proceso ritual se pronunciaba un discurso que describía las

²² Castillo Ferreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana*, p. 106.

²³ López Austin, *Hombre-dios*, p. 57.

²⁴ Olivier, “Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos”, p. 59.

²⁵ Olivier, “Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el tlatoani y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas”, p. 215.

²⁶ López Austin, *Hombre-dios*, p. 58, 115-116.

²⁷ Olivier, “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico”.

calidades del poderoso rey mexica como especialista religioso, eran mencionados sus lazos familiares con la comunidad, como hijo u hermano mayor, incluso en otros contextos se le refiere como madre o padre del pueblo.²⁸ Después de los ritos de paso, el rey se divinizaba,²⁹ hablaba con los dioses, los representaba. Olivier traduce el texto de Sahagún que contiene dicho discurso:

Texto en náhuatl³⁰

Traducción al español³¹

Ynaxcan ca otiteut, maço titotlacapo, maço titocnjuh, maço titopitzin, manoço titiccauh, titachcauh ca aocmo titotlacapo ca amo timjtztlcaitta, ca ie titeviviti, ca titepatilloti, ca ticnotza, ca ticpopolitza in teutl in tloque, naoaque: auh ca mjtíc mjtznotza, ca mjtíc, ca mocammacpa oallatoa.

Ahora te has hecho dios, aunque seas humano como nosotros, aunque seas nuestro amigo, aunque seas nuestro hijo, nuestro hermano mayor, nunca más eres humano como nosotros, no te vemos más como hombre. Ahora representas, substituyes a uno, hablas una lengua extraña con Dios, Tloque Nahuaque. En tu interior él te habla, él está adentro de ti, él habla a través de tu boca.

Al final, observamos que la relación entre humanos y dioses muestra nexos de tipo familiar, donde se coloca a las partes en un lugar del vínculo, como padre o como hijo. A su vez destacamos el papel de los ritualistas en su labor fundamental como mediadores. De manera similar, al estudiar las relaciones entre el plano humano y sobrenatural en la comunidad purépecha del siglo XVI, Martínez González define que hay una idea de alianza en términos de filiación o alianzas matrimoniales, entre las deidades (propias y fuereñas), el pueblo y el gobernante.³² La alianza define una posición y rol que cada parte (los dioses, la colectividad y sus representantes) asume en una serie de obligaciones a cumplir para que la comunicación e intercambio de dones pueda mantenerse.³³ Aunque la idea debe de explorarse aún para el caso de los nahuas del centro de México, el modelo de la alianza con la sobrenaturaleza nos

²⁸ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 449. El autor reproduce un discurso en náhuatl en el contexto de la muerte del *tlatoni*, se decía: "...ya no tiene madre, ya no tiene padre la cola, el ala. Y ya no tiene ojos, ya no tiene oídos, ya no tiene corazón el agua, el cerro: como si estuviera mudo, como si no hablara, como si nada dijera, como si tuviera cabeza cortada [...*auh in aoc nane, in aoc tate in cuitlapilli, in atlapalli. Auh in aoc ixe, in aoc nacace, in aoc yollo in atl, in tepetl: in ma yuh nontica, in amo nahuati, in amo tlatoa, in ma yuhqui quechcotontica*"]". Fragmento del *Códice Florentino*, libro VI, p. 43.

²⁹ Olivier indica que hay que tener cuidado con esta adjetivación, señala que aún nos falta entender mejor la noción de dios (*teotl*) y personificador o encarnación (*ixiptla*) para comprender el proceso de conjugación con la divinidad.

³⁰ Olivier, "Las tres muertes...", p. 280. Fragmento del *Códice Florentino*, libro VI, p. 52.

³¹ *Ídem*. Traducción de Olivier.

³² Martínez González, "Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realeza sagrada entre los purépechas del siglo XVI", p. 54-58, 72-73.

³³ Martínez González, "Alianza religiosa y realeza sagrada en el antiguo Michoacán", p. 76-81, 92.

ayuda a entender las interacciones entre los humanos y las deidades (intercambio y reciprocidad) mediadas por los especialistas rituales.

§ El modelo de realeza sagrada

Los autores contemporáneos que se han preocupado por ahondar en el modelo de realeza sagrada entre los mexicas son los investigadores Michel Graulich y Danièle Dehouve, quienes se influenciaron de importantes estudiosos de la historia de las religiones como James Frazer y Maurice Hocart, para pensar las relaciones político-religiosas del gobernante nahua o rey (*huei tlatoani*) sus allegados y el pueblo con los dioses.

Dehouve nos explica, siguiendo a Hocart, que la definición original de realeza sagrada se caracteriza por ser una forma de sociedad que se organiza en torno a un personaje central con funciones rituales que tiene la responsabilidad de conseguir la prosperidad para la comunidad. Nos explica la autora que, no se trata solamente del poder del rey, sino que la sociedad construye un organigrama político-religioso propio que reparte cargos entre un conjunto de hombres.³⁴ Sin embargo, no hay duda de la importancia del personaje central, el rey, pues éste, según Hocart, representa el mundo mismo, “el rey sagrado se esfuerza por establecer una identidad entre él y el universo, incluidos el Sol, el rayo, la lluvia y la tierra, mientras que, por otro lado, representa la sociedad entera”.³⁵

En este modelo, el rey se convierte en el centro de la relación entre el mundo y la sociedad, de ahí su papel como ritualista, sus obligaciones ceremoniales y su responsabilidad sacrificial, pues él como “‘personaje central’ o ‘sacrificante’ de tipo universal que representa, por un lado, la naturaleza y el mundo entero y, por el otro, el conjunto social [...] tiene la responsabilidad de actuar simbólicamente en el mundo para ganar la vida de su pueblo.”³⁶ Entonces, nos explica Dehouve, del personaje central se edifica la sociedad, del rey se despliegan las instituciones bajo sus responsabilidades rituales, bélicas, justicia y de penitencia. Estas múltiples actividades, demasiadas para un individuo, se distribuyen en una serie de personajes periféricos, distintos sujetos,

³⁴ Dehouve, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, p. 13-29.

³⁵ *Ibid.*, p. 35

³⁶ *Ibid.*, p. 36.

complementarios y solidarios que ayudan a realizar las funciones reales, “las réplicas sociales y rituales”—altos personajes reales y administrativos con funciones religiosas (oficiantes), además de los especialistas religiosos o rituales (sacerdotes) — encargados de mantener la dinámica del mundo y el bienestar de la colectividad.³⁷

Por otra parte, la propuesta de Graulich complementa bien las ideas vertidas por Dehouve. Este historiador parte del concepto del rey solar, que forma parte de una de las díadas de opuestos complementarios de la cosmovisión, para comprender la relación con los dioses, en concreto con Huitzilopochtli y Tezcatlipoca en el espectro luminoso y Quetzalcoatl como el arquetipo mesoamericano de los gobernantes.³⁸ **(Imágenes 1a y 1b)**

Al respecto y como un paréntesis, una de las expresiones simbólicas más interesantes de la cosmovisión nahua es la antes referida cuestión de la oposición binaria de elementos complementarios. El sistema de díadas (caliente-masculino y frío-femenino, cielo/inframundo, Sol/Luna, águila/jaguar, vida/muerte, madre/padre, fuego/agua-tierra, etc.) ayuda a explicar, por ejemplo, los procesos cósmicos, los ciclos estacionales, y las composiciones sociales.³⁹ Asunto que viene a colación por las funciones que tienen los ritualistas allegados al sistema político nahua, por un lado el gobernante, rey o *tlatoani*, relacionado con los guerreros y el elemento masculino, solar, la luz; y por otro, el *cihuacoatl*, relacionado con los sacerdotes y el elemento femenino, terrestre, oscuro.⁴⁰

Continuando con la aportación de Graulich, para este investigador es importante destacar ese aspecto solar del rey porque manifiesta no solo su relevancia política, sino el lugar ante el cosmos del gobernante y su preeminencia para la comunidad humana, pues “el rey es el que ilumina a su pueblo [...] también dice que es espejo de la gente —él le da el ejemplo— o el corazón de la gente, que representa o encarna, al igual que

³⁷ *Ibid.*, p. 36-40, 42-47, 73-80.

³⁸ Graulich, “El rey solar en Mesoamérica”, p. 15. El poder del rey está asociado al fuego, que en lengua náhuatl se escribe *xihuitl* y está asociado a otros conceptos como el año, turquesa, cometa y hierba. Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p.451. Incluso partes de la vestimenta del *tlatoani* se asociaban a este concepto *xiuhitl* (como fuego/turquesa/año/tiempo), por ejemplo, el *xiuhuitzolli* (corona), *xiuhnacochtli* (orejeras), *xiuhyacamitl* (nariguera), *xiuhcozcatl* (pectoral). López Luján y Olivier, “La estera y el trono. Los símbolos de poder de Motecuhzoma II”, p. 43-44; Heyden, “Xiuhtecutli: investidor de soberanos”, p. 3.

³⁹ López Austin, *Las razones del mito*, p. 26-31, “La cosmovisión de la tradición mesoamericana: segunda parte”, p. 61-68.

⁴⁰ Graulich, *Moctezuma apogeo y caída del imperio azteca*, p. 47, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 268.

Huitzilopochtli o dicho astro dios tutelar”.⁴¹ La idea clave en las aportaciones de Graulich para la realeza sagrada es que el rey no es divino en sí, sino que representa o encarna a dios. La función del rey es gobernar provisionalmente sobre el reino del dios, en otras palabras “gobierna simulando su divinidad”.⁴² El dios es quien lo elige, hace del rey su piel o envoltura, lo nombra metafóricamente su hijo, pues lo representa y “en verdad, el hijo es el *ixiptla* del padre”.⁴³ Es decir, el rey asume las funciones del Sol, debe “reinar, llevar la carga’ (*in tlatquiz, in tlamamaz*)”.⁴⁴

Dicha responsabilidad de “ser el instrumento de Tezcatlipoca” obliga al rey una importancia cósmica:⁴⁵ tiene que mantener la máquina mundial, gracias a los sacrificios y guerras que el *tlatoani* emprende.⁴⁶ El rey debe velar para que el cielo no se desplome sobre la tierra y mantener la dinámica cíclica de la vida en el modelo del día. En palabras del mismo Graulich, así se resumen estos conceptos del orden y dinámica cosmológica:

Esa concepción tan particular del curso del Sol se extendía también a la vida de un imperio, comparada con un día. Las migraciones del pueblo elegido hacia la tierra prometida por su dios habían tenido lugar por la noche, en las tinieblas. La llegada a su destino era el Sol levante, el lugar donde el águila devoraba a la serpiente, donde el nopal de la temporada de secas salía a la laguna de la temporada de lluvias. La mañana era el ascenso, la ciudad que conquistaría y sometería a los ricos autóctonos sedentarios; la tarde era la unión de los contrarios, cuando los conquistadores se hacían asimilar por su conquista, cuando se “aculturaban” y perdían sus virtudes de guerreros. Después venía —o volvía— el fin, la noche.⁴⁷

En suma, tenemos que la prosperidad del mundo resultaba del cumplimiento de las responsabilidades rituales, como el sacrificio⁴⁸ y demás prácticas religiosas que, en el

⁴¹ Graulich, “La royauté sacrée chez les aztèques de México”, p. 103. El texto original en francés dice: *Le roi est celui qui éclaire son peuple [...] On le dit aussi miroir du peuple —il lui donne l'exemple— ou coeur du peuple, qu'il représente ou incarne, comme le fait aussi Huitzilopochtli ou tel autre dieu tutélaire.*

⁴² *Ídem.*

⁴³ Graulich, “El rey solar...”, p. 15.

⁴⁴ *Ídem.*

⁴⁵ Graulich, “La royauté sacrée...”, p. 104-106.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 107-108. Nos dice Graulich que, al hacer la guerra: “el rey agranda el imperio y, al mismo tiempo, la gloria de la ciudad. La gloria del dios también, Huitzilopochtli, que el rol representa y con el que los mexicanos están vinculados por un convenio [*le roi agrandit l'empire et, du meme coup, la gloire de la cité. La gloire du dieu de l'acité aussi, Huitzilopochtli, que le roi représente et avec lequel les Mexicas sont liés par une alliance*]”.

⁴⁷ Graulich, “El rey solar...”, p. 20-21. Para ahondar en el fenómeno sacrificio del rey véase: Olivier, “Las tres muertes...”, p. 280-283.

⁴⁸ Aún sobre este tema queda mucho que profundizar, en el caso de sacrificio humano Graulich menciona que carecemos de alguna información, pero había mucha responsabilidad del rey y autoridades para ejecutar este acto. Graulich, *El sacrificio humano...*, p.178, 216-219. Por lo que respecta a la opinión de Broda, el culto sangriento era indispensable para manifestar la superioridad mexicana y de la clase noble (guerrera y gobernante) al exterior e interior de la sociedad. Broda, “Estratificación social y ritual mexicana: un ensayo de antropología social de los mexicanos”, p. 75.

esquema cosmológico, partían del gobernante como personaje central: “el *tlatoani* es tanto el padre y la madre del pueblo, su corazón, su esclavo y el marido de la ciudad”.⁴⁹

Las funciones rituales del rey en el esquema de las fiestas de las veintenas fueron bien analizadas, respectivamente, por Graulich⁵⁰ y Johanna Broda en el grupo de fiestas asociadas al complejo de la guerra y el poder: *Tlacaxipehualiztli*, *Toxcatl*, *Tecuilhuitontli*, *Huey tecuilhuitl*, *Tlaxochimaco*, *Ochpaniztli*, *Quecholli*, *Panquetzaliztli e Izcalli*.⁵¹ En este contexto, Broda acuñó el concepto “relaciones políticas ritualizadas” para exponer cómo las dinámicas rituales establecían, sobre todo, una serie de relaciones (de dominio y dependencia) entre los distintos estamentos de la sociedad mexicana.⁵² La participación del rey consistía en dar ofrendas, ayuno, sacrificio, cacería ritual, danzas, imposición de castigos, intercambios rituales (regalos e insignias) y personificación o encarnación de los dioses a través de distintos *ixiptla*.⁵³ Para la sociedad, cumplir con el ciclo festivo era una responsabilidad, pues con ello se establecía y mantenía el orden cósmico honrando a sus dioses en cada veintena. Finalmente, como dice Broda, estas conexiones se proyectaban también en el mundo humano, a través del orden social, pues éste era una réplica del orden divino.⁵⁴

Asimismo, siguiendo a Dehouve, la realeza sagrada puede definirse como una “empresa colectiva y ceremonial de búsqueda de vida”,⁵⁵ donde el soberano se concebía como el jefe de los ritos.⁵⁶ Una actividad importante de su labor como centro de la estructura social mexicana era dedicar gran parte de sus esfuerzos al culto a los dioses, situación que demandaba el apoyo de los personajes de la “burocracia ritual”. Por un lado, los ritualistas espontáneos, *tecuhtli* “señor”, personajes de un cargo político menor, que en ocasiones

⁴⁹ Graulich, “La royauté sacrée...”, p. 108. El texto original en francés, que remite a la obra de Durán, dice: *Le tlatoani est à la fois le père et la mère du peuple, son coeur, son esclave et l'époux de la cité*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 109-114.

⁵¹ Broda, “Los estamentos en el ceremonial mexicana”, p. 40-41,51.

⁵² Broda, “Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología”, p. 229-230, “Estratificación social...”, p. 50-54, 71-74.

⁵³ Para profundizar en algunas veintenas en relación con el papel del soberano, los rituales y el poder tenemos algunas obras recientes que analizan el fenómeno: González, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, p.317-347; Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metáforas de un dios azteca*, p. 360-409, *Cacería sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl*, “Serpiente de Nube”, p. 354-480.

⁵⁴ Broda, “Relaciones...”, p. 222-223.

⁵⁵ Dehouve, *La realeza sagrada...*, p. 45.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 92.

cumplían con labores rituales.⁵⁷ Por el otro, *teohua* “dueño del dios”, sacerdotes o especialistas rituales de carácter permanente, individuos con una carga social y religiosa particular, *in tlamacazque in tlamaceuhque* “los dadores, los penitentes”, criados con una educación distinta, especialistas en diversos conocimientos, servidores de los templos y oficiantes de los ritos.

Finalmente, en la exposición de la antropóloga, se concluye que, los miembros de la “burocracia ritual” estaban asociados con los dioses, templos y lugares de la ciudad de una forma muy sólida. Igualmente, se entiende que, a través de las actividades rituales de estos mandatarios se legitimaban sus funciones “administrativas”. De tal manera, fungían como “embajadores”, representantes o réplicas del rey en el sector geográfico que les correspondía, pero a su vez, también encarnaban a las deidades de Tenochtitlan.⁵⁸

§

A lo largo del apartado estudiamos algunos aspectos de la cosmovisión nahua para entender el papel de los sacerdotes ante el cosmos, observamos su capacidad como mediadores entre las esferas de acción del mundo natural y sobrenatural. También, vimos los vínculos de estos ritualistas con el poder, siendo su asociación con la realeza algo de destacar, pues en el modelo de análisis de la realeza sagrada entendimos que el rey es el personaje central de la sociedad y representa al rey solar en la comunidad, se convierte en el sacrificante universal, lo que, en consecuencia, le confiere una serie de obligaciones rituales y para realizarlas se vale de toda una estructura de personajes a su alrededor que comparten dicha responsabilidad.

⁵⁷ Dehouve, “Las funciones rituales de los altos personajes mexicas”, p. 38-41.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 65-66, *La realeza sagrada...*, p. 91-92.

Anexo 3.1



Imagen 1a. *Primeros Memoriales*, f. 51v. Moctezuma Xocoyotzin con sus atavíos de turquesa.

Imagen 1b. *Códice Borbónico*, f. 23. Moctezuma II con los atavíos de Xiuhtecuhtli, dios del fuego durante la veintena de *Izcalli*.

En las imágenes se observa a Moctezuma portando atavíos solares caracterizados por el simbolismo de la turquesa que remiten al fuego, el calor, lo precioso, el linaje y el poder del rey solar. Al respecto de Moctezuma y estos simbolismos de lo cálido y el poder, López Austin nos remite a un pasaje de Durán, “cuando, al hablar de las leyes dictadas por el rey, se dice que son “como centellas salidas del divino fuego que el gran Motecuhzoma tenía sembradas en su pecho”.¹ Asimismo, hay que recordar que, al igual que el fuego, el gobernante fungía como el centro de la dimensión social y cósmica, en náhuatl hay una expresión que refiere este simbolismo: “*zen ce in tlatoani, in iyollo altepetl* (porque solo uno es el *tlatoani*, el corazón del pueblo).²

¹ López Austin, *Hombre-dios*, p. 122.

² *Ibid.*, p. 182.

3.2 El fenómeno del *ixiptla* y los ritualistas

El propósito de este apartado es profundizar sobre el concepto de *ixiptla*, el fenómeno de encarnación de las deidades por ritualistas, como los sacerdotes, los cuales adoptan características de la identidad del dios y se vuelven la deidad en sí misma para que ésta pueda interactuar en el mundo natural al entrar en relación con el mundo social.

§

Una de las características comunes entre los gobernantes y los sacerdotes nahuas era su capacidad de actuar como ritualistas. Sin embargo, los propios gobernantes reconocían las capacidades del sacerdocio en estos casos, por ejemplo, cuando Torquemada nos explica la importancia de los sacerdotes y su prestigio social, menciona que ellos transmitían la voluntad de los dioses y eran capaces de encarnar a las deidades en las fiestas por lo que eran reverenciados por el pueblo y los señores, dice el pasaje escrito por el franciscano:

Otra dignidad concurría en estos dichos sacerdotes que los autorizaba mucho y a sólo ellos era dada, la cual era, que en las fiestas que se celebraban de sus dioses, uno de estos sus sacerdotes representaba al dios cuya fiesta se hacía y le sacaban en hombros y procesión, a la cual asistía y seguía el rey, con toda la corte y pueblo, y hacían gran fiesta por lo cual era en gran manera honrado y estimado.¹

Para nosotros es fundamental profundizar sobre este fenómeno del *ixiptla* pues la función de encarnar era una de las características principales de los ritualistas, por tanto, conviene revisar las principales propuestas de análisis a este fenómeno.

El estudio del fenómeno del *ixiptla* ha ocupado hasta ahora la atención de muchos investigadores.² Entre las similitudes y divergencias principales de las diferentes propuestas, se distingue la traducción del término, si bien la mayoría está de acuerdo en traducir la palabra *ixiptla* como: representante, imagen, personificador, teniente, sustituto, envoltorio, entre otras, existen algunas observaciones pertinentes. Por ejemplo, López Austin prestó particular atención a la partícula *xip* que se relaciona con la palabra *xipehua* “desollar”, “descortezar” o “mondar”, donde *ehua* significa “levantar” y en contexto *xip* remite a “piel”, “cáscara” o

¹ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 295.

² Bassett, *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-bodies*, p. 45-88. En su capítulo 2, la investigadora ofrece una revisión completa de los términos asociados a *ixiptla* en los diccionarios de la lengua náhuatl y las principales investigaciones sobre el fenómeno, su objetivo es comprender cómo se relacionan los conceptos *teotl* y *teixiptla* para entender el fenómeno de la representación de las deidades en el mundo material.

“cobertura”. Con base en este análisis, el historiador concluye que, el *ixiptla* se define a través de su función como “piel, cáscara o cobertura del dios”.³

A manera de ejemplo, en la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* “desollamiento de hombres”, cuando, como su nombre lo indica, ocurría una práctica de sacrificio de cautivos de guerra en honor al dios de la fiesta Xipe Totec, se les llamaba *xipeme* y eran despellejados para que algunos penitentes portaran sus pieles hasta el final de la fiesta siguiente que era *Tozoztontli*. Para López Austin, en este contexto el portador de la piel se convertía en depositario divino, sin embargo, el representante más importante era el *tlatoani* tenochca que se cubría con la piel para encarnar a Xipe Totec e investir poder.⁴ **(Imagen 1)** El historiador se vale de un pasaje de la obra de Las Casas que comenta la situación:

Quitados los cueros de sus propios cuerpos, vestíanselos por ciertos agujeros que dejaban por las espaldas muy justos, como si fueran calzas y jubón, y así vestidos bailaban todo el día o a sus horas, con aquella tan hermosa divisa, y como todos los más sacrificados eran esclavos presos en la guerra, en México guardaban alguno que fuese principal señor para este día, el cual desollaban para que se vistiese Montezuma, gran rey de la tierra, y con él bailaban con sus reales conveniencias, y esto iban a ver todo el pueblo por gran maravilla.⁵

Por su parte, Graulich también participa de la discusión y explica que el *ixiptla* representa a las deidades, las hace visibles en la tierra, ya sea como imágenes, estatuillas, reliquias, víctimas rituales u otros ritualistas personificadores.⁶ Asimismo, siguiendo la obra de Sahagún, Graulich adopta diferentes de los tropos lingüísticos de la fuente para describir al *ixiptla*, por ejemplo, dice que el rey en su papel de *ixiptla* es:

Sustituto e imagen del dios que “en él se esconde”, el rey es “su asiento y su flauta”, “sus ojos y sus oídos”, “su boca, su mandíbula”. Pero no deja de ser un hombre. “Ahora”, le dicen al recién elegido, “te has vuelto un dios (*otiteut*) [...] “Ya representas, remplazas a alguien.” Imposible definir más claro lo que se ha llamado “los dos cuerpos del rey”: el hombre es sólo un hombre, la función es divina.⁷

Es interesante observar que las figuras literarias ofrecen la idea de encubrimiento, posesión y sustitución de las deidades por el rey, cuando dice “el rey es su asiento” remite a la idea de que posee su lugar en el gobierno; y cuando dice que es “su flauta” se refiere a la boca y el habla, por metáfora del aliento,⁸ que también puede referir a Tezcatlipoca en asociación del

³ López Austin, *Hombre-dios*, p. 118-119.

⁴ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 435.

⁵ Las Casas, *Apologetica historia sumaria*, II, p. 188. En *Ídem*.

⁶ Graulich, “La royauté sacrée ...”, p. 104.

⁷ Graulich, *Moctezuma...*, p. 130.

⁸ Wolf, *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*, p. 193.

dios con la realeza, el poder y a ese instrumento musical.⁹ Asimismo, la anterior cita es fundamental porque cuando dice: “sus ojos y sus oídos”, “su boca, su mandíbula” nos da pie a hablar de los órganos de la percepción y comunicación: boca, ojos, oídos, mismos que remiten a las capacidades del *ixiptla*.

En su análisis sobre el rol de la vestimenta en la personificación de las deidades, Dehouve analiza la composición lingüística de la palabra *ixiptla* y nos advierte su relación con los órganos de la percepción y comunicación, ojos, boca y oídos, pues la partícula *ixtli* se remite a las acciones que realizan, respectivamente, dichas partes del cuerpo: “ver, hablar y oír”, ya que la palabra *ixiptla* puede descomponerse en: *i*, “su, sus”; *ix(tli)*, “ojos” o “cara”; *xiptlah(tli)*, “cobertura”.¹⁰ En su conjunto, estos órganos y sus capacidades comunicativas y de percepción, permite entender el actuar en el mundo del *ixiptla*, como una encarnación de alguien, que en función “se animaba, se volvía agente capaz de acción”.¹¹ En otras palabras, el *ixiptla* del dios entraba en relación social con el mundo de la colectividad humana gracias a las capacidades adquiridas o transmitidas ritualmente al envolverse o cubrirse, esa encarnación podía percibir y comunicarse, obtenía agencia social para influir en el mundo. En ese sentido, Dehouve considera que:

Ixiptah(tli) se refiere al hecho de cubrirse con la vestimenta de un dios para volverse su “personificador”; ‘ojos’ o ‘cara’ (*ixtli*) es la palabra que resume la serie de órganos de los que depende la capacidad de ver, oír y expresarse como el dios. Por tanto, *ixiptla* se puede traducir como “envoltura-órganos de la vista, del oído y de la voz” y reúne los términos que llevan los dos significados encerrados en la palabra: *cubrirse de los ornamentos de un dios y ver, oír y hablar como él*.¹²

Entonces, nos explica Dehouve, el proceso de encarnación de los dioses se concretaba cuando el *ixiptla*, un objeto material o el ritualista humano, poseía los órganos de la percepción y comunicación y era vestido con los atavíos de la deidad, las características del dios, pues éstos guardaban su personalidad, es decir, lograba envolverse, ser cubierto por el dios, como indica la antropóloga: “el *ixiptla* o personificador estaba creado por la unión del soporte y del atuendo”.¹³

⁹ Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 397-402.

¹⁰ Dehouve, “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”, p. 2. La antropóloga recurre al concepto *agency* (agencia o agentividad) del teórico inglés Alfred Gell para explicar el fenómeno de la vestimenta como algo más allá del objeto.

¹¹ *Ídem*.

¹² *Ibid.*, p. 3.

¹³ *Ibid.*, p. 8.

Igualmente, tenemos el estudio reciente de Molly Bassett sobre la relación entre los dioses y su forma material en el mundo a través de la representación humana, en madera, masa o piedra. La especialista estudia la conexión entre los dioses (*teteo*) y sus “encarnaciones localizadas” (*localized embodiments*) que es su traducción del plural de la palabra *teixiptla* (*teixiptlahuan*), que en su análisis son encarnaciones de los dioses animadas a través de la fabricación ritual y sus ceremonias, es decir, se trataba de dioses y diosas vivientes.¹⁴

Después de analizar la etimología de la palabra *ixiptla*, donde también advierte las relaciones con los ojos, la cara o verbos como pelar o desollar, Bassett concluye que *ixiptla* significa “hacer que alguien o algo sea / sea tratado / sea caracterizado por una superficie (cara) desollada.”¹⁵ La autora indica que, debemos entender que el *ixiptla* no es un simple representante o imitador, sino que encarna a la deidad misma, por lo tanto es importante señalar que *teixiptla* siempre simboliza estar en relación con alguien más, pues el fenómeno: “denota semánticamente una relación semiótica específica entre el ‘prototipo’ (el que está representado), su ‘índice’ (el representante o la representación objetivamente conectada al prototipo), y su ‘icono’ (conectado por similitud en la apariencia)”.¹⁶

El análisis de Bassett tiene como base metodológica la propuesta del antropólogo inglés Alfred Gell, donde el concepto “índice” se define como una parte del todo. El ejemplo al que Bassett remite es el humo y el fuego, el primero remite al segundo, por lo tanto, el humo es índice del fuego; en ese sentido, el índice icónico en el *teixiptla* es la piel que asemeja a la víctima desollada, es decir el prototipo de la deidad, los cuales están emparejados ritualmente.¹⁷ En consecuencia, son fundamentales las vestimentas, reliquias del dios, las partes de la cara (ojos, boca) y la piel, porque estos elementos conformaban la encarnación

¹⁴ Bassett, *The Fate...*, p. 130-131.

¹⁵ *Ibid.*, p. 132. El texto original en inglés dice: “*The resulting verbal form *ixiptla means ‘to cause someone or something to be/be treated as/be characterized by a flayed (sur)face’*”.

¹⁶ *Ibid.*, p. 132. El texto original en inglés dice: “*Literally a ‘surface-flayed thing or person,’ teixiptla semantically denotes a specific semiotic relationship between the ‘prototype’ (that which is represented), its ‘index’ (the representative or representation factually connected to the prototype), and its ‘icon’ (connected by similarity in appearance)*”.

¹⁷ *Ídem.*

localizada (*localized embodiment*), el soporte y el recubrimiento, la piel o la vestimenta, estas partes o el conjunto mismo que conformaban la cubierta, la carne de la deidad.¹⁸

Además, conviene remarcar también que el *teixiptla* era el medio por el cual los creyentes podían reconocer a los dioses y verse vinculados con ellos en las cosas terrenales,¹⁹ pues estas encarnaciones localizadas interactuaban con los humanos. Entonces, este fenómeno otorgaba al acto religioso sustancia material donde confluía la sobrenaturaleza en el mundo natural. Finalmente, Bassett concluye: “Como encarnaciones localizadas del *teteo*, los *teixiptlahuan* satisficieron necesidades religiosas particulares: facilitaron la intimidad entre las deidades y sus devotos en el nivel de la experiencia sensorial y sirvieron como puntos nexos entre los niveles de existencia en el mundo natural (material y físico) y el mundo metafísico”.²⁰

Gracias a todas estas definiciones, entendemos que es fundamental considerar que el *ixiptla* es la encarnación del dios, la posición del ritualista con relación a la deidad y la transmisión de sus capacidades para interactuar con la colectividad humana a partir de las capacidades de percibir y comunicarse con el dios al poseer su piel/vestimenta característica, ambas formas de abrigo remiten a la idea de “su cubierta del dios”. En consecuencia, tenemos que el ritualista que se convierte en *ixiptla* tiene un vínculo fuerte con el poder divino para actuar en el mundo, de tal forma que su participación ceremonial es primordial para las prácticas religiosas y sacrificiales.²¹ Por último cabe destacar que, en su cualidad asociada a la capacidad de transformación, el fenómeno del *ixiptla* ha sido relacionado con el nahualismo, que en los contextos de poder de los gobernantes se encuentra muy presente.

Entre algunas diferencias del *ixiptla* con el nahualismo, en un artículo sobre los vínculos entre el nahualismo y el poder, Navarrete Linares menciona que el nahualismo era una práctica privilegiada para establecer comunicación entre los planos cósmicos y que poseía estrechas relaciones con el poder político. Además, el historiador encontró que había

¹⁸ *Ibid.*, p. 135-136.

¹⁹ *Ibid.*, p. 153.

²⁰ *Ibid.*, p. 159-160. El texto original en inglés dice: “As localized embodiments of *teteo*, *teixiptlahuan* met particular religious needs: they facilitated intimacy between deities and their devotees at the level of sensory experience and served as nexus points between levels of existence in the natural (material and physical) world and the metaphysical world.”

²¹ Dehouve, “El papel de la vestimenta...”, p. 2.

una asociación entre los líderes y el nahualismo, incluso remite a varios ejemplos de la región mesoamericana que lo corroboran. En el caso del grupo mexica, Navarrete Linares indica que la figura del *tlatoani* se impuso al poder carismático de los nahuales, aunque el gobernante no quiso prescindir de sus poderes, los acotó institucionalmente.²²

Asimismo, Martínez González, especialista en el nahualismo, nos aclara que, si bien ambos fenómenos son manera de representación de las deidades, contrasta entre ellos:

Sin embargo, la noción de *ixiptla* parece ser más amplia que la de *nahualli* [...] Un hombre que representa a una divinidad puede ser considerada como su *nahualli* o su *ixiptla*, sin embargo, un cautivo sacrificial que representa a una divinidad con frecuencia es mencionado como su *ixiptla* pero nunca como su *nahualli*. Una imagen religiosa es *ixiptla* del dios o la persona que representa y no su *nahualli* [...] A diferencia del *ixiptla*, el *nahualli* siempre es un objeto considerado como animado que representa a otro elemento igualmente pensando como viviente pero de una naturaleza diferente [...] 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*.²³

El problema es complejo, pues ambos fenómenos religiosos son formas de animación de lo sobrenatural y tienen diferencias en características puntuales sobre cómo y a quién encarnan. Además, las fuentes no son claras, incluso si vemos la divergencia del uso lingüístico de los conceptos en las fuentes. Sin embargo, son aún más las similitudes que vinculan estos fenómenos con los ritualistas, por ejemplo, el color negro como pintura corporal es usado tanto por los nahuales, sacerdotes y gobernantes.²⁴ De esta forma, podemos entender que, los sacerdotes y el rey habrían fungido como nahuales, en el significado de *nahualli* como “cobertura, disfraz, encarnación, asumida o representada”.²⁵

§

Vimos a lo largo el apartado que los ritualistas se convertían en encarnaciones de la deidad, sus *ixiptla*, portan sus atavíos, la personalidad del dios y a través de poseer los órganos de la percepción y comunicación, como los ojos, oídos y la boca, ritualmente el dios de anima y actúa en la sociedad humana. Además, entendimos que el fenómeno del *ixiptla* está asociado al poder y la transformación, como el nahualismo, por lo que exponemos la complejidad del problema.

²² Navarrete, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, p. 169-177.

²³ Martínez González, *El nahualismo*, p. 290-291.

²⁴ Véase Apartado 3.4 “Apariencia y atavíos”.

²⁵ *Ibid.*, p. 292.

Anexo 3.2



Imagen 1. *Códice Vaticano A*, f. 85v. Moctezuma II vistiendo el atavío de Xipe Totec en un contexto bélico.

3.3 Vínculos con los dioses

En este apartado hablamos sobre el lugar y trabajo del sacerdocio en relación con los dioses para promover la comunicación entre la humanidad y la sobrenaturaleza. Analizamos algunas características de las deidades que son asociadas a los sacerdotes, sus funciones, trabajo, identidad y cualidades como la transformación. Además, destacamos que el servicio a los dioses a través de la preparación ritual y ejercicio ceremonial de los sacerdotes puede ser visto como una alianza y relación de protección casi familiar, es un medio que dinamiza el intercambio y reciprocidad entre ambas colectividades.

§ Asociación de los dioses con los sacerdotes y principales prácticas rituales

A nivel mitológico, Oxomoco y Cipactonal, pareja primigenia, se vinculan con los sacerdotes a través de ciertas prácticas y saberes, por ejemplo, su conocimiento adivinatorio y calendárico, pero también ciertos elementos de su representación iconográfica. En primer lugar, de acuerdo con Sahagún, Oxomoco y Cipactonal fueron los inventores del calendario y la adivinación. El franciscano los identifica como *tonalpouhque* “lectores de los destinos”, describe que, “pintaban a esta mujer Oxomoco y a este hombre Cipactonal y los ponían en medio de los libros donde estaban escritos todos los caracteres de cada día, porque decían que eran señores desta astrología o nigromacia, como principales astrólogos, porque la inventaron y hicieron esta cuenta de todos los caracteres.”¹ Por su parte, los “Anales de Cuauhtitlan”, sobre la relación de estos personajes con el calendario, indican que: “la cuenta del año, la cuenta del signo del día y la cuenta de cada periodo de veinte días fueron la responsabilidad de esos seres humanos llamados Oxomoco y Cipactónal. Oxomoco, varón; Cipactónal, mujer; ambos eran de los muy viejos y viejas”.²

En las representaciones iconográficas de estos personajes, algunas características de su apariencia recuerdan a la de los sacerdotes. Como destaca Elizabeth Hill Boone, casi siempre aparecen como ancianos, con arrugas en la cara, el cabello suelto y rizado; también, se les ve realizando prácticas adivinatorias, tirando granos de maíz o usando cuerdas anudadas, y a menudo poseen instrumentos sacerdotales, como en la lámina 21 del Códice

¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 235.

² “Anales de Cuauhtitlan”, p. 3-4.

Borbónico donde la pareja lleva en la espalda la calabaza de tabaco, así como un sahumador, una bolsa de copal y un punzón de autosacrificio en las manos.³ **(Imagen 1)** De esta pareja primigenia, según la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, fue de donde nacieron los macehuales, los inventores de las adivinanzas, hechicerías y el calendario.⁴

Por otro lado, el referente más importante del vínculo entre la humanidad náhuatl y los dioses, siguiendo a León Portilla, es la imagen “tolteca” y mesoamericana de Quetzalcoatl, figura clave de las enseñanzas religiosas y del liderazgo político como figura mítica.⁵ La historia de Ce Acatl Topiltzin de Tollan como un sabio, sacerdote, místico, penitente, especialista e instructor que fue el edificador del culto y la religión,⁶ debemos entenderla a partir del paradigma del hombre-dios. Siguiendo a López Austin, la figura del hombre-dios deriva de las historias que hacían referencia a la imagen de guerreros, guías, héroes y gobernantes-sacerdotes, que estaba insertada en una enraizada historicidad y cultura particulares en las nociones sobre el tiempo, la memoria, el territorio o el linaje del hombre mesoamericano; ideal más cercano a la tradición popular y al sistema de parentesco, que, en su estudio, el historiador profundizó en el complejo Tula-Quetzalcoatl.⁷

Al respecto y para estudiar la relación de Quetzalcoatl con el sacerdocio, Durán, en particular, describe características importantes de Ce Acatl Topiltzin, destacando que dejó las principales actividades sacerdotales como enseñanzas para sus servidores:

Las ceremonias y ritos, el edificar templos y altares, y el poner ydolos en ellos, el ayunar y andar desnudos y dormir por los suelos, el subir a los montes a predicar allá su ley, el besar la tierra y comerla con los dedos, y tañer bocinas y caracoles, y flautillas en las solemnidades, todo fue a remedar a aquel santo baron, el cual encensava los altares y hacia tañer ynstrumentos en los oratorios que edificaba.⁸

³ Boone, *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, p. 58-62.

⁴ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 27, 29.

⁵ León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 358-366. También, Pastrana Flores apunta la idea de Quetzalcóatl como el modelo del sacerdocio y reproduce un fragmento interesante del *Códice Florentino* del que ofrece su traducción. Pastrana, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, p. 67. Este es el fragmento del texto: “él era imitado [Topiltzin Quetzalcóatl] por los *tlenamacac* y los *tlamacazque*; la vida de Quetzalcóatl era la manera de vivir de los *tlamacazque*; era la costumbre de Tollan, así estaban ordenadas las cosas, por eso era la costumbre aquí en México”. En náhuatl la referencia es *Florentine Codex*, Bk. III, p. 15: “*Iehoatl quitlaieiehcalviaia in tletlenamacaque, yoan in tlamacazque, inemiliz in quetzalcoatl in qujmonemiliztiaia in tlamacazque, tullan tlamanitiliztli, injc otlamanitiaia, inic otlamanca in nican mexico*”.

⁶ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, Vol. II, p. 17-21.

⁷ López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 47-77, 161-176.

⁸ *Ibid.*, p. 21-22.

En las narraciones míticas es Quetzalcoatl quien se vuelve el penitente (*tlamaceuhqui*) y realiza los autosacrificios que consistían en punzarse con varas, ramas de abeto (*acxoyatl*), espinas de maguey, punzones de hueso y cuchillos de obsidiana partes del cuerpo como la lengua, las orejas, las pantorrillas y los muslos; todo ello para obtener sangre.⁹ **(Imagen 2)** El mismo Durán nos remite a esta cuestión pues después de sahumar el templo, tocar caracoles y flautillas, comenzaban los actos de penitencia y autosacrificio, dice el dominico:

Acauada la cerimonia que a media noche se hacia luego se yban a un lugar de una ancha pieça donde hauia muchos assentaderos de palo y de juncia y alli se sentauan y tomauan cada uno su puya de maguey y punçauanse las pantorrillas junto á la espinilla y esprimian la sangre y unatauanse las sienes con ella. Despues de untadas las sienes la demás sangre untauan con ella todas las puyas con que se punçauan y sacrificauan y ponianlas entre las almenas de la cerca del patio hincadas en unas pelotas de paja grandes que alli hauia de ordinario para aquel efecto muy enramadas y dexauanlas alli para que allandolas biesen todos la penitencia y martirio que en si mesmos hacian como hombres que hacian penitencia por el pueblo.¹⁰

Esas “pelotas” donde dejaban las puntas con las que se punzaban se conocen como *zacatapayolli*, que era un ovillo de zacate. El simbolismo de estos punzones y esta bola de zacate, según Olivier, se asociaba a conceptos como muerte, renacimiento, guerra y sexualidad, fenómenos en conflicto, desde un punto de vista cosmológico, que hay entre las fuerzas telúricas e ígneas.¹¹ **(Imagen 3)** A su vez, como bien señala Graulich, el autosacrificio, específicamente el extraerse sangre de diversas partes del cuerpo, puede considerarse como “la primera forma de sacrificio ‘humano’”.¹² Asimismo, se entiende como una forma de castigarse o purificarse, aumentar su fuerza o voluntad, establecer contacto con la divinidad; en otras palabras: “sus privaciones eran para obsequiar, para nutrir a los dioses, para devolverles lo que se debía”.¹³

De acuerdo a los textos saguntinos, estos autosacrificios llevaban algunos nombres como *tlacoquixtiliztli* (atravesamiento de varas), *neuitzmanaliztli* (ofrecimiento de espinas), *nezoliztli* (sangramiento), *nenacaztequiliztli* (cortamiento de orejas) y también se acostumbraba atravesar cuerdas por los orificios hechos por los punzones. **(Imágenes 4a, 4b,**

⁹ “Anales de Cuauhtitlan”, p. 8; Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 209.

¹⁰ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 63-64.

¹¹ Olivier, “El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central posclásico”, p. 407-420. Para el autor el *zacatapayolli* remitía a la tierra, la cueva o el cerro; las espinas, remiten a flechas (elemento ígneo) y guerreros capturados en batalla, como metáfora del acto sexual. En combinación, “el humo o el fuego que sale de los *zacatapayolli* podría expresar este acto sexual entre los guerreros muertos y la Tierra”. *Ibid.*, p. 417.

¹² Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 66.

¹³ *Ibid.*, p. 72.

4c y 4d) Dichas prácticas se llevaban a cabo en diferentes momentos del día o de las celebraciones, ya sea en el templo, en los cerros, los caminos y otros espacios de acuerdo a las ceremonias. Además, utilizaban la sangre para salpicar ofrendas, untarse la piel y partes del cuerpo;¹⁴ por ejemplo, las sienes formando una línea hacia abajo del rostro, característica de los sacerdotes.

El autosacrificio, la abstinencia y la penitencia eran prácticas no exclusivas de los sacerdotes, pues los diferentes miembros de la sociedad podían realizar estos actos con motivos rituales, en especial durante la preparación para un acto festivo del ciclo anual.¹⁵ Sin embargo, aquellos eran, por definición, acorde a su formación y servicios religiosos, los penitentes (*tlamaceuhqueh*) y abstinentes (*mozauhqueh*), porque sus actividades rituales diarias o permanentes “contribuían a redimir gran parte de la deuda de la comunidad”.¹⁶ Su vida era moderada, no bebían pulque y sobre todo mantenían su castidad pues vimos que la trasgresión sexual era una falta grave.¹⁷ Al respecto tenemos un pasaje del *Códice Florentino* que refiere estas características, dice la fuente:

Texto en náhuatl¹⁸

in tlamacazque vel inetol catea in nepializtli, in chipaoaca nemiliztli, in acan quittazque cihoatl, vel inetol catca in tlaixieicoliztli, njman aiac iztlacatia, vel tlateumatinj, catca in tlamacazque, vel teuimacaçini eatea

Traducción al español¹⁹

Los sacerdotes eran verdaderamente castos, su vida era perfectamente pura, jamás miraban a las mujeres, seguían reglas de vida perfectamente moderadas, sin la menor mancha [mentira], eran excelentes conocedores en todo lo que se refería a las cosas divinas, plenos de respeto y de temor de Dios.

Un concepto clave acerca del intercambio con la sobrenaturaleza es “*nextlahualiztli* o el pago de la deuda”.²⁰ Según señalan los textos de Sahagún y sus colaboradores indígenas, respondía a la reciprocidad ritual de los nahuas con sus deidades por un beneficio, como, por ejemplo, curarse de una enfermedad. **(Imagen 5)** Entonces, en este contexto, quien agradecía quemaba papel salpicado con gotas de *ulli* y luego enterraba este ofrecimiento en el patio de

¹⁴ Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, p. 52-55.

¹⁵ Baudez, *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*, p. 106-107.

¹⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 64.

¹⁸ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk III, p. 67.

¹⁹ Pury-Toumy, *De palabras y maravillas*, p. 56. Traducción de Sybille de Pury-Tpummy.

²⁰ La palabra deriva de *nextlahualli*, que en el diccionario de Molina se traduce como: “sacrificio o ofrenda, sacrificio de sangre, que ofrecían a los ídolos, sajiéndose o horadando alguna parte del cuerpo”. Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 219; Molina, *Vocabulario en lengua mexicana/castellana*, p.72.

su casa.²¹ Al final de estas actividades, el *Códice Florentino* da cuenta de la eficacia religiosa de este ofrecimiento, pues: “como no había muerto, pagó su deuda de esta manera; porque, en verdad, [de otro modo] habría muerto (*inic amo omic iuhquinma ic tlaxtlava, iehica ca omiquizquja*)”.²²

En una reflexión reciente sobre el vocabulario ritual del *Códice Florentino*, Andrea Rodríguez Figueroa, Mario Cortina Borja y Leopoldo Valiñas Coalla advirtieron que dentro de las fiestas religiosas se desarrollaban unidades rituales: conjuntos de ritos que se debían realizar en la festividad con distintos propósitos y no solo en honra a los dioses.²³ Una de estas unidades rituales identificadas por los autores es justamente *nextlahualiztli* y señalan que su objetivo era: “dar un regalo en reciprocidad para dar las gracias o hacer un pedido. En este caso era una relación bidireccional, en la que tanto *teôtl* [*teotl*/dios] como *tlâkatl* [*tlacatl*/persona] participan en relaciones recíprocas, intercambio de regalos pagándose ellos mismos”.²⁴ La observación es bastante interesante y servirá de referencia adelante, pues encontraremos a lo largo de la tesis dichas dinámicas de intercambio y reciprocidad entre las comunidades humana y extrahumana; esto claro a través del ritual como canal de comunicación.

Un testimonio interesante donde se relaciona la idea de la deuda y reciprocidad de los hombres con el sacerdocio, lo encontramos en la obra de Cristóbal del Castillo, quién relata cómo Huitzilopochtli se despide de su pueblo (sus hijos, sus parientes, sus macehuales) y cómo le correspondieron éstos en servicio a partir de prácticas sacerdotales de los *tlenamacaque* como incensar, hacer penitencia y autosacrificio, se lee en la fuente:

Texto en náhuatl²⁵

Auh yece macihui in timiquiz inic totlan tonahuac yez in moyolia ca amo ic mitzxicahuaz in toteachcauh Tetzauhteotl ca in momiyoitic in moquaxicalitic ca oncan motlaliz ca oncan mopampatlatoz iuhquimma zan onca tiyoltica, ic quimatizque in ixquichtin macehualtin ca iquac intla itla quinemizque in

²¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 191; *Ritos, sacerdotes...*, p. 56-57.

²² Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 199. Traducción de Anderson y Gibson, la parte original en inglés dice: “Because he had not died, he paid his debt in this manner; because, verily, [otherwise] he would have died”.

²³ Rodríguez Figueroa, Cortina Borja y Valiñas Coalla, “Ritual and Religious Practices Described in the *Florentine Codex*: Ritual Unit as a Structural Concept”, p. 231.

²⁴ *Ibid.*, p. 247. Los corchetes y su información es nuestra. El texto publicado en inglés dice: “neštlâwalistli. It was performed with the purpose of giving a gift in reciprocity to offer thanks or make a request. In this case it was a bidirectional relationship in which both *teôtl* and *tlâkatl* participate in reciprocal exchange of gifts by paying themselves.”

²⁵ Castillo, “Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos”, p. 120-122.

tlenamacaque in huehueintin mozauhque tlamacazque tlanamacaque ca tiquimilhuiz ca tiquinnahuatiz in tlein quichihuazque ic tiquinyollaliz in ixquixch cahuitl otlatocatzque [...] oncan cemanahuac ic tlamauhtitiezque in teoatl tlachinolli, mitl, chimalli, ca ye otinahuatilic inic tichuenchihuaz tohuicpa tixpan inyollo in imezzo in aqui que mamaltin ye oc anquimacizque, [14r] ihuan in ixquichtlamantli ic oticnahuatilic in totlayecoltiloca mochihuaz [...] catel onca tiquinnotzaz in motletlayecolcicahuan tlenamacaque, in icuac mitzquixtilizque, niman topco quimilco quitemazque in momiyo momozticpac teocalticpac quitlalizque qualcan yeccan onoz in iquimillo in itopyo, in momiyo. Auh momoztlae mitzlayecolizque, yeica ca tiixiptla in toteachcauh Tetzauteotl, ihuan ca no oncan yez, xochitl iyetl amixpan quitlalizque ihuan oncan amixpan noxtlahuazque in nacaztitech imacoltitech, imelchiquiuhutech in tlanitzitech ququixtizque in imezzo, ic amechatzelhuitzque.

Traducción en español²⁶

Pero aunque morirás, de modo que tu ánima estará con nosotros, a nuestro lado, no te desamparará nuestro *teachcauh* Tetzauhtéotl, porque se asentaran en tus huesos, en tu cráneo, y hablará a través de ti, como si tú allí estuvieses vivo. Con esto sabrán los macehuales cuando algo consideren los *tlenamacaque*, los *huehueintin mozauhque*, los *tlamacazque tlenamacaque*, tú les dirás, les ordenarás lo que harán, con lo que los confortarás todo el tiempo que vaya siguiendo el camino [...] Allí por todo el mundo os haréis temibles con el agua divina y la hoguera, la flecha y el escudo, pues ya te fue ordenado que hagas ofrendas ante nosotros, frente a nosotros, del corazón y la sangre de los cautivos que tomaréis. Y también se harán todas las cosas que te han sido ordenadas para nuestro servicio, porque todo eso lo ordenarás firmemente a todos tus parientes, se los dejarás de legado [...] llamarás a tus servidores, los *tlenamacaque*, y cuando te saquen, entonces pondrán tus huesos en el envoltorio, en el bulto, y los depositaran 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 sahumaran con copal, incensaran ante ti, porque tú serás la imagen de nuestro *teachcauh* Tetzauhtéotl, que también allá estará. Y pondrán ante vosotros flores y humo oloroso, pagaran su deuda con la sangre que saquen de sus orejas, de sus molledos, de su pecho, de sus espinillas, con que os rociaran.

El acto de sahumar o incensar, también puede plantearse como una de las prácticas fundamentales de los sacerdotes. Se considera como una ofrenda y un medio para entrar en contacto con las deidades. En los *Códices Matritenses* a este acto se le denomina *tlenamaquiliztli* “ofrenda de fuego”²⁷ y vemos en su iconografía que se realizaba con el *tlemaitl* “mano de fuego” o sahumador donde se colocaba el copal, resina (*Bursera bipinnata*), madera de ocote y, en función de los rituales, algunas hierbas, una de las más comunes en estos usos siendo el *yauhtli* o pericón, así como la sangre de los autosacrificios.²⁸

(Imagen 6) Sobre esta actividad litúrgica, Sahagún en su lista de servicios para el templo nos indica que:

Los sátrapas ofrecían incienso de noche y de día, a ciertas horas. Incensaban con unos incensarios hechos de barro cocido que tenían, a manera de un cazo mediano, con su astil del grosor de una vara de medir o poco menos, largo como un codo o poco más, hueco, y de dentro tenía unas pedrezuelas por sonajas. El vaso era labrado como incensario, con unas labores que agujeraban el mismo vaso desde el medio abajo. Cocían con él brasas del fogón, y luego echaban copal sobre las brasas, y luego iban delante de la

²⁶ *Ibid.*, p. 121-123. Traducción de Federico Navarrete Linares.

²⁷ *Ritos, sacerdotes...*, p. 48-49 [f.254v]

²⁸ Montufar López, “El copal: producción, circulación y usos”; Ortiz de Montellano, “Las hierbas de Tláloc”.

estatua del Demonio y levantaban el incensario hacia las cuatro partes del mundo. Y también incensaban a la estatua.²⁹

El proceso de sahumar daba como resultado un profundo humo grisáceo o negro y un olor que dominaba el ambiente. El simbolismo de estos fenómenos está asociado a las deidades, pues en el caso del copal y el *yauhtli* quemados, como ha expuesto Miguel García González, podrían considerarse metáforas de las nubes en referencia a la lluvia y las deidades acuáticas, de tal manera que la petición a éstos por medio del acto de sahumar refería a la “regeneración y fecundidad de la tierra por medio del agua y el fuego”.³⁰

También, el olor tenía un papel importante. Élodie Dupey García señala que, al igual que los olores y el vapor de las ofrendas de alimento, el aroma de los sahumeros se consideraba una vía para alimentar a las deidades.³¹ La historiadora nos indica que las emanaciones odoríferas, en el caso del olor de los platillos, eran brindados por los nahuas porque así entraban en comunicación con sus divinidades, pues buscaban “agradarlos con alimentos que les eran aprovechables, es decir, que les resultaban asimilables y deleitables”.³² En el caso de las fragancias desprendidas por los sahumeros, particularmente de copal, de algunas otras savias y del hule eran considerados como “sangres vegetales” por lo que permitían tributar a sus dioses una prueba de veneración y sumisión.³³ En conjunto, es importante mencionar que las ofrendas aromáticas se acompañaban frecuentemente de emisiones sonoras en momentos específicos. Sobre ello, nos refiere Dupey García que “artefactos como el sahumador *tlemaitl* estaban diseñados para que su manipulación generara simultáneamente olor y sonido”.³⁴ Además, ambos fenómenos, el olor y el sonido, estaban relacionados simbólicamente en la vírgula o voluta que los representa iconográficamente.³⁵

Asimismo, como observaron Graulich y Olivier en su estudio sobre las ofrendas mesoamericanas y su esencia como materia ligera, éstas eran alimentos de los dioses. Las ofrendas y sacrificios tenían (y tienen en la época contemporánea) para los grupos indígenas

²⁹ Sahagún, *Historia general...*, p. 189.

³⁰ García González, “Efluvios mensajeros. El copal y el *yauhtli* en los sahumadores del Templo Mayor”, p. 49.

³¹ Dupey García, “Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica”, p. 26.

³² Dupey García, “Lo que el viento se lleva. Ofrendas odoríferas y sonoras en la ritualidad náhuatl prehispánica”, p. 93.

³³ *Ibid.*, p. 95.

³⁴ *Ibid.*, p. 116.

³⁵ *Ídem.*

el propósito de satisfacer a las deidades y obligarles a devolver a cambio bienes, salud o el éxito agrícola.³⁶ Al final, al sahumar se trataba de impregnar con el humo y el olor del copal el ambiente, los lugares sagrados, a las representaciones de las deidades, a los ritualistas y espectadores, es decir, favorecer la mediación con las deidades, un ofrecimiento más a éstos en la dinámica de intercambio y reciprocidad, pues como indica López Luján, “el propósito era conjurar a los seres sobrenaturales para obtener sus favores, santificar los escenarios rituales, purificar a personas e incluso hacer pronósticos”.³⁷

En adición a todo lo anterior, conjuntando estas prácticas y siguiendo las fuentes entendemos que el ofrecimiento de todos estos dones conformaba el pago de la deuda, una forma de intercambio entre las colectividades humana y la sobrenatural. El papel de los ritualistas en la circulación de los pagos, como el sacrificio humano (*nextlahualtin*), es fundamental y responde a “la necesidad que tienen los dioses de la colaboración de los hombres y la posibilidad de éstos de alcanzar la comunicación con el otro mundo a través de las ofrendas”.³⁸ Los autosacrificios, las penitencias, los sacrificios, la quema del copal, los rituales y muchas otras expresiones o prácticas religiosas estructuran una cadena de obligaciones que son una forma de vincular a las deidades con la sociedad humana; estos aspectos se complementan con los vínculos establecidos con los dioses a través de las historias, la memoria de los pueblos manifestada en los mitos, la identidad y las prácticas de los dioses reflejadas en los ritualistas. Al final, estos complejos fenómenos pueden analizarse mejor con ejemplos concretos, cuestión que se verá a lo largo del trabajo en el contexto del ciclo festivo anual, en particular en el capítulo final.

Respecto a los mitos, los autosacrificios se deben a dioses, como Quetzalcoatl, que realizaron estos actos como ayuno, penitencia y preparación ritual.³⁹ En este sentido, un ejemplo donde los dioses se preparan para ofrecer actos rituales que después son replicados por los sacerdotes lo encontramos en la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, donde

³⁶ Graulich y Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, p. 144-145.

³⁷ López Luján, “‘La ofrenda de fuego’: sus protagonistas y sus escenarios”, p. 131.

³⁸ López Austin, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, p. 190; *Cuerpo humano e ideología*, p. 434.

³⁹ Baudez, *El dolor redentor...*, p. 139. “Los dioses siempre son los primeros en sacrificarse. Su sacrificio es, por supuesto, mucho más poderoso, significativo y con mayores consecuencias que el autosacrificio de los mortales [...] se presenta como un ejemplo para los hombres. El primer papel es asumido por Quetzalcóatl, el inventor del sacerdocio y el autosacrificio”.

se narra el mito del nacimiento del Sol. En un pasaje del documento se menciona que Quetzalcoatl, Tlalocateuhctli y Chalchiuhtlicue querían que su hijo fuese el sol por lo que:

Y para los hacer [sic] ayunaron, no comiendo hasta [¿pasados cuatro días?] y sacáronse sangre de las orejas; y por esto ayunaban y se sacaban sangre de las orejas y del cuerpo en sus oraciones y sacrificios. Y esto hecho, Quetzalcóatl tomó a su hijo y lo arrojó en una grande lumbre, y de allí salió hecho sol para alumbrar la tierra; y, después de muerta la lumbre, vino Tlalocateuctli y echó a su hijo en la ceniza, y salió hecho luna, y por eso parece cenicienta y oscura.⁴⁰

Adelante, se narra y describe el papel del dios Camaxtli-Mixcoatl en esta historia cosmogónica. Destaca del texto cómo los dioses se preparaban para crear la humanidad y se relata el origen de las prácticas penitenciales en ofrenda y petición a los dioses, donde se dice que “el Camaxtli hizo penitencia tomando las púas del maguey y 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”.⁴¹

Por otra parte, en los mitos nahuas prehispánicos tenemos pocas referencias del origen del sacerdocio, por ejemplo, en la “Relación de Ajuchtitlan” se menciona que un sobreviviente al diluvio era nombrado *teopixqui* (guardián de los dioses).⁴² También, gracias a las narraciones míticas podemos entender que después de creado el mundo y la humanidad, se instauró la devoción a los dioses, las penitencias y demás prácticas sacerdotales, y el culto a los dioses, tal como Mendieta afirma: “criado ya, pues, el hombre, y habiendo multiplicado, traia ó tenia cada uno de los dioses ciertos hombres, sus devotos y servidores, consigo”.⁴³

Hasta el momento entendemos que las actividades de penitencia y reverencia a los dioses corresponden a la preparación ritual para el intercambio entre la colectividad humana y la sobrenaturaleza. A su vez, consideramos que la idea del intermediario tiene fundamento en características simbólicas compartidas de los dioses, en particular tenemos un ejemplo que explorar con Xolotl, hermano o servidor de Quetzalcoatl, cuya principal característica era su forma monstruosa (distinta o diferente) y la capacidad de transformación.

⁴⁰ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 39.

⁴¹ *Ibid.*, p. 41; Olivier, “El simbolismo...”, p. 419-420.

⁴² Martínez González, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, p. 154.

⁴³ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 79. Adelante, Mendieta refiere en su texto que los dioses fueron hombres que dieron a la humanidad sus oficios, ser devotos y practicar sacrificios. *Ibid.*, p. 91.

§ Intermediación, transformación y alianza como asociación familiar

En primera instancia, el dios Xolotl, según su representación en los códices, destaca por tener cabeza de perro o bien como un ser deforme, otra característica es que porta un pectoral de caracol en asociación con su gemelo Quetzalcoatl. Además, se le recuerda en el relato de la “Leyenda de los soles” por haberse negado a morir después del sacrificio de Nanahuatzin y por intentar escapar transformándose en distintas formas, como en mazorca de maíz doble (*milacaxolotl*) y maguey doble (*mexolotl*). Asimismo, en otra parte del mito de creación, la participación del dios Xolotl consistió en buscar los huesos en el Mictlán; en otra narración mítica, en particular la que relata la creación del sol, se describe su papel de doble, gemelo y advocación de Quetzalcoatl.⁴⁴

Otra de las vicisitudes de este dios se manifiesta en la narración que presenta el franciscano Mendieta cuando relata el sacrificio de los dioses para dinamizar el mundo, la cual es interesante porque en esta versión Xolotl es el oficiante de un sacrificio. Esta situación liga a Xolotl con el sacerdocio, además de que explica cómo se originó dicha práctica ritual. Después de la inmólación de los dioses y ante la falta de movimiento de los nuevos astros, se lee en el texto de Mendieta lo siguiente:

Viendo esto los otros dioses desmayaron, pareciéndoles que no podían prevalecer contra el sol: y como desesperados, acordaron de matarse y sacrificarse todos el pecho; y el ministro de este sacrificio fue Xolotl, que abriéndolos por el pecho con un navajón, los mató, y después se mató á sí mismo, y dejaron cada uno de ellos la ropa que traía (que era una manta) á los devotos que tenía, en memoria de su devoción y amistad. Y así aplacado el sol hizo su curso.⁴⁵

En su análisis sobre la deidad, Roberto Moreno de los Arcos señaló que como principales rasgos de Xolotl se desprenden los conceptos de “*duplicidad, la servidumbre, la anormalidad o deformidad y la transformación*”.⁴⁶ Actitudes que para nosotros es importante destacar, debido a su perfil como servidor y capacidad de transformación, pues son caracteres sacerdotales fundamentales para entender la intermediación.

En torno de la cuestión del servicio, en el *Vocabulario* de Molina se define la palabra *xolo* como “paje, mozo, criado o esclavo”,⁴⁷ lo que refiere al préstamo de servicios y

⁴⁴ Moreno de los Arcos, “El axólotl”, p. 161-166.

⁴⁵ Mendieta, *Historia...*, p. 79.

⁴⁶ Moreno de los Arcos, “El axólotl”, p. 170.

⁴⁷ Molina, *Vocabulario...*, p. 161.

reverencia hacia un patrón. Asimismo, Moreno de los Arcos sigue esta partícula, *xolo*, y encuentra que se relaciona con “sentarse en cuclillas, plegar, arrugar, empeorar una llaga, hacer tonto o serlo, ser indisciplinado [...] acepciones derivadas del sentido general de ‘monstruoso’ o anormal”.⁴⁸

Debemos recordar que los ritualistas caben en la categoría de lo extraño, diferente o anormal, como no-humanos o extrahumanos, pues debido a sus características, atributos y propósito como comunicadores, se encuentran en medio, entre la humanidad y la sobrenaturaleza, es decir en una condición liminal.⁴⁹ Aunado a ello, transitar del mundo humano al plano de la sobrenaturaleza está condicionado a la preparación del ritualista (actos de penitencia y merecimiento), al mismo tiempo que requiere portar algún tipo de atributos y atuendo ceremonial, es decir, cuando el ritualista manipula e intercomunica las colectividades debe pasar por una terrible transformación.⁵⁰

Además, en su análisis lingüístico sobre la palabra *xolotl* y partículas idiomáticas asociadas como *xi*, Karen Dakin concluye que este último morfema hace referencia a “escisión, escindido”, asociado a los pares o la gemelidad y, por lo tanto, el *xolotl* sería el animal “que posee una escisión”.⁵¹ Estas cualidades de la deidad como gemelo o ser fragmentado se asocian a otros pares en el mundo náhuatl, por ejemplo: *tlatoani/cihuacoatl*, *Nanahuatzin/Tecuciztecatl* y los dos *quequetzalcoa*, *Quetzalcoatl tlaloc tlamacazqui* y *Quetzalcoatl totec tlamacazqui*.⁵² Al igual que en el nombre de estos dos últimos personajes, Tlaloc y Quetzalcoatl también guardan una relación fuerte con el sacerdocio por los mismos conceptos de mediación, transformación y liminalidad.

La liga más evidente entre los sacerdotes y Tlaloc se encuentra en el apelativo *tlamacazqui*. Cabe recordar que, con base en un análisis etimológico y del uso de la palabra en las fuentes documentales, Contel y Mikulska encontraron que se trata de una palabra con

⁴⁸ Moreno de los Arcos, “El axólotl”, p. 170.

⁴⁹ Martínez González, *El nahualismo*, p. 510-511.

⁵⁰ López Austin, “Ofrenda...”, p. 193.

⁵¹ Dakin, “El xolotl mesoamericano: ¿una metáfora de transformación yutonahua?”, p. 207.

⁵² Johansson, “Tlahtoani y cihuacoatl: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica”, p. 44; Contel y Mikulska, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre *tlamacazqui*: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?”, p. 33-34.

un comportamiento extraño y más que un adjetivo se trataría de un sustantivo.⁵³ Además, los investigadores evidencian un pasaje interesante del *Códice Florentino* donde se equipara a los habitantes del Tlalocan o los *tlaloque* con sacerdotes, se lee: “viven los *tlalloque*, [que son] así como los *tlamacazque*, *papahuaque* (los sacerdotes guedejudos), así como los *tlenamacaque* (sacerdotes ofrendadores del fuego) [*nemi in tlaloque, iuhque in tlamacazque, papapaoaque, iuhque in tlenamacaque catca*]”.⁵⁴

Asimismo, estos investigadores propusieron que el término ‘dador’ sería el correcto para traducir *tlamacazqui*. Concepto derivado de una revisión de la palabra en contextos de prácticas religiosas donde el apelativo era aplicado a diferentes personajes como: sacerdotes, dioses, conjuradores, seres invocados o algún elemento en una práctica mágica porque su función consistía en mediar (dar o proveer) las condiciones del intercambio, la alianza y la reciprocidad, a través de regalos, ofrendas y sacrificios; el equilibrio del don entre los dioses y los humanos, es decir, el papel de dador/proveedor.⁵⁵

Como bien ha apuntado Contel, Tlaloc encarna el territorio y, a su vez, como dios antiguo, es quien otorga el permiso de habitar a los recién llegados, como Huitzilopochtli y sus seguidores. Apunta Contel que los encuentros con Tlaloc o con sus ministros, los *tlaloque* y sacerdotes, los cuales, en ese contexto específico podían confundirse, “eran siempre anunciadores de cambios benéficos o nefastos según los casos y/o según el enfoque”.⁵⁶ Un ejemplo concreto es el relato del *Códice de Aubin* y la participación del sacerdote Axolohua, que Torquemada describe como “el anegado”, cuyo nombre hace referencia a ello, “el sumergido”, quien transita, en su calidad de sacerdote, al otro espacio para hablar con Tlaloc y recibir el mensaje para Huitzilopochtli y el pueblo mexicana.⁵⁷

En este orden de ideas, aquella narrativa mítica de la participación de Axolohua en la peregrinación y fundación de México, refleja la relevancia y función de los sacerdotes.⁵⁸ En

⁵³ Contel y Mikulska, “Mas nosotros...”, p. 24.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 32. Tomado del *Códice Florentino*, Libro III, f. 28r. Traducción de Mikulska.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 27, 56.

⁵⁶ Contel, “Tlálloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia”, p. 339.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 347-349, “Tlálloc, Axolohua, Huitzilopochtli et la fondation de México-Tenochtitlan”.

⁵⁸ El personaje también aparece en la versión de Alvarado Tezozómoc, quien nos dice se trata de uno de los *teomamaque* (los cargadores del dios) que colaboraron para Huitzilopochtli, en un pasaje de la Crónica mexicáyotl se lee: “Luego dijo Huitzilopochtli a los llamados "teomamas", a Axolohua, sacerdote, y a Cuauhtlequetzqui, o tal vez Cuauhcoatl [*Niman yequitohua in Huitzilopochtli quilhuia inintoca teomamaque*”.

la versión del *Códice de Aubin*, Axolohua, quien exploraba el área con un compañero (Cuauhcohuatl) en busca de la señal donde fundarían su ciudad, es requerido por Tlaloc, quien lo lleva a su presencia a través de un viaje por unas aguas extrañas, ahí el dios le entregó a Axolohua un importante mensaje para Huitzilopochtli y su pueblo. El sacerdote viajó al otro tiempo-espacio y se convirtió en el canal que trasmite la voluntad de Tlaloc.⁵⁹ En el mensaje podemos advertir que Tlaloc se presenta como protector, el padre de Huitzilopochtli, pues al final el dios de la lluvia Tlaloc “el Terroso” representa la pertenencia original al territorio, la tradición agrícola, su valor y poder que se justifica por su antigüedad.⁶⁰ Reproducimos la versión del *Códice de Aubin* de este pasaje; nuestra principal atención recae en la función de Axolohua y el mensaje que envía Tlaloc:

Texto en Náhuatl⁶¹

In Axollohua noyehuatl initoca Quauhcohuatl imomextin in yaque tlatemoto ino ipan quizato in Acatitlan mani in Tenochtli ihicpac moquetzticac in Quauhtli itzintlan mani in itapazol inipepech ixquich in nepapantlazo ihuítl in tlahquechol in xiultototl inixquich in quetzalli. Auh niman hualla in cetlacatl initoca Quauhcohuatl, niman ve tlanonotza quimilhuia, inotiquitlato in atl yuque in matlaltayotl. Auh ca onipa oquillaquique inaxollohua. Auh inoquillaquique in axollohua nimanic hualmocuep in Quauhcohuatl in yuhquimilhuico inic nihuan. Ompa omic in Axollohua ca oquillaquique inonipa inotiquittaque Acanepantla in mani Tenochtli iliicpac icac in Quauhtli, ihuan in itapazol itzintlan mani inipelipech zamoh nepapantlazoihuítl iliuán in atl yuquin matlallayotl in oncan oquillaquique in Axollohuan. Ino ontlanonotz in Quaulicolmatl zanimoztlayoc in quizato in Axollohua, niman ye quimilhuia ini icnihuan caoniquitlato in tlaloc ca onech notzcaquitohua, caoacico in nopiltzin in Huitzilopochtli ca nican ichan yez cayehuatl ontlazotiz inic tinemizque in Tlalticpac catonehuan. Auh inoquimon nonotzque niman ic yaque intlachicto inoquitlato in Tenochtli inoquittaque, niman ye tlachpana initzintla in tenochtli oncan contlallique in talmomoxti, in xomihmitl mahahuilito.

Traducción al español⁶²

Axollohua con otro llamado Cuauhcohuatl explorando también fueron a dar a Acatitlán con un Tenochtli (nopal) sobre el que se posaba en la cima una águila teniendo bajo de sí un nido cuyo lecho era del tamaño de sus alas extendidas y en el que asentaba sus grandes pies esta preciosa ave. Regresó luego Cuauhcohuatl y contaba diciendo: “He visto un lugar donde el agua parece tinta azul, allí se accidentó Axollohua hundiéndose, murió, pues se sumergió en el agua junto al carrizal, allá donde está un nopal en que posa una águila abrigando con sus alas un nido que tiene bajo de sí, y en esas aguas azules metieron a Axollohua”. Esto refirió Cuauhcohuatl. Al día siguiente ya apareció Axollohua entre sus

axollohua tlamacazqui, ihuan in Quauhquequetzqui anozo Quauhcohuatl]”. Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 55. Traducción de Adrián León.

⁵⁹ Debe recordarse la confusión que existe entre los entes que participan de esta narrativa, el dios, el cargador (rey sacerdote/ hombre-dios) y el pueblo suelen compartir características. Asimismo, es a resaltar la capacidad que tiene Axolohua *tlamacazqui* para transitar entre los mundos, sin dejar de lado que el apelativo *tlamacazqui* aplica tanto para los sacerdotes como para el dios Tlaloc. Véase Mikulska y Contel, “Mas nosotros que somos dioses...”, p. 40, 52.

⁶⁰ Contel, “Tlaloc...”, p. 344-354; Dehouve, “Altépetl: el lugar del poder”, p. 62-69.

⁶¹ *Códice Aubin*, p. 49-50.

⁶² *Ibid.*, p. 94-95. Edición de Antonio Peñafiel.

compañeros y les dijo: “Fui á ver á Tlaloc, me llamó y me dijo: ya llegó mi hijo Huitzilopochtli, esta es su casa, que es el único á quien debe quererse y permanecerá conmigo en este mundo.” Luego referido esto fueron los Mexicanos á ver el lugar y el Tenochtli, limpiaron y asearon el punto indicado, levantaron un altar al pie del nopal, todo el día se regocijaron.

En la obra de Torquemada se tiene otro testimonio del mismo hecho mítico, que no dista mucho de la anterior, pues habla de la misión de los sacerdotes Axolohua y Cuauhcohuatl para encontrar la señal divina, de cómo desaparece el *tlamacazqui*, regresa un día después con el mensaje de Tlaloc y entrega la noticia: el dios ha dado la bienvenida a Huitzilopochtli y su pueblo, pues esas eran las tierras prometidas, ahí establecerían su capital, lograrían ampliar su poder y vivir por generaciones.⁶³ **(Imagen 7)**

Al respecto hay algunas cuestiones que destacar, en primer lugar, esta característica, de transformarse, vincular o transitar en otros tiempos-espacios es una habilidad de los ritualistas que comparten con algunos dioses, por ejemplo, las características que observamos en Xolotl y sus capacidades de cambio. Además, es importante destacar que en la imagen que acompaña este relato del *Códice de Aubin* se ve representado a Axolohua de negro, con pintura corporal de este color, una característica de los sacerdotes asociada a sus cualidades sobrenaturales, la transformación, la mediación con los dioses, las actividades religiosas y como en este caso el cambio entre tiempo-espacio o tránsito al mundo sobrenatural.

Características similares a las anteriormente descritas, las encontramos también entre los enanos y jorobados del México antiguo, como seres extrahumanos, según observamos en una investigación reciente de Elena Mazzetto sobre dichos personajes. Estos individuos de cuerpo distinto al común eran llamados *xolos*, es decir, sirvientes, pajes (la misma palabra que vimos antes y radical del nombre Axolohua), en referencia a sus funciones como acompañantes cortesanos.⁶⁴ Asimismo, la investigadora destaca, siguiendo las fuentes y la historiografía, que estos personajes, por sus características físicas, eran comparados con los *tlaloque*, así como relacionados con otros seres y aspectos telúricos/acuáticos, por lo cual: “podían cruzar el umbral entre la dimensión humana y la del más allá”.⁶⁵ Incluso, la autora presenta un episodio del texto conocido como la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, donde un jorobado que fue encerrado en una cueva como parte de un sacrificio al “dios del

⁶³ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. I, p. 396-398.

⁶⁴ Mezzetto, "Diversión y funciones simbólicas de los enanos y jorobados en la sociedad mexicana", 39.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 44.

agua” alcanzó el otro mundo (posiblemente el Tlalocan) y regresó con vida para contar lo que había visto.⁶⁶

Estas similitudes recuerdan que, en ocasiones, los especialistas religiosos podían ser señalados con estas capacidades por características físicas particulares o especiales, aspectos que los distinguían del resto de la comunidad. En este mismo sentido, Manuel Herman Lejarazzu, especialista en la historia y cultura de la Mixteca prehispánica y colonial, en su estudio sobre el *Códice Colombino-Becker I*, observó la representación de un jorobado llamado 10 Viento, que en pasajes de la fuente aparece acompañando a un sacerdote nahua o tolteca, llevando a cabo actividades rituales y vinculado a una montaña y la cueva de ésta.⁶⁷ Gracias a estos elementos, podría entenderse que el jorobado (y tal vez en su conjunto estos seres especiales) se ve cercano al sacerdocio. Herman Lejarazzu recuerda un fragmento de la obra de Jacinto de la Serna, donde se dice que los indígenas asociaban a seres con anomalías o deformidades con el oficio de los sacerdotes; además, se les atribuía “la gracia” (facultades mágico-religiosas). Conviene reproducir esa parte del texto:

hoy ordinariamente son unos indios mal encarados, y señalados de naturaleza, o cojos, o tuertos, y estos tales atribuyen la elección de su sacerdocio, o la gracia que tienen para curar a aquellos defectos que padecen, y señales que tienen; y dicen, que cuando les faltó el ojo, o la pierna se les dio aquella gracia [...] y cuando estos accidentes y defectos corporales los tienen desde el vientre de su madre, dicen, que de allá sacaron la gracia.⁶⁸

Regresando al episodio mítico del viaje de Axolohua, un segundo punto de importancia es que Tlaloc nombra como “hijo” a Huitzilopochtli en su discurso. Dicha cuestión es interesante, pues revela que existía cierta dinámica de parentesco entre las deidades. Algo similar ocurre en otros testimonios indígenas donde se refiere a los sacerdotes como padres de los dioses, por ejemplo, en el canto al mismo Tlaloc dice una estrofa:

⁶⁶ *Ídem.*

⁶⁷ Las observaciones de Herman Lejarazzu y el siguiente fragmento de la obra de Serna son recogidos del mismo texto de Mazzetto. *Ibid.*, p. 44-45. El subrayado es nuestro.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 45.

Tlaloc icuic
 Ahuia annoteqivua navalpilli
 aquitlanella motonacayouh ticyachiuqhuitla
 catlachtoquetl, can
 mitziyapinavia.

Ahuia canacatella nechyapinavia.
 anechyayca velmatia, anotata, ynoquacuillo
 ocelocoatlaya.

Canto del dios de la lluvia
 Oh, mi jefe, el príncipe de magia, en verdad son tus
 alimentos, tú los creas cuando algo (brota) primero,
 (y aun) ellos solo te ofenden (ellos no muestran
 gratitud hacia ti, no te brindan ofrendas)
 Pero ellos me han ofendido (reteniendo mis
 sacrificios), no me apaciguan (por hacerles este
 beneficio), mis padres, mis antiguos sacerdotes, la
 serpiente jaguar.

Conviene decir que resulta interesante esta información porque nutre la idea de alianza y vínculo familiar o de parentesco entre las deidades y la colectividad humana, sin embargo, debemos apuntar, como lo señalan López Austin y López Luján, que el tratamiento de “hijo” en la cultura náhuatl se le da a quien se acoge, atiende o protege, de ahí que los sacerdotes en ocasiones puedan ser referidos como tíos o padres del dios al cual sirven.⁷¹

Una cuestión similar fue advertida por Graulich y Olivier en el caso de la relación del cautivo/sacrificado con el guerrero capturador/sacrificante, donde la identidad de éstos es reconocida como una relación padre-hijo. El ejemplo que los investigadores toman para señalar dicho fenómeno es de la veintena *Tlacaxipehualiztli* donde se describe que aquel guerrero que tenía un cautivo y ofrecía en los sacrificios, donde había antropofagia ritual, no lo podía comer porque se habían confundido sus identidades, el guerrero veía al cautivo como su hijo y el cautivo como su padre.⁷² Cuestión que, pensamos con lo visto hasta ahora, denota una posición jerárquica, de acogimiento y protección. Dice el fragmento del *Códice Florentino* que analizaron Graulich y Olivier: “Y el que posee un cautivo no come la carne de su cautivo; decía ¿acaso me comeré a mí mismo? Cuando alcanzaba a [su cautivo] decía: él es mi estimado hijo, y el cautivo decía: él es mi estimado padre [*Auh in male, amo uel qujquaia, yn jnacaio imal, qujtoaia, wjx fan no ne njnoquaz: ca yn iquac cací, qujtoa, ca iuhquj nopiltzin: Auh in malli, qujtoa ca notatzin*]”.⁷³

También, es interesante notar, siguiendo a Olivier en su análisis sobre las edades y etapas de vida de los dioses, que existe un juego complejo de cambios y confusiones sobre

⁶⁹ Seler, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, p. 34-35.

⁷⁰ *Ídem*. Traducción de Eduard Seler.

⁷¹ López Austin y López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor*, p. 187.

⁷² Graulich y Olivier, “¿Deidades insaciables?”, p. 142-143.

⁷³ *Ídem*. [Tomado del *Códice Florentino*, Libro II, p. 54.]

las edades y uso de apelativos de parentesco como padre/hijo o menor/mayor entre las divinidades. Sobre esto, señala con asombro el siguiente ejemplo entre deidades principales:

Los mexicas, sin embargo, no dudaban en considerar a los padres, es decir a Quetzalcóatl y a Huitzilopochtli, como seres divinos generalmente jóvenes mientras que los hijos, Mictlantecuhtli o Tláloc, aparecen a menudo como deidades ancianas. Es más, en otras fuentes, se considera a Mictlantecuhtli y a Tláloc como ¡progenitores respectivamente de Quetzalcóatl y de Huitzilopochtli!⁷⁴

Asimismo, el historiador nos indica que son muchas cuestiones las que surgen para describir la vida de los dioses y sus relaciones, por ejemplo, sus poderes o capacidad de acción, aunque, al final, hay que recordar que las historias de los dioses, sus vidas mismas, se rigen a partir de la estructura mitológica mesoamericana que tiende a ser cambiante y cíclica.⁷⁵ Además, Olivier incluye un ejemplo interesante de carácter etnográfico, donde existe esta confusión y cambio de roles entre padre e hijos en una comunidad mesoamericana, el caso es de los tzutujiles de Santiago Acatitlán, quienes escogen los nombres de los abuelos para sus hijos y cuando los padres hablan con los hijos se refieren a ellos como “padre” o “madre”, mientras que los hijos llaman “hijo” o hija a sus propios “padres” porque “se consideran la reencarnación de sus abuelos padres, de sus padres”.⁷⁶ Si bien el ejemplo está en los linderos de nuestra demostración, nos parece interesante como el juego de roles en el parentesco está arraigado en el pensamiento indígena mesoamericano.

Para ampliar el análisis, a estas consideraciones podemos sumar la propuesta de Dehouve, quien advierte que los roles paterno o materno de las deidades se asemejan más sus funciones, actividades o competencia con respecto a la colectividad humana, de tal forma se entiende que los dioses toman al pueblo como su hijo por el hecho de caer bajo su cuidado.⁷⁷ En consecuencia, los significados de los apelativos de parentesco expresan vínculos de índole metafórica, que distinguen la posición en un contexto particular, por ejemplo, un relato mítico, un canto, una plegaria o un ritual. Retomando la propuesta de esta antropóloga, creemos que nombrar como padre, madre, tío o hijo, ya sea a los dioses, los sacerdotes o la sociedad humana, responde a una visión pragmática que indica el rol social esperado de quien ocupa cierta posición descrita por su apelativo. En conclusión, “dar un

⁷⁴ Olivier, “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”, p. 154.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 154-158.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁷⁷ Dehouve, “Los nombres de los dioses mexicas: hacia una interpretación pragmática”, p. 29.

nombre de parentesco a una deidad (o humano) equivale a señalar su función en relación con la humanidad”.⁷⁸

La anterior es una primera interpretación y obvio queda mucho por profundizar, por ejemplo, retomar y comparar los datos reunidos con el caso de la relación entre guerrero y cautivo podría ser muy productivo, pues, de acuerdo con algunas investigaciones recientes como los trabajos de Guilhem Olivier o Stan Declercq, para el mexica el vínculo creado entre él y el extranjero construía un parentesco como tal, sin mediación simbólica o mero recurso analógico; en otras palabras, dentro de la cosmovisión indígena objetivamente ocurría una transformación virtual, captor y cautivo se habían convertido en el mismo individuo, o en padre e hijo.⁷⁹ Evidentemente, a partir de estas observaciones se abren nuevas vías para problematizar el fenómeno de la relación entre dioses y sacerdotes, aunque esta arista de la investigación rebasa nuestros objetivos, por lo que queda para futuras propuestas y debates.

§

Al final de este recorrido sobre los vínculos simbólicos entre dioses y sacerdotes hemos podido observar que los mitos y las prácticas rituales (abstinencia, penitencia y autosacrificio) remiten a los múltiples significados que dan forma a dicha relación. Si bien, hoy en día la academia cuestiona las maneras en que los indígenas se vinculaban a las deidades, creemos que el trabajo o servicio de los sacerdotes ritualistas estructuraba a través del intercambio esos medios de comunicación, pues sus características y capacidades ligadas a los dioses, como la transformación y el manejo de la deuda, permitían dichos intercambios y favorecían la alianza.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 31. El paréntesis es nuestro, pues creemos que es prudente extender la propuesta de la autora sobre estos apelativos en las deidades a los humanos, cuestión que no resulta extraña si recordamos, por ejemplo, que el *tlatoani* era nombrado como el padre de la sociedad, pues esta última estaba a su cuidado.

⁷⁹ Olivier, "Why give birth to enemies? The warrior aspects of the Aztec goddess Tlazoltéotl-Ixcuina"; Declercq, "In mecitin inic tlanacaquani: 'los mecitin (mexicas): comedores de carne humana'. Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo".

Anexo 3.3



Imagen 1. Códice Borbónico, lámina 21. Oxomoo y Cipactonal.



Imagen 2. Quetzalcoatl hace autosacrificio punzándose las piernas. Códice Florentino, lib. III, f. 10r. " ... dicen que el dicho Quetzalcóatl hacía penitencia punzando sus piernas y sacando la sangre con que manchaba y ensangrentaba las puntas de maguey ... " Sahagún, *Historia general...*, p. 209.



Imagen 3. Durán, *Historia de las indias...*, f. 248v. Papahuaque “sacerdotes guedejudos”.

El de la izquierda ofrece copal con su *tlemailt* y carga un *xiquipilli*. El de la derecha, sentado se encuentra haciendo autosacrificio con punzones, arriba de él está representado un *zacatapayolli*.



Imagen 4a. *Primeros Memoriales*, fol. 255r. *Tlacoquixtiliztli* “Atravesamiento de varas”.



Imagen 4b. *Primeros Memoriales*, fol. 255r. *Nehuizmanaliztli* “Ofrecimiento de espinas”.



Imagen 4c. *Primeros Memoriales*, fol. 255r. *Nezoziztli* “Sangramiento”.



Imagen 4d. *Primeros Memoriales*, fol. 255r. *Nenacaztequiliztli* “Cortamiento de orejas”.



Imagen 5. *Primeros Memoriales*, f. 255v. *Nextlahualiztli* “Pagar la deuda”.



Imagen 6. *Primeros Memoriales*, f. 254v. *Tlenamaquiliztli* “Ofrecimiento de fuego”.



Imagen 7. *Códice Aubin*, remite a la fundación de México Tenochtitlan cuando los dirigentes del grupo vieron la señal. Abajo en la imagen está la representación de Axolohua, con pintura corporal negra a manera de sacerdote, se acerca a las aguas donde fue sumergido.

3.4 Apariencia y atavíos

La apariencia de los sacerdotes fue una de las cosas que más impresionó a los cronistas y frailes españoles; fueron dos cuestiones principales que, en la mayoría de nuestras fuentes, vemos retratadas y descritas como horribles bajo la concepción de estos hombres, se trata de la cabellera y la pintura negra que cubría el cuerpo de estos ritualistas. Por ejemplo, se lee en un fragmento de la obra de Juan de Torquemada:

No sólo no se cortaban el cabello estos sacerdotes dichos, pero dejábanlo crecer todo lo posible y había muchos que les llegaba a las corvas [...] era negro como azabache, tranzábanlo algunas veces todo junto, haciendo una madeja de él tan gruesa como el brazo. Tenían el cabello muy sucio y feo, porque jamás lo lavaban ni peinaban; añadía a su fealdad que ellos mismos se tiznaban y cubrían con unas mantas negras [...] de veras eran ministros de el demonio y sacerdotes sucios, detestables y feos.¹

También, debemos recordar que, no solo fueron las narraciones de nuestras principales fuentes, sino que existe un número considerable de imágenes en los códices coloniales que reproducen esas características, es arquetípico el aspecto del sacerdote de cuerpo negro, que posee una cabellera larga, portando sus utensilios del servicio religioso y rodeado de sangre. En este apartado analizaremos estas características de los sacerdotes en las fuentes documentales y pictóricas, empezando por la cabellera, seguido de la pintura corporal, utensilios y vestimentas en algunas representaciones pictográficas. El propósito es destacar estos elementos identitarios del grupo sacerdotal y explicar el significado de la apariencia y atavíos de estos ritualistas de acuerdo a sus funciones ceremoniales y su importancia dentro del pensamiento religioso.

§ La cabellera

En su tesis sobre el peinado entre los mexicas, Virve Piho explica que el tocado o arreglo del cabello era un distintivo personal importante para señalar la posición social del individuo, que, en el caso de los sacerdotes, el peinado genérico que éstos habían reservado para su grupo era el uso de una larga cabellera a la espalda, anudada con cordones de algodón de color blanco o rojo. El cabello se caracterizaba por ser grueso, ancho, enmarañado y en ocasiones untado con tizne o la pintura que llevaban en el cuerpo.²

En primera instancia, la larga cabellera de los sacerdotes fue descrita con asombro por los autores de nuestras principales fuentes de los siglos XVI y XVII, por ejemplo,

¹ Torquemada, *Monarquía indiana*, Vol. III, p. 259.

² Piho, "El peinado entre los mexicas. Formas y significado", p. 46-47.

Motolinía en un pasaje de sus *Memoriales* donde indica la importancia del sacerdote mayor “Totec tlamacazqui”, su relación con Moctezuma, los deberes y prestigio con los sacerdotes, menciona: “y tenían otros que decían *papahuaques*, y decíanle *papahua*, porque no se cortaba los cabellos, y éstos ponían los papas con parecer *Mutizuma*, y en cada templo había uno y no más; y éstos nunca se cortaban los cabellos ni uñas, ni se lavaban”.³

Como dijimos antes, existió una diversidad de apelativos para nombrar a los sacerdotes, misma que correspondía a la variedad de jerarquías y funciones de estos ritualistas.⁴ El término *papahuaqui* “guedejudo”,⁵ deriva de *papatli* y refiere a la espectacular cabellera larga, negra y tiznada que portaban estos sacerdotes, la cual era un distintivo que, según algunas fuentes era particular de este tipo de sacerdotes de alta jerarquía. Como ejemplo de ello encontramos el testimonio de Jacinto de la Serna que dice:

Los sacerdotes de los templos de los Dioses destos se llamavan Papahuaqui que quiere decir los Melenudos porque era señal sacerdotal las melenas, ó coleta, que ellos vsavan, y se distinguían con esso de los demás de la plebe [...] Estos (los sacerdotes), pues, eran diuinos, segregados de todos los demás hombres comunes, y de ordinario eran hombre viejos y conocidos por el mechón de cabellos, dexavan crecer largos en el cerebro, que también deuia de auer distinción de vnos y otros Sacerdotes, y conocerse en la diferencia de coletas.⁶

En un primer momento, Durán comparte este dato, describe a los sacerdotes como “ministros de Quetzalcóatl” e indica que, éstos portaban paños o bonetes en la cabeza y opas de diversos colores; pero destaca que, “trayan algunos dellos el cabello largo, á las quales cabelleras llamaron despues estos indios papa”.⁷ Sin embargo, páginas adelante el propio dominico abre la posibilidad para entender que dichas cabelleras largas podían ser de un uso común de los miembros del sacerdocio, pues como él señala, dejaban crecer el cabello desde el momento en que los jóvenes ingresaban al templo-escuela y solo lo cortaban al final de su vida sacerdotal, indica esa parte del texto:

Trayan pues estos mançebos a esta casa de mas autoridad en la qual casa y apossentos allaua otros maestros y perlados que los guarbauan y enponian y enseñauan en lo que les faltaba de deprender los quales desdel día que entrauan en este segundo lugar lo primero que hacian era dexar crecer el cauello

³ Motolinía, *Memoriales*, p. 50.

⁴ Por ejemplo, sabemos que algunos sacerdotes viejos y notables eran conocidos como *quaquaquiltin*, los cuales se caracterizaban por estar rapados con una especie de tonsura y un mechón en la frente. Aunque la información sobre ellos no es abundante. Selser traduce el nombre como “el que es escogido como la cabeza”. Selser, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, p. 44.

⁵ Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 274.

⁶ De la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, p. 389.

⁷ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Vol. II, p. 21.

como (nazarenos) [...] Este cauello no lo cercenauan ni cortauan hasta que morían o asta que ya muy viejos los jubilaban y ponian encargos de regimiento ó otros oficios honrosos en la república que ellos llamauan tlacuyotl [...] Trayan estos la cauelleras trançadas otros con unas trançaderas de algodón blanco tanto no mas de quanto toman seis dedos. A estas cauelleras así tiznadas y enrançadas llamauan papa.⁸

Asimismo, el término “papa” o *papahuaqui* recurrentemente en las fuentes aparece asociado al nombre *tlenamacaqui* “inciensador del fuego”, que también era un nombre usado para designar a un sacerdote con un puesto en la élite sacerdotal.⁹ Ejemplo de ello, se aprecia en el siguiente pasaje de Motolinía: “Llamábanse también estos papas ‘*dadores de fuego*’, porque echaban incienso en lumbré o en brasas con su incensario tres veces en el día y tres en la noche. Cuando barrían los templos del demonio era con plumajes en lugar de escobas, y andando para atrás, sin volver las espaldas a los ídolos”.¹⁰ **(Imagen 1)**

En este sentido, es fácil asociar el término “papa” como ministro religioso debido a la influencia cristiana, por ello no resulta extraño el uso común de este nombre para referir a los sacerdotes en las fuentes. Consecuentemente, pensamos que algunos autores usaron el apelativo en similitud a las figuras religiosas cristianas. Este parecido inquietó a algunos autores, por ejemplo, Joseph de Acosta escribió:

Había muchos aposentos de religiosos, y otros en lo alto, para sacerdotes y papas, que así llamaban a los supremos sacerdotes que servían al ídolo [...] En México hubo en esto extraña curiosidad, y remedo el demonio el uso de la Iglesia de Dios, puso también su orden de sacerdotes menores, y mayores y supremos, y unos como acólitos y otros como levitas. Y lo que más me ha admirado, hasta en el nombre parece que el diablo quiso usurpar el culto de Cristo para sí, porque a los supremos sacerdotes, y como dijésemos sumos pontífices, llamaban en su antigua lengua papas los mexicanos, como hoy consta por sus historias y relaciones.¹¹

Por otro lado, algunos otros cronistas como Diego Muñoz Camargo, sí percibieron la relación entre la palabra “papa” con referencia a *papatli* y con el nombre de los sacerdotes. Este cronista logró distinguir la coincidencia de términos y expresarlo para sus lectores. Sobre esta cuestión, el autor tlaxcalteca dice:

Había PAPAS, no porque el nombre del PAPA fuese sumo sacerdote, sino, como los más viejos sacerdotes y aquellos que sacrificaban a los hombres quedaban tan ensangrentados, y ellos eran tan malos y sucios, criaban gran suma de cabellos, que los tenían tan largos que les daban casi a las nalgas, y ellos estaban tan sucios y percudidos de las sangres y tan ahetrados por estas grandes celines, que los llamaban PAPAS. Y no por << sacerdote supremo >>, que el sacerdote, o sacerdotes mayores, los llamaban

⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁹ Sobre este problema apunta Mikulska: “Se puede decir que, un tlamacazqui se volvía *papahua* después de desempeñar este oficio durante algún tiempo, al subir en la jerarquía, adquirir un papel específico y distinguirse por su particular cabello”. Mikulska, *El lenguaje...*, p. 358; Contel y Mikulska, “‘Mas nosotros...’”, p. 31-32.

¹⁰ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 56.

¹¹ Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, p. 266-268.

TEOPAN ACHCAUHTZIN TEOPIXQUE, que, interpretado en nuestro romance, quieren decir <<los mayores del templo>>, o <<las guardas de los dioses>> o <<guardas de los templos>>. ¹²

La cabellera larga no era solo un tipo de peinado que denotaba la vida sacerdotal, sino que tenía una propia función, en primer lugar, se consideraba que en él residía el honor, además indicaba autoridad. ¹³ Sin embargo, es más importante decir que el cabello se relacionaba al *tonalli*, una de las “almas” o parte del “alma” entre los nahuas. López Austin profundizó en estos aspectos y nos indica que la posición del *tonalli* estaba en la cabeza, en particular en la coronilla donde radicaba su potencial mágico. Por su parte, los cabellos protegían esta entidad anímica, en distintos contextos como el bélico o el mortuorio, un victimario despojaba de la cabellera a otro, pues este acto equivalía a la pérdida de energía vital. ¹⁴

En general, el cabello prevenía la salida del *tonalli*, perderlo equivalía a padecer enfermedades o la misma muerte. ¹⁵ Para el caso de los ritualistas, López Austin atina en apuntar lo siguiente: “Quienes por sus arduas funciones tenían necesidad de mantener un gran vigor en su *tonalli* no podían cortarse ni lavarse el cabello. En este caso se encontraban los sacerdotes, que requerían de toda su energía vital para ejercer su oficio”. ¹⁶

En adición, el simbolismo del cabello tiznado y enmarañado, como han observado Contel y Mikulska, era propio de distintas deidades asociadas a la parte oscura y nocturna del cosmos, dioses de la muerte y la tierra como Mictlantecuhctli, Cihuacoatl, las tzitzimime, Tlatecuhtli y Nahuallpilli. ¹⁷ La oscuridad y la noche, en la cosmovisión nahua, implicaba un estado de liminalidad y de transición para el cambio de las cosas. Por tanto, la cabellera y, como veremos adelante, la pintura corporal negra de los sacerdotes dotaba del potencial mágico-religioso a éstos para cumplir con su trabajo de intermediarios, ritualistas en contacto con la sobrenaturaleza, como seres no humanos o extrahumanos. ¹⁸ **(Imagen 2)**

§ Pintura corporal negra

¹² Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 199.

¹³ Piho, “El peinado...”, p. 45, 48.

¹⁴ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 182-183, 225, 231, 234.

¹⁵ *Ibid.*, p. 240-246, 368.

¹⁶ *Ibid.*, p. 243.

¹⁷ Contel y Mikulska, “Mas nosotros...”, p. 37.

¹⁸ *Ibid.*, p. 38-40.

El color negro utilizado como pintura corporal estaba muy presente en la vida sacerdotal pues guardaba una serie de significados asociados al vínculo con los dioses en su capacidad de intermediarios con la sobrenaturaleza.

Por nuestras fuentes, tanto la información documental como las representaciones pictográficas en los códices, sabemos que presentarse con el cuerpo teñido de negro era una característica de los sacerdotes,¹⁹ además de una costumbre cotidiana y ritual de éstos. Por ejemplo, Durán menciona que, los novicios, después de dejar crecer el pelo, lo segundo que hacían era embijarse de negro de pies a cabeza, con el que “siempre” andaban embijados.²⁰ En la “Relación de Tezcoco”, Pomar nos indica que los sacerdotes iban “de ordinario, embijados de negro todo el cuerpo y rostro”.²¹ A su vez, Mendieta dice que, en un contexto de fiesta, la mayoría de los ritualistas iban “tiznados de negro”.²² En añadidura, los *Primeros Memoriales* informan que una de las obligaciones de los novicios y otros servidores del templo, consistía en preparar la pintura negra para untársela. En dicho texto, la actividad aparece documentada con el nombre *Tlipatlalitzli* “preparación de tintura negra” y ahí se lee que, con ella todos se pintaban y embadurnaban bien el cuerpo; además, diluían la tinta solamente por la noche y se la untaban al levantar la aurora.²³

En cuanto a los materiales y elaboración de esta pintura corporal, Durán refiere la existencia de dos tipos de mezclas. Primero, una de uso ordinario hecha con “tizne de ocote”, y otra, llamada *teotlacualli* “comida de dios”, que se usaba en actos rituales y que según el dominico ayudaba a los sacerdotes a perder el temor.²⁴ Este unguento o “betún”, como también lo llama (según sus datos) era preparado con varias clases de sabandijas, víboras, gusanos ponzoñosos, alacranes, arañas y la semilla de *ololiuhqui*. Dicha mezcla se presentaba como alimento divino ante los dioses y su efecto era poder comunicarse con ellos. Además, cuando los sacerdotes cubrían su cuerpo con este *teotlacualli*, adquirirían valentía para hacer

¹⁹ También conocemos muchos otros personajes sobrenaturales y humanos utilizaban la pintura corporal negra con distintos propósitos. Por ejemplo, dioses como Tezcatlipoca, Quetzalcoatl y Tlaloc; miembros de la sociedad como guerreros, mujeres, niños, difuntos y hechiceros; e incluso animales. Reconocemos que el uso de la pintura corporal negra no es exclusivo de los sacerdotes, pero ahondaremos solo en ellos por los objetivos de la investigación.

²⁰ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 60.

²¹ Pomar, “Relación de Tezcoco”, p. 68.

²² Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 99.

²³ *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, p. 77. [f. 272r.]

²⁴ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 60.

sus actos ceremoniales, por ejemplo, realizar sacrificios humanos o salir de noche al monte, pues con ese “betún del diablo” eran su mismo retrato, se veían más que fieras, tanto que las verdaderas fieras o alimañas del monte huirían de verlos así transformados.²⁵ **(Imagen 3)**

Entonces, con base en estas declaraciones de Durán, resulta claro que había una asociación por el color negro entre los ritualistas y las deidades. Misma cuestión que puede verse en la cromática corporal de algunas deidades como Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Tlaloc, y que claramente estaban asociados al sacerdocio.²⁶ Al respecto, Olivier refiere que el color negro tenía la función de asimilar el poder de las dichas deidades y era un medio para su contacto. Para construir su idea, Olivier sigue las observaciones de López Austin, que en este sentido indican una proximidad entre la palabra *teutl* “dios” y ciertas composiciones de este lexema que se utilizaban como acepción de “negro”. Entonces, el ennegrecimiento reducía la distancia entre los seres ya que, “existía un vínculo entre la negrura y la divinidad, quizá a causa de la invisibilidad de los dioses”.²⁷

Asimismo, sabemos que los principales materiales asociados al color negro utilizados por los sacerdotes eran tres: el *ulli* (hule), *tlilpopotzalli* (tinta de hollín) y *apetztl* (pirita). Cabe aclarar que, como ha explicado Dupey García, el color conformaba un código cultural que manifestaba complejas expresiones simbólicas.²⁸ Además, la investigadora llama la atención en que no solo se trata de cubrir una necesidad cromática, sino que los materiales con que se hacían las mezclas negras respondían a una taxonomía, puesto que las sustancias que conformaban las mezclas estaban cargadas de significados cosmológicos que transmitían a los objetos que coloreaban.²⁹ Por ejemplo, el hule estaba totalmente asociado a los dioses de la lluvia, el “mundo de Tlaloc” referente a conceptos como la tierra, la abundancia, la

²⁵ *Ibid.*, p. 61-62.

²⁶ Por ejemplo, Mikulska analiza pasajes mitológicos donde los sacerdotes son reconocidos como *tlaloque* por el cuerpo teñido de negro y el pelo enmarañado. Mikulska, *El lenguaje...*, p. 351, 355-358. También, cabe mencionar que se asociaban a otras deidades, por ejemplo, Torquemada remite información del sacerdote del templo de Miclantecuhtli, llamado *Tlillan tlenamacac* “Oferente negro del fuego”. Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 222. Asimismo, Tezozómoc indica que algunos sacerdotes que se pintaban de negro se le llamaba *Mictlan tecuhtli*. Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 265-266.

²⁷ Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 335.

²⁸ Dupey García, “*Ulli, tlilpopotzalli, apetztl*. Un acercamiento a las pinturas negras aztecas”, p. 72.

²⁹ *Ibid.*, p. 82.

fertilidad, la mitad oscura, húmeda y fría del cosmos, pero, igualmente estaba asociado con el fuego por acto de quemar el hule como ofrenda.³⁰

Otra cuestión importante a destacar sobre el uso de la pintura corporal negra, se trata de las cualidades que daba a los ritualistas para poder intermediar entre el mundo humano y el sobrenatural, hablamos del potencial que la pintura otorgaba al usuario de dicho unguento negro para transformarse, ritualizar y gravitar entre ambas esferas.

Al respecto de la mediación o tránsito en el mundo humano y el sobrenatural, un ejemplo ya visto, es el viaje del sacerdote Axolohua cuando “El anegado” es sumergido en unas aguas extrañas y se encuentra con Tlaloc, en la imagen que acompaña el *Códice de Aubin*, se observa, discretamente, al sacerdote antes de hundirse en el lago, destaca el color negro de su piel, la fuente no remite nada al respecto de este hecho, pero inferimos que la cuestión de que Axolohua haya sido un sacerdote, personaje clave en la comunicación entre la deidad y la colectividad humana, y ser representado de negro es un indicativo de nuestra hipótesis. **(Imagen 7 del apartado pasado)**

Otro breve ejemplo de un sacerdote ungido con pintura corporal negra y que se entiende haya logrado un tránsito de un mundo (tiempo-espacio) a otro distinto, lo tenemos en la lámina 1 del *Códice Boturini*. **(Imagen 4)** En ella se encuentra, por un lado, la isla de Aztlán, en medio del agua, según el trazo, donde en el centro se eleva un templo, de cada lado de éste observamos tres casas, en total seis, y debajo del templo una pareja, hombre y mujer.³¹ En el otro extremo de la lámina, el lado derecho, está el monte Colhuacan, que destaca por la cima en forma de espiral y en sus laderas parte del glifo *tetl* “piedra”. Al centro del monte, tenemos una cueva, dentro de la que figuran tres ramas de *acxoyatl* “abeto”, éstas forman una especie de contenedor donde está la cabeza de un personaje que destaca por tener un pico de colibrí, del cual se desprenden nueve volutas que indican el habla del personaje.³² En medio de estos dos contextos, por un lado, la isla de Aztlán y por otro lado el cerro

³⁰ *Ibid.*, p. 73-77. Sobre los dioses de la lluvia en su función de *tamacazqui* “dadores/proveedores”, Contel y Mikulska reproducen un fragmento del *Códice Florentino* donde se les relaciona con el hule, el *yauhtli* y el copal como principales componentes de estas deidades, dice el fragmento: “los Proveedores, los hechos de caucho, los hechos de *yauhtli*, hechos de copal [*in tlamacazaque, in olloque, in iauhioque, in copalloque*]”. Contel y Mikulska, “Mas nosotros...”, p. 36. [*Códice Florentino*. VI: fol.28r-28v].

³¹ Johansson, *Xochitlahtloli. La palabra florida de los aztecas*, p. 208-209

³² *Ibid.*, p. 210-211.

Colhuacan, tenemos a un personaje en una canoa y frente a él, unas huellas de pies *xocpalli*, que indican avance, además un glifo calendárico 1-pedernal.³³ El personaje no es otro que un sacerdote, como lo identifica Johansson, *papahuaqui*, por el pelo negro y la pintura corporal. El contexto indica que la lámina “expresa la(s) travesía(s) que efectuaban los sacerdotes mexicas en el año 1-pedernal, antes de su salida definitiva la cueva Quinehuayan oztotl situada en el monte Colhuacan”.³⁴

Claramente observamos que se trata de una versión de la peregrinación mítica de los mexicas desde su lugar de origen, dirigidos por el mandato de Huitzilopochtli. Destacamos que la travesía y el tránsito “espaciotemporal”³⁵, deba tener como mediador al sacerdote, pintado de negro, en este caso liderando el viaje en canoa, siguiendo las ordenes expresadas por el dios, para salir de un lugar originario (acuoso y mitológico) hacia su travesía a otro lugar “histórico” natural o social.³⁶

El último ejemplo, lo retomamos de la obra de Durán, se trata de un fragmento donde el dominico habla de cómo Moctezuma I mandó una comitiva a buscar el lugar de origen de sus ancestros al mismo Aztlán. Para esta empresa, el *tlatoani* comunicó sus intenciones a su *cihuacoatl* Tlacaoel, quien le respondió que para ello no podrían ser guerreros u hombres valientes, porque, dice la obra: “no van á conquistar, sino á saber y ver donde auitaron y moraron nuestros padres y antepasados y el lugar donde nació nuestro dios *Vitzilopochtli*; y para esto antes auías que buscar bruxos ó encantadores y hechiceros que con sus encantamientos y hechicerías descubriesen estos lugares”.³⁷ Es decir, ritualistas tendrían que realizar el viaje, por lo cual juntaron de distintas provincias a 60 especialistas los cuales tuvieron que emprender la hazaña. A estos personajes se les envió con un tesoro, compuesto de mantas, vestimentas, piedras y joyas preciosas, para Coatlicue, la madre de Huitzilopochtli. Dice la fuente que partieron y llegando al cerro de Coatepec se untaron de

³³ *Ídem*

³⁴ *Ibid.*, p. 209-210.

³⁵ *Ibid.*, p. 210

³⁶ Usamos “mito” e “historia” para señalar la diferencia entre un tiempo-espacio y otro, aunque sabemos que el uso de estos conceptos, en este sentido, son criticables para la historicidad y cultura mesoamericana. Por ejemplo, como señala Pastrana Flores, “Los paradigmas de la cosmovisión náhuatl sustentaban al mismo tiempo el discurso acerca del pasado y la acción en el presente, de ahí que no se pueda plantear, ni pueda servir de mucho, un corte radical entre historia y mito”. Pastrana Flores, “Las casas de Quetzalcóatl en Tula y el problema de lo maravilloso en la historiografía náhuatl”, p. 258-259.

³⁷ Durán, *Historia...*, Vol. I, 268-269.

negro, se transformaron para pasar al otro tiempo-espacio (mundo). Se lee en el texto: “allí todos juntos hicieron sus cercos y invocaciones al demonio, embijándose con aquellos ungüentos que para esto los semejantes (a ellos) suelen hacer”.³⁸ Posteriormente, Durán describe que con estos actos invocaron al demonio y éste “forçado por aquellos conjuros y ruegos, y ellos (los ritualistas) volviéndose en forma de aues unos, y otros en forma de bestias fieras, de leones, tigres, adibes, gatos espantosos, llevolos al demonio á ellos, y á todo lo que lleuauan, á aquel lugar donde sus antepasados auian auitado”.³⁹

Con esta transformación, transitaron y llegaron a una laguna grande, en la orilla volvieron a su forma humana y en este lugar, el sitio originario de su pueblo, encontraron que los contemporáneos de sus antepasados seguían vivos y que Coatlicue estaba esperando, en ayuno y penitencia, a su hijo, Huitzilopochtli, éste había prometido regresar después de que asentara a su pueblo, a los que se había llevado de ahí. Los viajeros se dirigieron con el “ayo” de Coatlicue, platicaron con ésta, intercambiaron historias de los reyes de México, así como los presentes para la diosa, quien reciprocó con una manta y un braguero de Huitzilopochtli. Además, los ritualistas se dieron cuenta que en el lugar el tiempo era de forma diferente y que en ese mundo no podían moverse con facilidad, se hundían, eran pesados debido a su dieta. Al final, Coatlicue dijo quedarse tranquila con la información que habían traído los mensajeros y pidió que le dijeran a Huitzilopochtli que regresara con ella.⁴⁰

Así, dice Durán que, los ritualistas volvieron a realizar sus “cercos y conjuros y embijándose, como á la venida, se volvieron en las mesma figuras y especies de animales que á la venida, y caminando en aquella forma llegaron al cerro *Coatepec* y allí se juntaron y tornaron en su figura racional”.⁴¹ Al final eran veinte menos porque, como escribe Durán “el demonio los tomó y dezmó en pago de su trauajo”.⁴² Así, estos especialistas regresaron con Moctezuma y Tlacaelel, contaron lo que habían visto, dieron los mensajes de Coatlicue, la manta y el braguero para Huitzilopochtli. Acto seguido, los señores de México lloraron al

³⁸ *Ibid.*, p. 270.

³⁹ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 271-275.

⁴¹ *Ibid.*, p. 276.

⁴² *Ídem.*

escuchar todo esto y mandaron vestir a los ritualistas, les entregaron un pago por su trabajo y les pidieron que descansaran.⁴³

El relato es sumamente enigmático y del cual muchas cuestiones pueden analizarse,⁴⁴ en lo particular, mientras lo contábamos, destacamos los aspectos que más nos interesaban, el uso de la pintura corporal para conjurar al dios y realizar una transformación en animal y con ello, en este caso, el tránsito de un lugar (mundo/tiempo espacio) al otro. **(Imagen 5)** Su asociación con nuestra idea del *teotlacualli* o pintura corporal negra como un producto para potenciar estas actividades religiosas queda manifiesta; al igual, vemos que este aderezo ceremonial permitía a los ritualistas acercarse a las divinidades, manipular la sobrenaturaleza y adquirir capacidad de transformación.⁴⁵

En su conjunto, los ejemplos nos sirven para expresar, desde la información que tenemos de las fuentes documentales y las representaciones pictóricas, la importancia y potencial mágico-religioso de la pintura corporal negra usada por los sacerdotes. Dicho producto estaba relacionado con su capacidad de transformación, de cambio y el hecho de poder mediar e interactuar con los dioses, transitar del mundo humano al tiempo-espacio de la sobrenaturaleza y servir de vínculo para la comunicación de mensajes e incluso dones entre ambas colectividades.

§ Atuendo y utensilios

Principalmente, tenemos que la pintura corporal podía usarse de manera cotidiana para el servicio en el templo, sus actividades diarias, además de servir como distintivo de los sacerdotes en la comunidad. Asimismo, era necesario pintarse el cuerpo para realizar actos rituales como el autosacrificio, ofrecimiento de incienso y el sacrificio. Todas estas prácticas ceremoniales, sabemos eran para entrar en contacto con la sobrenaturaleza, adquirir un potencial mágico-religioso y comunicarse con las divinidades.

Las representaciones pictóricas de los sacerdotes nahuas son recurrentes en las fuentes coloniales y regularmente se adecuan a las descripciones de los testimonios escritos,

⁴³ *Ibid.*, p. 276-78.

⁴⁴ Un análisis reciente sobre este fragmento de la obra de Durán, a veces conocido como “El retorno a Aztlán” es el siguiente. Navarrete Linares, *Historias mexicas*, p. 23-78.

⁴⁵ Martínez González, *El nahualismo*, p. 292.

pero también detallan algunas otras características. Con base en esta información, podemos describir los aspectos típicos en la apariencia e indumentaria de los sacerdotes en algunas láminas de dicho corpus documental.⁴⁶ Como representación base de la apariencia, vestimenta sacerdotal y posesión de principales instrumentos de su oficio ritual, tenemos la imagen 6, la cual tomamos del folio 66r del *Códice Mendoza*. En cuanto a su apariencia, dos puntos principales son la pintura corporal negra que cubre de pies a cabeza a este personaje y la cabellera (larga, negra y anudada a la espalda).⁴⁷ La cinta para cabello más común era una de color blanco o rojo con distintos remates o adornos al cuello y la espalda, por ejemplo, dichos atavíos los portan los sacerdotes en las imágenes 2, 3 y 7. También, es de fácil observación que, sobre el rostro pintaban una línea roja que baja por las sienes, los mismos ritualistas untaban de su sangre (que obtenían de sus prácticas autosacrificiales) esta parte de la cara.⁴⁸

Por lo que respecta a la vestimenta habitual y distintiva de los sacerdotes, como nos indica López Luján, constaba de un *xicolli*, un chaleco que estaba abierto al frente y con flecos en la parte inferior; *maxtlatl*, que era un braguero blanco; y en algunos casos un par de *cactli* o sandalias también blancas.⁴⁹ En nuestras imágenes, los vemos tanto portando el *xicolli* como con el torso desnudo, pero cabe destacar que las vestimentas eran muy diversas dependiendo del momento, el ritual, la jerarquía y especialidad del sacerdote.⁵⁰ Por ejemplo, los sacerdotes que participaban en el rito de entronización del *tlatoani* mexica portaban mantas de color azul o verde con decorados de huesos, relacionados con divinidades y bultos sagrados o *tlaquimilolli*.⁵¹ En el *Códice Florentino*, se reproducen un par de imágenes que remiten a ese ceremonial ritual y se observan las vestimentas de los sacerdotes con motivos macabros. **(Imagen 8a y 8b)**

⁴⁶ Seleccionamos una serie de imágenes para acompañar este apartado, las cuales se encuentran en el anexo final del mismo y nos referiremos a ellas por el número asignado para remitir las características que señalaremos.

⁴⁷ Como en la mayoría de las imágenes, tanto del apartado como el resto de la investigación, estos dos elementos, cabellera y pintura corporal negra, son algunas de las principales características para reconocer a un sacerdote.

⁴⁸ López Luján, “La ofrenda de fuego’...”, p. 124-125.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁰ Véase Apartado 4.4 “Papel sacerdotal en el sacrificio humano y como *ixiptla* o encarnación”.

⁵¹ Este fenómeno fue analizado por Guilhem Olivier en “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica”, p. 264-267.

Sobre este mismo asunto de la diversidad de chaquetillas o *xicolli*, en la obra de Durán hay una buena descripción que se acompaña de una representación pictórica. **(Imagen 9)** Se trata de una imagen de sacrificio por parte de los sacerdotes *chachameca*, altos especialistas designados para el ritual de sacrificio humano. En la imagen se observa a cinco sacerdotes tomando por las extremidades al hombre a ser sacrificado y un sexto “supremo sacerdote o pontífice” quien clavaba el cuchillo en el pecho de la víctima. En particular a Durán le pareció importante notar la distinción de la vestimenta de los ministros para la occisión ritual, al respecto escribió:

El sexto ministro que era el que tenía oficio de matar era tenido y reverenciado como supremo sacerdote o pontífice el nombre del qual era diferente conforme á la diferencia de los tiempos y las solemnidades en que sacrificaua así como en la diferencia de sus pontificales bestidos con que se adornaua quando salia á excitar el oficio [...] el traxe y ropa era una manta colorada á manera de dalmatica con unas flocaduras berdes por orla vna corona de ricas plumas verdes y amarillas en la caveça y en las orejas vnas orejas de oro engastadas en ellas piedras berdes, y debajo del labio un bocete de vna piedra açul, benian todos estos seis matadores enbixados de negro muy ateados trayan los cinco vnas cauelleras muy enrrichadas y rebueltas con vnas bendas de cuero ceñidas las caueças y en la frente trayan vnas rodelaç pequeñitas de papel pintadas de diversos colores vestidos con vnas almaticas blancas labradas de negro á las quales llamauan *papaloquachtli* trayan estos la mesma figura del demonio.⁵²

Por otro lado, es importante señalar los instrumentos del sacerdocio pues constantemente se representan junto a los ritualistas porque remiten a las acciones principales de estos especialistas religiosos. En primer lugar, la bolsa blanca que portaban los sacerdotes se le conoce como *copalxiquipilli* “bolsa de copal”, la cual era de papel amate o bien de algodón. Como se observa en las imágenes 3 y 6 los sacerdotes las cogían de un asa larga, contaban con adornos de tres borlas colgantes a los lados blancas o rojas y con un diseño cruciforme al medio de la bolsa “que aludía al centro y las cuatro direcciones del universo”.⁵³

Sabemos que las esencias quemadas como el copal transformadas en humo y olor eran consideradas como alimento para los dioses, por lo que el acto de quemar para que estos efluvios se desprendieran era fundamental, de ahí la importancia de portar el *copalxiquipilli*, el cual podía llevar materiales para producir esencias aromáticas, por ejemplo, el *yauhtli*, que como ha demostrado Dupey García el olor salido de las bolsas se representaba iconográficamente en forma de serpientes.⁵⁴ **(Imágenes 10a y 10b)** Sobre este mismo asunto, tenemos el *tlemailt*, incensarios o sahumeros, las cazoletas usadas por los sacerdotes para

⁵² Durán, *Historia*, Vol. II, p. 40-41.

⁵³ López Luján, “‘La ofrenda de fuego’...”, p. 127-128.

⁵⁴ Dupey García, “Mostrar lo invisible. Representaciones del olor en códices prehispánicos”, p. 135.

dispersar humos aromáticos, que generalmente “se suelen caracterizar por un mango rematado por una cabeza de serpiente”,⁵⁵ en asociación con el movimiento del humo y el olor a través del aire. Si bien la representación de serpiente en los mangos de los sahumeros es más común, existen otras figuras y simbolismo, por ejemplo, la *xiuhcoatl* “serpiente de fuego”.⁵⁶ Asimismo, a través del registro arqueológico, López Luján indica que se usaron otras formas en dichos objetos como búho, mango de oruga o mariposa, soportes con forma de cabeza de perro y garra de águila.⁵⁷

Otro instrumento sacerdotal importante era el *yeitecomatl*, que era el recipiente de calabaza de tamaño medio, color amarillento y con arrugas en la superficie (especie: *lagenaria siceraria*) que los sacerdotes cargaban en la espalda, amarrada al cuello con tiras de color rojo y decorado con algunos colgantes.⁵⁸ **(Imagen 6 y 7)** El *yeitecomatl* era regularmente usado para transportar tabaco en polvo, ya sea solo llamado *picetl* o mezclado con cal o ceniza conocido como *tenexietl* que eran mascados para dotar de energía.⁵⁹

Un aspecto interesante derivado de los estudios arqueológicos en el Templo Mayor, particularmente de los resultados expuestos por Alejandra Aguirre Molina, son algunos cuchillos de pedernal que exhiben atavíos diversos, entre los cuales hay elementos sacerdotales. La investigadora señala que en las ofrendas 123 y 141, algunos de los cuchillos encontrados fueron adornados con aplicaciones en referencia al sacerdocio, puntualmente con elementos asociados con fuego y muerte, por ejemplo, copal, pigmento negro, vínculos con sahumadores, representaciones del guaje de calabaza y del adorno *ixcuateximalli*, que es el rosetón que aparece en la frente de los dioses de la muerte y se relacionaba con los *tlenamacaque* u oferentes del fuego.⁶⁰ Aguirre Molina explica que la presencia de estos dones dentro del depósito ritual tenía una razón de ser, pues no son objetos aislados simplemente o manufacturados al azar, es decir, los cuchillos de pedernal de estas ofrendas “eran empleados para la elaboración de imágenes divinas que ocupaban un lugar muy específico dentro de la

⁵⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁶ González López, Aguirre Molina y Medina, “El simbolismo de los sahumadores”, p. 95-106.

⁵⁷ López Luján, “‘La ofrenda de fuego’...”, p. 127.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 130-131.

⁵⁹ *Ídem.*

⁶⁰ Aguirre Molina, “Los cuchillos de pedernal ataviados de las ofrendas a Tlaltecuhli”, p. 316-317, 329-330.

narrativa de las ofrendas, entendidas éstas como cosmogramas”.⁶¹ Mediante los cuchillos ataviados con elementos sacerdotales podemos entender que se expresa la complejidad de la idea del sacrificador y del objeto para realizar el sacrificio, aspectos que también pueden asociarse a la idea de *ixiptla*; estas observaciones podrían ser cuestiones a sumar en el estudio del sacrificio, aunque por ahora nos limitamos a señalar estos sugestivos datos procedentes del trabajo arqueológico.

Como resumen de los atavíos e instrumentos sacerdotales, tenemos un pasaje de la obra de Durán, que narra la llegada del gobernante Ahuízotl después de un triunfo militar y el recibimiento de los sacerdotes, el dominico describe la indumentaria de los religiosos para la ocasión y la obra se acompaña de una imagen que completa el relato. **(Imagen 11)** Se lee en el texto:

Y así avisados, [Ahuizotl] quiso empear por el templo de la ciudad de México, para lo qual todos los sacerdotes y guardas de los templos se apercebieron, vistiéndose al modo que solian y tenian de ordenacion quando los reyes voluian de las guerras, todos con sus camisas ó roquetes y sus calabacillas á las espaldas, que servian como de cordones de almatica [sic], atados los cauellos de manera de trançado de mujer, que colgaban á las espaldas, todos embijados de negro, y con sus encensarios en las manos llenos de lumbre, todos puestos en ala, por una parte y por otra, desde la puerta de las casas reales hasta el patio del templo.⁶²

Por último, aunque no menos importante, tenemos los instrumentos de autosacrificio que son los punzones de distintos materiales como espinas de maguey, varas, navajas de obsidiana y huesos que pueden ser de jaguar o águila real.⁶³ Como claramente se puede ver en las imágenes 3 y 12, del *Códice Tudela* y *Códice Vaticano A*, respectivamente, los instrumentos eran utilizadas por los sacerdotes para atravesar sus orejas y lenguas, provocando que, como se ve representada, la sangre corriera por los punzones y el cuerpo de los ritualistas. Como indica Juan José Batalla Rosado, la representación de la sangre acompaña a los ritualistas, tanto en códices pre y pos coloniales, por ser una práctica habitual mesoamericana.⁶⁴ Con base en un cotejo entre distintos códices, indica el especialista que la sangre puede observarse tanto en los punzones, a veces en forma de *zig-zag* o manchando el cuerpo del ritualista para

⁶¹ *Ibid.*, p. 334. Para profundizar en la disposición de los objetos y las características de los elementos en los depósitos rituales véase: Aguirre Molina, Alejandra, “Los cuchillos de pedernal ataviados de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan”, p. 33-52, 151-172, 198-200.

⁶² Durán, *Historia...*, Vol. I, p. 420.

⁶³ López Luján, “‘La ofrenda de fuego’...”, p. 127-128.

⁶⁴ Batalla Rosado, “Datación del Códice Borbónico a partir del análisis iconográfico de la representación de la sangre”, p. 55.

ofrecer un impacto del acto representado.⁶⁵ También, como observamos en la mayoría de las imágenes del anexo, la presencia de la sangre es abundante en la representación de los sacerdotes, sus autosacrificios y ofrendas a los dioses. Sin duda, pictografías permeadas por la visión española del siglo XVI hechas con el propósito de fincar la idea del culto sangriento indígena a los ídolos y “falsos dioses”.

Al final, si recordamos la propuesta de “definición por extensión” de Dehouve, interpretamos que la apariencia y los utensilios de los sacerdotes (larga cabellera, pintura corporal negra, *tlemaitl*, *copalxiquipilli*, *yeitecomatl*, punzones de autosacrificio e incluso la sangre y los cuchillos de sacrificio) formaban una serie de conceptos asociados a éstos por las actividades que ellos realizaban y definían como los penitentes, los dadores, servidores de los dioses, intermediarios con la sobrenaturaleza.

§

Con base en la revisión de las fuentes alfabéticas e iconográficas logramos advertir las características y cualidades de los atributos y atuendo que los sacerdotes portaban para distinguirse socialmente y poder realizar sus actividades ceremoniales. En este sentido, resulta fundamental tener en cuenta la importancia simbólica de la cabellera no solo como un distintivo social, sino como un elemento vital para su protección como ritualistas manipuladores de la sobrenaturaleza. A su vez, la larga cabellera conjuntada con la pintura corporal negra configuraba un código de identidad con las deidades asociadas a la parte oscura, fría y húmeda del cosmos, además de ser un recurso indispensable para el ritualista en su función de interlocutor entre el mundo humano y el sobrenatural, pues se interpreta que aquel “betún” transformaba a los sacerdotes, los dotaba del potencial extrahumano para mediar con las deidades. Finalmente, mostramos el atuendo básico y utensilios que los sacerdotes usaban en su labor que como giraba en torno a sus actividades como penitentes (merecimientos, abstinencias, autosacrificios) y dadores (servicio al templo, ofrendar y sacrificar) y podría conformar una serie de conceptos que en un campo semántico los identificaba.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 55-59.

Anexo 3.4

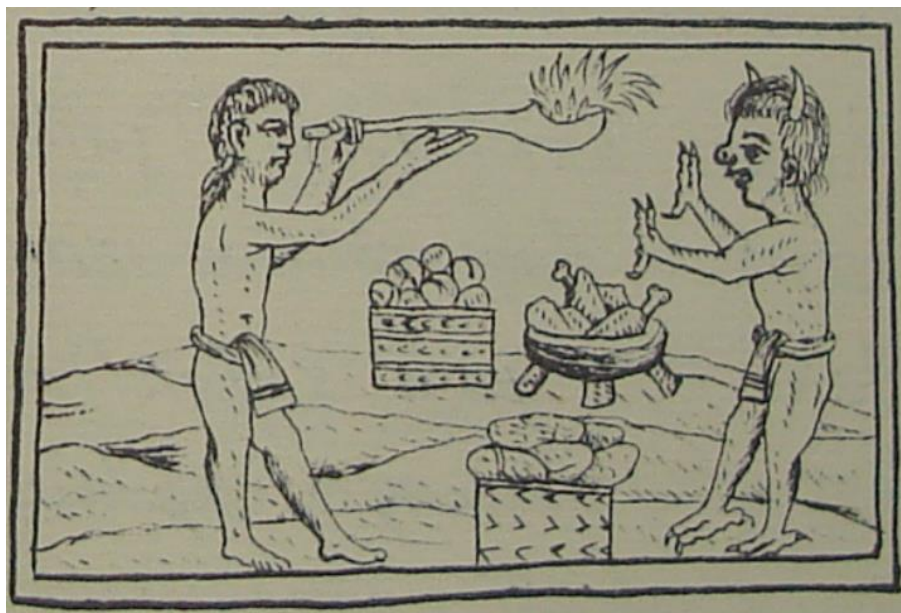


Imagen 1. *Códice Florentino*, Libro VI, fol. 33.



Imagen 2. *Códice Magliabechiano*, fol.179. Sacerdotes *papahuaque* “guedejudos” alimentando con sangre la imagen de Mictlantecutli que posee motivos macabros.



Imagen 3. *Códice Tudela*, f. 51r. Sacerdotes realizan diferentes practicas rituales, sacrificios y autosacrificios a Mictlantecuhtli. Como característica destaca la pintura corporal negra y utensilios sacerdotales como los punzones y la bolsa de copal.



Imagen 4. *Códice Boturini*, Lámina I. Viaje de Aztlán a Colhuacan. Un sacerdote *papahuaqi*, encabeza la travesía.



Imagen 5. Durán, *Historia...*, 144r. Aunque la imagen representa un rito de inauguración por el acueducto de México, se observan algunas cuestiones que remiten a las actividades sacerdotales y la asociación al agua nos sirve para ilustrar “El retorno a Aztlán”. Sahumerios, ofrecimiento de sangre humana o animal, así como hule y copal.



Imagen 6. *Códice Mendoza*, f. 66 r. Representación de un sacerdote. Destaca su cabellera, la línea de sangre que baja por la sien, la pintura corporal negra y porta utensilios como el *tlemaitl*, el *copalxiquipilli* y la *yeitecomatl*.



Imagen 7. *Códice Tudela*, f. 76r. Sacerdotes *papahuaque* “guedejudos” alimentando con sangre la imagen de *Mictlantecutli* que posee motivos macabros.



Imagen 8a. *Códice Florentino*, Lib. VIII, fol. 48.



Imagen 8b. *Códice Florentino*, Lib. VIII, fol. 49.



Imagen 9. Durán, *Historia...*, 238r.



Imagen 10a. Bolsa de copal con cabeza de serpiente como metáfora del olor. *Códice Borbónico*, lámina 16.



Imagen 10b. *Tlemaitl* o sahumador con mango de serpiente. *Códice Borbónico*, lámina 13.



Imagen 11. Durán, *Historia...*, 138r. Sacerdotes *tlenamacaque papahuaque*, en su participación en rituales encargados por Auhizotl en el templo.



Imagen 12. *Códice Vaticano A*, f. 55r. Sacerdotes haciendo autosacrificios, un sahumador *tlematil* en medio, posiblemente es una definición por extensión en iconografía para referir el nombre *tlenamacaqui* “ofrendador de fuego”.

— Conclusiones capítulo III

Siguiendo ideas en torno al llamado modelo de cosmovisión mesoamericana, se entiende que, en la cultura indígena la colectividad humana y la sobrenaturaleza se ven separados en dos esferas, mundos o tiempo-espacios distintos. Ante esta distancia, la figura del sacerdote-ritualista como intermediario entre ambas colectividades resulta clave, pues en la labor de este personaje recaía principalmente la comunicación y el dinamismo del intercambio de dones entre humanos y deidades. De esta forma, resultó fundamental estudiar algunos de los mecanismos culturales por los cuales los humanos se vinculaban con las deidades y a su vez el cómo éstas podían participar del mundo social humano. En particular, nos referimos a los modelos de realeza sagrada y el fenómeno del *ixiptla*, cuyas características exploramos, por lo que comprendimos eran maneras o lógicas de entendimiento que se desarrollaron en la sociedad náhuatl para explicar las facultades, obligaciones y posición ante el cosmos y la sociedad de los ritualistas (reyes, sacerdotes y encarnaciones), así como la dinámica de relaciones con la sobrenaturaleza que emanaban de dichos fenómenos culturales y sus procesos ceremoniales.

En este mismo punto, destacamos, desde una revisión general, las características de los dioses y algunos mitos para hacer notar que éstos se vinculaban con el sacerdocio, pues las mismas deidades iniciaron las prácticas de penitencia, abstinencia, merecimiento, trabajo en el templo, autosacrificio y sacrificio que caracterizan a los sacerdotes. Es decir, se entendía que los dioses fueron inventores de dichas prácticas que recayeron en la figura de los especialistas religiosos, éstos fueron asociados e identificados con la ritualidad, y trataron de seguir los preceptos de la vida de Quetzalcoatl. A su vez, estas cualidades anormales o extrahumanas del sacerdocio tenían una condición importante en la idea de transformación e intermediación como tránsito entre ambas esferas (humana y sobrenatural) y la idea de alianza religiosa, asociación interesante que se manifestó en expresiones que aludían a vínculos de tipo familiar.

Con el último apartado del capítulo logramos desarrollar aspectos más puntuales en torno a la apariencia de los sacerdotes, los atavíos y los utensilios con los que trabajaban. Si bien tratamos de ser justos en describir la tipología de estos elementos, lo más importante consistió en entender la razón de cada característica: peinado de cabellera larga, pintura

corporal negra, bolsa de copal, sahumador, calabaza contenedora de tabaco y punzones para el autosacrificio; particularidades que eran necesarias para las labores litúrgicas de los ritualistas y les identificaban (visual y simbólicamente) como miembros del sacerdocio.

A manera de cierre, logramos aglutinar la idea general sobre “los dadores, los penitentes” con una compleja serie de elementos asociados, que a partir de la noción de “definición por extensión”, nos permitió interpretar a partir de las fuentes quiénes eran los sacerdotes nahuas prehispánicos y cuáles eran sus funciones, preguntas que según los contenidos desarrollados hasta este punto de la investigación tienen como respuesta que se trataba de los ritualistas por definición, los intermediarios por excelencia con la sobrenaturaleza, pues eso indican las condiciones sociales y las características simbólicas. Es decir, la figura de los sacerdotes como seres más allá de lo ordinario, o extrahumanos, permitió que la comunicación, alianza, intercambio y reciprocidad de dones con las deidades, una responsabilidad grandísima, recayera casi exclusivamente en la figura y el desempeño de los abstinentes, penitentes y dadores u oferentes de la comunidad, pues en su conjunto la sociedad y las ideas que emanaban de ella habían establecido que esta posición estaba históricamente determinada para estos complejos personajes.

Capítulo IV. La participación de los sacerdotes en las fiestas de las veintenas

4.1 Las penitencias: ayuno, vigilia, abstinencia y autosacrificios

En este apartado, trataremos las penitencias practicadas por los sacerdotes en las fiestas como: el ayuno, la vigilia, la abstinencia y el autosacrificio. Estas actividades religiosas estaban conectadas y se definían con el concepto náhuatl *tlamacehualiztli*. Adelante, analizaremos el significado de estas prácticas en ciertos contextos rituales de algunas fiestas y, en particular, nos centraremos en *Etzalcualiztli* por ser la veintena con mayor información sobre las penitencias de los sacerdotes.

§ Sobre las penitencias o merecimientos y la actividad ritual de los sacerdotes

Ya hemos observado que el nombre de los sacerdotes, *in tlamacazque in tlamaceuhque* “los dadores, los penitentes”, denotaba las principales características de estos ritualistas, por un lado, su papel como mediadores; por otro lado, su devoción, religiosidad y preparación ritual. Estas condiciones formaron parte de una ideología que manifestaba el pensamiento religioso indígena y su conexión con el funcionamiento social. En este orden de ideas, los sacerdotes quedaban como representantes de la comunidad humana ante la sobrenaturaleza y eran responsables de llevar a cabo una serie de obligaciones ceremoniales. Las primeras de éstas eran: ayunar, sahumar, servir en el templo, llevar a cabo prácticas de abstinencia, vigilia y por supuesto de autosacrificio.

En términos teóricos, sobre estas actividades como preparativos rituales que se hacían para entrar en contacto y manipular la sobrenaturaleza, algunos autores como Durkheim defienden que el ayuno, la vigilia, la abstinencia o la reclusión del individuo, son actos necesarios que se asimilan a una “expiación” para que el ritualista acceda a un estado de “pureza”, son prácticas que pueden hacerse periódicamente y rompen con la normalidad social para integrar al penitente en una dinámica en torno a lo sagrado.¹ De manera similar, Caillois explica que las penitencias y privaciones a las que se somete el ritualista son para separarse del mundo profano y poder acceder sin peligro al mundo sagrado, por lo que se

¹ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 356, 431-432.

trata de romper sus costumbres cotidianas, renunciar de manera temporal a las actividades o actitudes “normales” (la palabra, el sueño, la sociedad ajena, el trabajo, el alimento, las relaciones sexuales) con fines de “purificación”, para dirigirse y acercarse dignamente con los dioses.² Por otra parte, en el modelo de Turner, el rito es un proceso de transformación y cuando el ritualista se prepara para separarse de la normalidad social, llamada estructura por el antropólogo, cambia de estatus, se encuentra en un estado liminal (liminalidad) donde se ha diluido el tiempo-espacio ordinario y puede actuar ritualmente.³

Para el mundo náhuatl, dichas actividades rituales o preparatorias del ritualista para officiar o actuar en las ceremonias religiosas se encuentran aglutinadas en el término penitencia, palabra de uso común en nuestras principales fuentes. En los diccionarios de la lengua náhuatl, dicho concepto se traduce con la palabra *tlamacehualiztli* (penitencia o merecimiento)⁴ que deriva de *tlamacehua* “penitencia” y el sufijo *-liztli*, que es una partícula para indicar la acción, por lo tanto, *tlamacehualiztli* puede traducirse como “el acto de hacer penitencia” o “hacer merecimiento”.

En cuanto a esto, como planteó León-Portilla, *tlamacehualiztli* se asociaba al concepto de *macehualli* (definición de humanidad) pues los seres humanos eran *macehualtin* “los merecidos”, es decir, por quienes los dioses hicieron merecimiento. Esta relación se originaba en el sacrificio mítico y primordial de las deidades para la comunidad humana que estaba en deuda y debía su retribución a las deidades, por ello realizaban las penitencias, ofrendas y sacrificios pues debían hacer méritos para ganar su existencia en el mundo.⁵ Al respecto, siguiendo a Dehouve, es importante destacar que, *macehua* “hacer penitencia”, tiene dos acepciones: las actividades penitenciales y la obtención de un don.⁶ Sobre estos puntos, León Portilla observó que para obtener el *tonacayotl* “nuestro sustento”, es decir el maíz, la humanidad debía corresponder con *tlamacehualiztli*, es decir hacer penitencia o

² Caillois, *El hombre y lo sagrado*, p. 36

³ Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, p. 101-102, 109-117.

⁴ Molina, *Vocabulario...*, p. 125; Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 382.

⁵ León Portilla, “Los merecidos por el sacrificio”, p. 243, “El maíz: nuestro sustento, su realidad divina y humana en Mesoamérica” p. 225.

⁶ Dehouve, “La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas”, p. 67.

merecimiento, por esta razón ocurría el intercambio vital entre la colectividad humana y los dioses, además de que se mantenía el orden de lo social, económico y político.⁷

Sin embargo, es de destacar que el esfuerzo de los sacerdotes era necesario en todas las actividades rituales, sus funciones consistían en mantener el templo limpio, sahumado y alumbrado;⁸ ofrecer parte de su vitalidad al entrar en períodos de abstinencia que incluían ayuno y vigiliass;⁹ además de practicar el autosacrificio, es decir, punzarse partes del cuerpo para ofrecer su sangre, la cual se untaban en las sienes, depositaban en papeles y se presentaba también en las espinas o punzones que depositaban frente a las imágenes divinas como ofrenda a los dioses.¹⁰

En consecuencia, observamos que el concepto *tlamacehualiztli* hacía referencia a las prácticas rituales de abstinencia, vigilia, ayuno y autosacrificios que como penitencias o merecimientos eran preparativos, agradecimientos y ofrecimientos para comunicarse con las deidades e intercambiar dones. Si bien debemos recordar que todas estas prácticas eran parte fundamental del trabajo sacerdotal cotidiano, en las fiestas del ciclo festivo anual, las máximas celebraciones religiosas, estas prácticas (*tlamacehualiztli*) tenían una importancia particular pues exaltaban el papel, las funciones y los conocimientos de los especialistas religiosos, que, cabe recordar, como ritualistas eran oferentes, dadores, penitentes, abstinentes y representaban a la colectividad humana.¹¹ Desde esta perspectiva, la sociedad notaba ese esfuerzo, por ejemplo, en la obra del dominico Durán se lee: “biesen todos [el pueblo] la penitencia y martirio que en si mismos hacian [los sacerdotes] como hombres que hacian penitencia por el pueblo”.¹²

Asimismo, resulta importante destacar que, en la mayoría de las veintenas, no solo los sacerdotes sino los distintos sectores sociales realizaban algún ayuno, velada o vigilia, o sahumeros y autosacrificios. Sin embargo, los sacerdotes eran reconocidos como el grupo

⁷ León Portilla, “El maíz: nuestro sustento...”, p. 230-235.

⁸ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra firme*, Vol. II, p. 34; Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, p. 267-268; “Relación de la alcaldía mayor de Meztitlan y su jurisdicción”, p. 49.

⁹ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 227-229; Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 322.

¹⁰ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 34, 62-66; Acosta, *Historia natural...*, p. 274; Motolinía, *Memoriales*, p. 62; Pomar, “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco”, p. 67. Como lo vimos antes, las espinas se depositaban en una bola de zacate (*zacatapayolli*).

¹¹ Baudez, *El dolor redentor*, p. 153.

¹² Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 64.

que regularmente realizaba estas prácticas y que incluso, a pesar de ser una de sus obligaciones, eran distinguidos como los más esforzados y devotos en ello. Para ilustrar esto, la obra de Mendieta señala: “Los mayores ayunadores eran los ministros del templo para dar ejemplo [...] estos ayunos comúnmente eran como vigiliias de las fiestas, y según la fiesta era mas solemne, así el ayuno de su vigilia era de mas días”.¹³

Adelante, como es objetivo del apartado, profundizaremos en el ayuno y vigilia en algunos ejemplos de las veintenas para subrayar la participación, función e importancia de las penitencias o merecimientos de los sacerdotes, cuestión que, al final, desarrollaremos con énfasis en el ejemplo de la fiesta *Etzalcualiztli*.

§ Las penitencias de los sacerdotes en las fiestas de las veintenas

Para los nahuas, era fundamental guardar los rituales de las veintenas y procurar que todo se llevara correctamente; Durán indica su importancia pues se debía: “el santificalla las fiestas con un rigor estraño, cumpliendo las cerimonias y ritos dellas, con sus ayunos y bigiliias ynbiolablemente”.¹⁴ De tal forma, las penitencias o merecimientos eran actos fundamentales en el desarrollo de las veintenas, se realizaban antes o al principio de la celebración como preparativo de los rituales más importantes de cada fiesta, aunque los períodos o recurrencias podían cambiar.¹⁵ Para efectos de nuestra exposición sobre las actividades que componían el *tlamacehualiztli*, nos acercaremos a las penitencias o merecimientos, enfocándonos, primero, en el ayuno, y después en la vigilia o velada, destacando algunos datos de estas prácticas en las veintenas.

En primer lugar, un concepto náhuatl que refiere al ayuno es *nezahualiztli* que deriva del radical *zahua* que significa “no comer”, pero, como observó Dehouve, *nezahualiztli* por extensión metonímica puede remitir al conjunto de penitencias en general.¹⁶ En dicha forma aparece en los *Códices matritenses*, que, de acuerdo con la traducción de León Portilla, indican: “*Nezahualiztli*: Abstinencia penitencial. Así se abstenían: no se comía durante el día, más aún, nadie se lavaba con jabón nadie se bañaba en el temazcal, ni tampoco dormían

¹³ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 102.

¹⁴ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 45.

¹⁵ Dehouve, “La aritmética...”, p. 65.

¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

con mujer”.¹⁷ La última parte del concepto que indica una prohibición es de subrayar, pues, como precisa Dehouve, la palabra “dieta”, que también significa “ayuno”, en el contexto cultural y lingüístico del náhuatl se extiende a la abstinencia sexual.¹⁸

Los ayunos podían llevarse a cabo durante los cuatro, cinco o diez días previos al inicio de la fiesta o en los primeros días de ésta.¹⁹ Como ejemplo de un período particular de penitencia, trabajo en oratorios y ayuno,²⁰ tenemos el caso de *Panquetzaliztli*, fiesta en la cual los sacerdotes se preparaban ochenta días antes del inicio calendárico de la veintena a través de ayuno y abstinencia, apenas concluida las celebraciones de *Ochpaniztli*.²¹ También, debían “enramar” lugares de culto como altares en montes, aun cuando estuvieran lejos, recoger espinas de maguey, tocar el caracol, cantar y bailar;²² además, nadie debía enojarse. Como se dijo, guardaban el ayuno, no se bañaban y tampoco podían tener relaciones sexuales. Después del prolongado ayuno, realizaban procesiones, elaboraban objetos rituales, entregaban ofrendas, comidas, bebidas, hacían cantos, bailes y competencias;²³ sin embargo, el punto culminante estaba en el sacrificio humano del *ixiptla* de Huitzilopochtli.²⁴

Como hemos señalado, la secuencia de actos rituales y el encuentro con la sobrenaturaleza dependía del estado de liminalidad que el ritualista lograba gracias a la penitencia como acto de merecimiento. Al mismo tiempo, el ritualista conseguía las facultades para entablar comunicación con las deidades, manipular y officiar los ritos, por ejemplo, los sacrificios, ofrecimientos y otros. En este sentido, como señala Caillois, las penitencias y abstinencias, en el caso náhuatl el merecimiento o *tlamacehualiztli*, eran actividades absolutamente necesarias pues, “la solemnidad de los ritos, la severidad previa

¹⁷ *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, p. 61. [fol. 256r.]

¹⁸ Dehouve, “La aritmética...”, p. 67.

¹⁹ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 269; Acosta, *Historia natural...*, p. 274.

²⁰ Aunque como ha señalado Dehouve, los periodos de penitencia tenían algunas combinaciones y podían implicar distintos períodos, en el caso de las fiestas ocurrían algunos como 160, 80, 20 y cuatro o cinco días. Dehouve, “La aritmética...”, p. 82-83.

²¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 160; De la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, p. 359.

²² Sahagún, *Historia general...*, p. 161.

²³ En algunas de estas actividades también participaban los sacerdotes, retomaremos esos ejemplos en apartados siguientes.

²⁴ Sahagún, *Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún*, p. 57-58.

de las restricciones, contribuyen igualmente a hacer del ambiente de la fiesta un mundo de excepción”.²⁵

En lo que corresponde a las vigiliat o veladas, éstas acompañaban el ayuno y el autosacrificio como penitencia en general. En lengua náhuatl, encontramos las palabras *tozohualiztli* “velada, vigilia”, *ixtozoliztli* “velar con los ojos”, que derivan del verbo *tozoa* “velar” y se observa en el sustantivo *tozoztli* “vela”. También, en los *Códices matritenses* se describe a los sacerdotes como abstinentes del sueño, guardas y vigilantes del *teocalli*, trabajo que se completaba con el cuidado del fuego.²⁶ En las fiestas, las veladas ocurrían antes de otros rituales como danzas, procesiones y sacrificios; claramente los sacerdotes eran uno de los grupos que más realizaban estas penitencias o merecimientos, sin embargo, algunos otros personajes también velaban, por ejemplo, señores, altos funcionarios, guerreros, entre otros, para poder oficiar rituales, sobre todo sacrificios de sus cautivos.²⁷

Un ejemplo de lo anterior, lo tenemos en la veintena *Tlacaxipehualiztli*, que iniciaba con una vigilia que se acompañaba de un baile y continuaba con la velada, toda la noche, de los cautivos que serían sacrificados, esta vigilancia y cuidado se hacía en el *calpolco*,²⁸ el lugar donde regularmente se juntaba la comunidad y donde en algunas ocasiones se realizaban las ceremonias.²⁹ De acuerdo a su investigación, Graulich indica que en Tlaxcala, cada cuatro años, la fiesta tenía una gran fastuosidad y una de sus principales características era que los sacerdotes hacían penitencia durante 160 días, implementaban autosacrificios y un período de ayuno de 80 días.³⁰

Por su parte, las raíces lingüísticas *tozoa* o *tozoztli* se observan en el nombre de dos veintenas de las llamadas dobles: *Tozoztontli* “pequeña vigilia o velada” y *Huey tozoztli* “gran vigilia o velada”.³¹ Sabemos que los sacerdotes hacían vigilia, es decir, velaban en parte de estas fiestas, para después participar en procesiones, pedido de limosnas y sacrificios.³² Una

²⁵ Caillois, *El hombre...*, p. 112.

²⁶ Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, p. 61. [fol. 256r.]

²⁷ Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 296.

²⁸ Sahagún, *Historia general...*, p.107, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 47.

²⁹ *Ibid.*, p. 189.

³⁰ Graulich, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 307.

³¹ Kirchoff, “Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica (6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles)”, p. 403.

³² Sahagún, *Historia general...*, p. 83-84, 112-115; Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 230; Dehouve, “La aritmética...”, p. 66.

penitencia más implicaba que los ritualistas (*xipeme*) que portaban las pieles desde el mes anterior *Tlacaxipehualiztli*, y al final de *Tozoztontli* se bañaban y quitaban la suciedad de los pellejos.³³

Aunado a lo anterior, algunas descripciones de ritos de penitencia en *Tozoztontli*, que se encuentran en la obra de Torquemada, señalan que éstos culminaban en celebraciones armoniosas donde se repartían alimentos: “porque aunque es verdad que hacían éstas y otras penitencias y ayunos, todos concluían en convites, porque ayunaban las vigiliass, para pagarse las fiestas. Y si mucho habían hecho penitencia y ayunado, mucho después se holgaban y comían [...] era más la celebración de la fiesta que la preparación de la vigilia”.³⁴ Por lo tanto, siguiendo a la fuente, la práctica de ayunar y realizar la vigilia, además de ser fundamental como preparativo de los ritos de las veintenas, también eran un esfuerzo que al romperse se retribuía con un banquete y celebración que aumentaba el carácter festivo de ciertos momentos de la veintena.

De un modo similar, en otras fiestas los sacerdotes realizaban ayunos, vigiliass, abstinencias y autosacrificios que componían parte de las celebraciones, aunque como señalamos antes, ahora nos centraremos en *Etzalcualiztli*.

§ La dinámica de las penitencias o merecimientos en la veintena *Etzalcualiztli*

En la mayoría de los registros coloniales, la fiesta *Etzalcualiztli* —“se come *etzalli*”, un platillo de maíz y frijol— aparece como la sexta veintena del año.³⁵ Algunas fiestas se caracterizaban por tener dos o más nombres, como variante regional o mote alternativo que describía aspectos de las ceremonias, o bien su relación con otra veintena en el caso de las fiestas dobles. En particular de *Etzalcualiztli*, éste es el apelativo más conocido, sin embargo, otro nombre documentado para referirse a ella es *Nezalcualiztli*,³⁶ palabra podría remitir o relacionarse con los conceptos de la abstinencia penitencial.

La veintena era la celebración por excelencia del grupo sacerdotal y, como sucedía con regularidad, se llevaban a cabo el rito que nombraba la fiesta: comer *etzalli*. Además, se

³³ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 59.

³⁴ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 369.

³⁵ Sahagún, *Historia general...*, p. 86; Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 260.

³⁶ Thouvenot, “El mundo del *ilhuít*: sus ritmos y duraciones”, p. 99.

realizaban algunos otros actos rituales que la dotaban de una gran complejidad, entre estos destacan: penitencias o merecimientos (ayunar, velar y autosacrificarse), una procesión de los sacerdotes a sitios sagrados, la aplicación de castigos a los sacerdotes que incumplieran las actividades penitenciales o rituales y sacrificios de encarnaciones (*ixiptla*) de los dioses de la lluvia, Tlaloc, Chalchiuhtlicue y los tlaloque.³⁷ **(Imagen 1)**

Las primeras actividades sacerdotales de la fiesta consistían en un viaje a una fuente cerca del Citlaltepec, un cerro ubicado al norte de la Cuenca de México (San Juan Zitlaltepec),³⁸ donde crecían unos juncos que se llamaban *aztapillin* o *tomimilli* y que se recogían para llevar de vuelta a los templos.³⁹ El viaje de regreso tenía como particularidad que los sacerdotes podían robar a todo aquel viajero, caminante o comerciante que encontraban en su camino, incluso a los encargados de transportar el tributo. Dichas acciones estaban permitidas, incluso los personajes asaltados no debían defenderse, de lo contrario serían castigados. Al respecto, Sahagún menciona que estas acciones se justificaban ya que: “No se enojaba por ello Motecuhzoma porque eran penitentes, porque los consideraba [a los bienes] como propios [de los sacerdotes], los contaba como suyos, los consideraba apropiados; porque eran sacerdotes, porque hacía(n) [sic] penitencia, porque los ofrendaba frente a ellos, por ser ellos; porque eran sacerdotes (*amo ic qualanja in Motecuçoma iehica ca tlamaceuhque, compopoa contepopoaltiaia, qujpopooaia ynic tlamacazque, ynic tlamaceoa, ymixco ymixpac qujmanaia, ynic tlamacazque*)”.⁴⁰

Después, en los rituales de la veintena, en particular de las penitencias o merecimiento, destacamos dos períodos de ayunos de los sacerdotes. El primer período de penitencia se llamaba *netlalocazahualiztli* “ayuno de Tlaloc”, durante el cual los sacerdotes se recluían en el *calmecac* y ayunaban por cuatro días. Es interesante que Sahagún registrara algunos de los nombres, cargos o lugar en la jerarquía sacerdotal de los personajes que participaban en esta penitencia, pues destaca que muchos eran novicios: *tlamacazque*

³⁷ Sahagún, *Historia general...*, p. 122-131; Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 220; Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 50, *El sacrificio humano...*, p. 146-147.

³⁸ Mazzetto, “Espaces, parcours cérémoniels et fabrication d’objets rituels dans la fête mexica d’*etzalcualiztli*”, p. 46.

³⁹ Sahagún, *Historia general...*, p. 122.

⁴⁰ López Austin, *Juegos rituales aztecas*, p. 28. Traducción de López Austin Cf. Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 79.

cuicanime “los sátrapas cantores”, *tlamacazteicahuan* “ministros menores” o “sacristanejos”, *tlamacaztoton* “ministros pequeñezuelos”.⁴¹

Por otro lado, estos días de ayuno, que, siguiendo a Mendieta, también se pasaban en los patios de sus templos y adoratorios o “salas del dios”, implicaban ofrecer copal, velar y vigilar durante la noche; solo se levantaban para cubrir sus necesidades y para punzarse el cuerpo para ofrecer sangre.⁴² Además, en ese momento de penitencia, los sacerdotes no podían bañarse, incluso no podían rascarse la cabeza, pues por esto podían ser castigados.⁴³ Entre otras actividades, procuraban el fuego del templo, que ofrecían a las cuatro direcciones y tocaban sus caracoles.⁴⁴

En estos mismos cuatro días, mientras velaban alrededor del fuego y los juncos traídos del Citlatlpetl, un sacerdote de alto rango *tlenamacaqui*, “oferente del fuego”, ataviado con un *xicolli* y cargando una bolsa de copal y un sahumador, ofrecía delante del fuego cuatro bolitas de masa de maíz llamadas *huentelolotli* y, con mucho cuidado, las ponía en un petate hecho de los juncos *aztapillin* o *tomimilli*; si lo hacía mal, por ejemplo, si se rodaba la bolita de masa, los otros sacerdotes podían castigarlo. Posterior a ello, los demás sacerdotes ofrendaban de igual forma y con el mismo cuidado, pues ejecutar mal estos actos acarrearía un castigo al final de la fiesta.⁴⁵ Concluido el ayuno, los sacerdotes iban a bañarse ritualmente a la laguna y pasaban un día en el *ayauhcalli*, “casa de niebla”, con mucho frío, golpeaban el agua brincoteando e imitando el sonido de las aves de la laguna.⁴⁶ Para Durán, este acto servía a los sacerdotes como una purificación, después volvían al templo y se sentaban en los petates que habían tejido con los juncos traídos al principio de la fiesta.⁴⁷

Los siguientes rituales, antes del día final de la veintena —el punto culminante de las fiestas donde regularmente se realizaban los sacrificios—, consistían en distintos servicios, ofrecimientos, pedida de limosna y bailes en torno al maíz, el platillo *etzalli* y la abundancia

⁴¹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 79, *Historia general...*, p. 123.

⁴² Mendieta, *Historia eclesiástica...*, p. 104.

⁴³ “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, p. 43 [f.343v].

⁴⁴ Sahagún, *Historia general...*, p. 124.

⁴⁵ Sahagún, *Florentine Codex*, BK. II, p. 81-82.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁷ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 175.

vegetal en general.⁴⁸ Igualmente, durante los cuatro días anteriores a la fiesta principal, los sacerdotes se abstenían nuevamente. El ayuno de este período se llamaba *netlacazahualiztli*, “ayuno diurno”, y se caracterizaba porque no se comía ni una vez, no había castigos y los sacerdotes se dedicaban a preparar los atavíos, copal, adornos de papel y demás objetos para la celebración.⁴⁹ Cuando terminaban estas penitencias, los sacerdotes salían de mañana, ataviados y con el cuerpo pintado, en especial la cabeza de color azul, portaban sus bolsas de copal, hechas de piel de felino aquellas de los sacerdotes mayores; de papel las bolsas de los novicios. Se juntaban en procesión hacia el templo, ésta iba encabezada por el sacerdote de Tlaloc, dice Sahagún que ahí “después de todos ataviados, luego comenzaban su fiesta”.⁵⁰

En suma, podemos destacar el papel de los sacerdotes con sus penitencias en las fiestas con este ejemplo en *Etzalcualiztli*, que comprendía la preparación para acceder a un estado de liminalidad con el propósito de officiar las ceremonias y manipular la sobrenaturaleza en el desarrollo de la fiesta (al igual que el resto de las veintenas). Sin embargo, es de destacar cómo el ayuno, la vigilia y el autosacrificio son relevantes para esta celebración, la principal de los sacerdotes, al demostrar su función como penitentes y abstinentes, pues como indica Graulich: “los sacerdotes eran quienes ayunaban con mayor severidad, pues éste era, a decir verdad, su oficio”.⁵¹

Sobre las penitencias como acto de merecimiento, preparación ritual, conviene recordar que, según Van Gennep, los ritos constituyen períodos de cambio llamados “ritos de paso”.⁵² Por su parte, Turner retomó este concepto y su fundamento para explicar que los rituales son transformaciones del estado de los individuos o colectividades por medio de un proceso simbólico gracias a tres fases: separación, margen o liminalidad y agregación.⁵³ Explicaremos estas fases del ritual con base en distintos contextos de la fiesta *Etzalcualiztli*, asimismo destacaremos la importancia y significado de las penitencias en la veintena.

⁴⁸ Sahagún, *Historia general...*, p. 125; Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 260-262; Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, p. 285-290.

⁴⁹ Sahagún, *Historia general...*, p. 128-129.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁵¹ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 299.

⁵² Van Gennep, *Los ritos de paso*, p. 30-44.

⁵³ Turner, “Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los ‘rites de passage’”, p. 104.

La primera fase en los ritos de paso (*separación*) implica el desarrollo de una conducta simbólica que represente el alejamiento del grupo o individuo de la estructura social. De tal manera, las penitencias nahuas cumplen con esta parte, pues la reclusión, el ayuno, la vigilia, la abstinencia y el autosacrificio de los sacerdotes indígenas eran los medios para el cambio de estado, para pasar de la *estructura* (tiempo-espacio ordinario o normalidad social) a un período *interestructural* ambiguo, estado de intersección o limitáneo, es decir la segunda etapa del rito de paso (*liminalidad*).

Posteriormente, en la *liminalidad*, el ritualista gracias a su preparación está en un estatus ambiguo, el punto medio entre el mundo humano-social y el tiempo-espacio sagrado.⁵⁴ Entonces, gracias al estado limitáneo ocurre la comunicación con la sobrenaturaleza, el ritualista se encuentra facultado para realizar deberes de culto y manipular objetos con potencia divina, tiene el permiso para officiar los rituales, por ejemplo los sacrificios.⁵⁵ Asimismo, el estado de liminalidad se acompaña de símbolos, patrones y “formas monstruosas”, como las vestimentas, atavíos u objetos ceremoniales, que también ayudan a la transformación del ritualista para el desarrollo de los ritos, luce una apariencia distinta, al igual que sus comportamientos, cualidades y características que relacionan al ritualista con el entorno y la sobrenaturaleza.⁵⁶ Al respecto, Caillois explica que, seguido del esfuerzo del ritualista en sus penitencias y abstinencias para acceder al mundo sagrado, máscaras y ornamentos son señales de la transformación y parafernalia para las distintas actividades rituales de una fiesta religiosa, donde la comunidad interactúa, provoca y vivifica las ceremonias en los parámetros y períodos establecidos.⁵⁷ Al final, cuando la fiesta culmina, “el *orden* queda, *nuevamente*, instituido”.⁵⁸

En nuestro ejemplo, el período de liminalidad ocurría cuando se hacían los sacrificios de los dioses de la lluvia y ofrendas en el sumidero de Pantitlan, actos que culminaban los rituales. Después, los sacerdotes regresaban para bañarse nuevamente en el lugar donde solían hacerlo, ahí les llegaba la mañana, se quitaban el color azul de la cabeza y ejecutaban los castigos a los infractores. Por último, volvían a los templos y sacaban los juncos que al

⁵⁴ *Ídem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁷ Caillois, *El hombre...*, p. 125.

⁵⁸ *Ídem*.

inicio de la veintena habían recogido.⁵⁹ Estos actos finales de la veintena, configuran la tercera fase de los rituales, es la etapa de agregación, donde se han consumado los actos litúrgicos, el paso del ritual y la liminalidad; los individuos regresan a la estructura.⁶⁰

Finalmente, planteamos que es importante destacar el papel de las penitencias en *Etzalcualiztli*, como la fiesta de los sacerdotes, en dos sentidos. El primero, la relación simbólica de las penitencias con la identidad de los sacerdotes. Pues eran los penitentes, los abstinentes por excelencia, llevaban estos adjetivos en su nombre; además su dios patrono era Quetzalcoatl, de quién, según las narrativas míticas, aprendieron dichas prácticas, mismas que configuraban el trabajo ritual primario de los sacerdotes. En segundo lugar, destacamos el papel de las penitencias como preparativo e inicio de la ritualidad, en este caso, los ayunos, las vigiliyas y los autosacrificios de la fiesta *Etzalcualiztli* demostraban la importancia de las actividades sacerdotales de penitencia, pero también su función como tránsito al estado de liminalidad, la distinción de los sacerdotes como ritualistas y su capacidad para desarrollar la liturgia de las fiestas religiosas.

§

Recapitulando, *tlamacehualiztli*, las penitencias o los merecimientos, conformaban los preparativos y primeros actos rituales que los sacerdotes realizaban en las fiestas, cuestiones que estaban totalmente relacionadas con el cargo de los sacerdotes como ritualistas, simbólicamente estas prácticas estaban marcadas en algunos de los nombres por los que se conocían a los sacerdotes (penitentes, dadores, abstinentes), en tanto dichas actividades, ayunar, velar, sahumar, autosacrificarse, entre otras, eran parte de toda una ideología religiosa en torno a los sacerdotes, que realizaban estos actos para entrar en un estado de liminalidad y así oficiar la ritualidad de las fiestas y servir como representación de la colectividad humana frente a la sobrenaturaleza.

⁵⁹ Sahagún, *Historia general...*, p. 131; Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 262.

⁶⁰ Turner, "Entre lo uno...", p. 104.

Anexo 4.1



Imagen 1. *Códice Magliabechiano*, fol. 34r. lámina 60. Representación de la veintena *Etzalcualiztli*. Presenta a Tlaloc como tlamacazqui, dador de la abundancia agrícola, sostiene una caña de maíz y en la parte inferior derecha hay una olla con *etzalli*.

4.2 De bailes, cantos, procesiones, juegos y competencias

En este apartado trataremos algunas actividades rituales que se realizaban con recurrencia en las fiestas de las veintenas. Éstas son, por un lado, el baile o la danza (usaremos los términos como sinónimos), el canto y la música junto a las procesiones y el sacrificio; y, por otro lado, los juegos y competencias, claro está, con atención particular a la actuación de los sacerdotes en ellas. Con base en los datos recopilados y una revisión teórica, notamos que estos fenómenos de desplazamiento y movimiento corporal eran parte de todo el conjunto ceremonial de las fiestas. Tenían una gran importancia para el desarrollo de la liturgia, al mismo tiempo que eran un reflejo de la cosmovisión y del pensamiento religioso náhuatl. De tal manera, en el análisis procuramos destacar estos aspectos, además de la importancia de cada práctica ritual a partir de su descripción, que también nos permite entender la dinámica social y religiosa.

El apartado se divide en cuatro secciones. La primera consiste en una revisión sobre la importancia de la danza, el canto y la música en el mundo náhuatl, a partir de las fuentes y de una revisión de carácter teórico sobre dichos fenómenos. Las siguientes secciones se enfocarán en las fiestas y comenzaremos por profundizar en las veintenas *Atlcahualo*, *Toxcatl* y *Etzalcualiztli*, para destacar las semejanzas entre los bailes y las procesiones o recorridos rituales. Posteriormente, analizaremos la función de la danza, cantos y música junto al sacrificio en las fiestas *Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli*. Y, por último, trataremos el tema de los juegos y competencias, también relacionados con la danza, en los casos de las veintenas *Huey tecuilhuitl*, *Tititl* y *Xocotl huetzi*.

§ Problemáticas sobre la danza, el canto y la música en el contexto religioso náhuatl

En primer lugar, gracias a las fuentes coloniales sabemos que, en la época prehispánica, las prácticas de la danza, el baile, el canto y la música eran actividades de gran importancia social, constante, de carácter festivo y religioso. Como vimos, la instrucción dancística, así como de música y canto estaba incluida en las escuelas nahuas. Por ejemplo, dice Durán sobre la educación de los jóvenes en el baile y el canto: “preciábanse mucho los mozos de saber bien bailar y cantar y ser guías de los demás en los bailes preciábanse de llevar los pies

á son y de acudir á su tiempo con el cuerpo á los meneos que ellos usan y con la voz á su tiempo porque [...] (se) hace cantando y bailando juntamente”.¹

Asimismo, tenemos claro que los sacerdotes tocaban instrumentos musicales, cantaban y bailaban como parte del servicio al templo, de la liturgia y en las grandes celebraciones del *cecempohuallapohualli*. Para ilustrar esto, en la “Relación de Mexxitlan” se indica que el oficio de los sacerdotes “Huehue” y “Teopixque” era siempre asistir al templo, realizar penitencias y sacrificios para los dioses, además: “estaban en guarda de los ídolos y, de noche, cantaban, respondiéndose el uno al otro, y tocaban unos caracoles que sonaban como bocinas”.²

La importancia de la música, el baile y el canto se refleja en la narrativa mítica. Es bien conocido un pasaje referido en la historiografía como “el mito de la invención de la música”, que, en la recopilación de Mendieta, aparece en un capítulo llamado “De cómo Tezcatlipuca apareció á un su devoto y lo envió á la casa del sol”. En él, se dice que Tezcatlipuca indicó a un hombre que fuera a la Casa del Sol (*tonatiuhichan*), un lugar mítico donde iban los muertos en combate y sacrificio, para que trajera a los cantores con sus instrumentos y se hiciera fiesta para el dios. Entonces el servidor cumplió el objetivo, trajo cantores, tambores (*huehuetl* y *teponaztli*), y el relato continúa indicando: “de aquí dicen que comenzaron á hacer fiestas y bailes á sus dioses: y los cantares que en aquellos, areitos cantaban, tenían por oracion, llevándolos en conformidad de un mismo tono y meneos, con mucho seso y peso, sin discrepar en voz ni en paso.”³

Como señala este relato, lo mismo que otras fuentes, la música, el canto y la danza estaban totalmente vinculados con actos religiosos como son las fiestas. En este sentido, Olivier analizó el mito anterior y otros de tradición mesoamericana en función del vínculo entre hombres y dioses gracias a la música, destacó el efecto dinámico de ésta con respecto al tránsito de los astros (alternancia día y noche) y el “llamado” o “descenso” de los dioses a la tierra gracias al trabajo de los instrumentos de viento.⁴ Finalmente, el historiador destacó la obtención o usurpación de estos bienes culturales por parte de los hombres ante sus

¹ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*, Vol. II, p. 199.

² “Relación de la alcaldía mayor de Meztitlan y su jurisdicción”, p. 48.

³ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 80

⁴ Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 384-387.

creadores e identificó cómo dicha actividad se hacía con el propósito de honrar y captar la atención de las deidades, por ello, éstas se veían en la obligación de entrar en diálogo y cimentar relaciones de reciprocidad con la humanidad.⁵

En relación con lo anterior, cabe resaltar el testimonio de Torquemada que describe el papel e importancia de la danza, la música y el canto para los nahuas, precisamente como prácticas fundamentales en honra de los dioses y en la composición de las fiestas que se realizaban al amparo de los señores, por ser estos personajes diestros en ellas. Dichas actividades se hacían en los patios de los templos o sitios de celebración. Se lee en la *Monarquía indiana*:

Una de las cosas principales que en toda esta tierra había, eran los cantos y bailes, así para solemnizar las fiestas de sus demonios que por dioses honraban, con los cuales pensaban que les hacían gran servicio, como para regocijo y solaz propio; y por esta causa y por ser cosa de que hacían mucha cuenta, en cada pueblo y cada señor en su casa tenía capilla con sus cantores, componedores de danzas y cantares, y éstos buscaban que fuesen de buen ingenio para saber componer [...] ordinariamente cantaban y bailaban en las principales fiestas que eran de veinte en veinte días y en otras menos principales. Los bailes más principales eran en las plazas, otras veces en casa del mayor señor, en su patio, porque todos los señores tenían grandes patios; bailaban también en casa de otros señores y principales.⁶

Como hemos planteado, las fiestas eran momentos de gran complejidad social. Dentro de ellas, las danzas, los cantos y la música complementaban los diversos rituales que se desarrollaban en cada veintena. En general, las fuentes nos indican que estas prácticas “solemnizaban” las fiestas, se realizaban cuando los personajes que bailaban ya se habían ataviado, habían realizado trabajos en servicio al templo, como barrer y adornar, o después de las penitencias.⁷ Además, se realizaban en momentos importantes de los días de fiesta como la entrega de ofrendas, en los sacrificios o al cierre de las ceremonias. El testimonio de Durán ilustra bastante bien la importancia de los cantos y bailes en las fiestas, pues:

Muchas maneras de bailes y de regocijos tenían estos indios para las solemnidades de sus dioses componiendo á cada ídolo sus diferentes cantares según sus excelencias y grandezas [...] sacaban diferentes trages [sic] y atavíos de mantas y plumas y cabelleras y máscaras rigiéndose por los cantos que componían y por lo que en ellos trataban conformándolos con la solemnidad y fiesta vistiéndose unas veces como águilas otras como tigres y leones otras como soldados otras como huasteca otras como casadores [sic] otras veces como salvajes y como monos perros y otros mil disfraces.⁸

⁵ *Ibid.*, p. 387-388.

⁶ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. IV, p. 340.

⁷ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 99; Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 58; Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 324.

⁸ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 199.

También, como observó Graulich, todos los miembros de la estructura social náhuatl participaban en las fiestas, ya fueran nobles, mujeres, jóvenes, víctimas, sacerdotes, entre otros; y todos bailaban individualmente o en grupo.⁹ **(Imagen 1)** Igualmente, respecto de los propósitos de las danzas, indica el historiador: “al bailar se ganaba mérito, y al hacerlo en el marco de las fiestas se gozaba, según el grado de compromiso en el conjunto recorrido, de los beneficios del sacrificio. [...] La danza permitía también denotar o sugerir ciertas circunstancias, imitar, establecer vínculos, o simplemente marcar un triunfo, o todo eso junto”.¹⁰

Para efectos de nuestro análisis, trataremos en conjunto el tema de la danza o baile, la música y el canto realizados por los sacerdotes en las fiestas porque regularmente estas prácticas se describen a la par, es decir, casi siempre se realizaban al mismo tiempo. Sobre la dicotomía entre canto y baile en el contexto náhuatl prehispánico y colonial temprano, Berenice Alcántara Rojas notó que las fuentes exponen sin distingo estas actividades pues las danzas “indias” no habían sido captadas en su totalidad, aunque se hablaba de ellas como movimientos corporales unidos a la palabra cantada, al sonido de instrumentos y del propio cuerpo.¹¹ Sin embargo, entre estas acciones, tomaremos como núcleo el baile, debido a que es la actividad mejor documentada en las veintenas y que recientemente ha sido discutida metodológicamente para el contexto náhuatl.

Uno de los grandes conflictos al estudiar la danza, la música y el canto en el mundo náhuatl se relaciona con la manera en que se pueden clasificar estas prácticas, ya sea como un acto religioso, un espectáculo, una cuestión estética o una actividad lúdica.¹² Asimismo, el problema implica otras actividades que se realizaban usando el cuerpo, como procesiones, juegos o competencias. Al respecto, para nuestro contexto de análisis, los estudios de Mirjana Danilović nos ayudan a entender que, en el caso mexicana, la construcción de la noción del

⁹ Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 303.

¹⁰ *Ibid.*, p. 305.

¹¹ Alcántara Rojas, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado: la nahuatlalización del discurso de evangelización en la *Psalmodia Christiana* de Fray Bernardino de Sahagún”, p. 78-80.

¹² En su tesis doctoral, Agnieszka Brylak ofrece un estado de la cuestión y discute las actividades como los bailes, los juegos, los espectáculos nahuas prehispánicos bajo el concepto del teatro. Brylak, “Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro”, p. 15-34.

fenómeno danza por el investigador es un problema complejo de traducción de códigos culturales e históricos para tratar de definir un concepto de *danza mexicana*.¹³

Danilović plantea que la *danza mexicana* conjuga una serie de experiencias y relaciones sociales y debe reconocerse “como algo activo, dotado de agencia” y que solamente puede aproximarse analíticamente en el contexto de acción. Agrega que el sentido del fenómeno de la danza se encuentra en el movimiento mismo.¹⁴ Por este motivo, en las fuentes donde se relatan y describen las danzas en contexto festivo aparecen relacionadas con cantos, procesiones, escaramuzas, saltos, entre otras acciones relacionadas con el dinamismo del cuerpo.¹⁵ Bajo esta premisa, las danzas se vinculaban a diversos eventos de manifestación corporal, que en la cuestión ritual o religiosa contribuía activamente para recordar, evocar y dirigirse a los dioses.¹⁶ Por nuestra cuenta, cabe subrayar el aspecto social en el desarrollo de estas prácticas, pues eran los distintos miembros de la comunidad quienes las ejecutaban y se esforzaban por desarrollarlas correctamente en las ceremonias para ser útiles a la comunicación con la sobrenaturaleza.

Desde la lengua, es importante señalar que en las fuentes coloniales son recurrentes dos términos para describir la danza. El primero, de probable origen taíno, es “areito”, que tiene como significado “bailar cantando”.¹⁷ El segundo es “mitote”, una construcción novohispana que originalmente deriva del verbo danzar en náhuatl (*itotia*), que conjugado en tercera persona del singular (*mo*) se escribe *mitotia*: “él o ella baila”.¹⁸ A partir de este último término surge una cuestión relevante, que se desprende de un testimonio muy conocido del fraile Motolinía, quien presenta dos términos, *netotiliztli* y *macehualiztli*, para remitir y describir el baile en dos acepciones distintas (puede sorprender el segundo, porque es el que tratamos en el apartado pasado como penitencia, mas veremos adelante que se trata de una equivocación del franciscano).

¹³ Danilović, “Un problema de traducción. El caso de la *danza mexicana*”.

¹⁴ *Ibid.*, p. 86-90, 105.

¹⁵ *Ídem.*

¹⁶ Danilović, “Las danzas indígenas del centro de México según las fuentes coloniales”, p. 198.

¹⁷ Danilović, “El concepto de danza entre los mexicanos en la época posclásica”, p. 96.

¹⁸ *Ibid.*, p. 100. En este mismo sentido, esta investigadora encontró ocho términos distintos en náhuatl para referirse a las actividades de la danza, el canto y la música.

La cuestión en torno a esta diferenciación está en que Motolinía distinguió dos tipos de baile por sus características con respecto a lo “profano” y lo “sagrado”. De tal forma, según el fraile, *netotiliztli* correspondía al baile de carácter festivo o de regocijo; por su parte, *macehualiztli* constituiría la forma religiosa del baile, la “danza penitencial” que se realizaba en las ceremonias religiosas.¹⁹ Si bien la fuente parece hacer una distinción clara que muchos especialistas modernos aceptaron,²⁰ Danilović y, antes de ella, López Austin advirtieron que esta separación entre *netotiliztli* y *macehualiztli* resulta de una visión errónea del fenómeno dancístico por parte del fraile Motolinía.²¹

Como indica Danilović, la explicación de Motolinía no es del todo exacta pues el verbo más usado en las fuentes para referirse a lo que llamaríamos “baile”, en particular en sus secciones sobre las veintenas, es *itotia* y eso, aunque los contextos descritos sean muy diversos. Entonces, es difícil sostener que el baile era una penitencia como tal, pues danza, música y cantos se relacionaban en el mismo acto de moverse, al igual que otras actividades físicas como hacer procesión, jugar, saltar o levantar las manos. Por lo tanto, Danilović concluye que no existen bases suficientes a partir de datos lingüísticos e históricos para sustentar la distinción entre *netotiliztli* y *macehualiztli*, cuestión que no impide considerar que danzas y penitencias también estaban relacionadas en el ámbito religioso como actividades ceremoniales.²²

Para nosotros, en el caso de los sacerdotes, vemos a la danza y el canto como otras de las diversas labores y obligaciones de los ritualistas, en su rol de mediadores entre la colectividad humana y la esfera sobrenatural, un canal comunicante con las deidades, una forma más de expresión e intercambio que complementaban las penitencias y actos rituales, pues siguiendo a Mauss, el baile, la música y el canto podían ser parte de los dones a ofrecer, una composición o vertiente de tipo estética del don.²³

La danza, el canto y la música en las fiestas del ciclo festivo anual son actividades que se realizaban prácticamente en las 18 veintenas. Sin embargo, de acuerdo a nuestro

¹⁹ Motolinía, *Memoriales*, p. 382, en Danilović, “Las danzas...” p. 197.

²⁰ Danilović, “El concepto de danza...”, p. 147-148.

²¹ *Ibid.*, p. 122; López Austin, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, p. 196-197.

²² Danilović, “El concepto de danza...”, p. 119-123, 143-144. Cf. Brylak, “Los espectáculos...”, p. 251-262.

²³ Mauss, “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, p. 259.

objetivo, nos centraremos en algunas veintenas que ilustran particularmente la participación del sacerdocio. En específico, apuntaremos cómo estas actividades también se relacionaban fuertemente con las procesiones a lugares sagrados en veintenas como *Atlcahualo*, *Toxcatl* y *Etzalcualiztli*. Además, trataremos cómo estas actividades rituales se realizaban antes, durante y después de los sacrificios, esto lo observaremos en las veintenas *Tlacaxipehualiztli*, *Ochpaniztli*, *Huey tecuilhuil* y *Tititl*.

§ Baile-procesión

Como lo anticipamos, los bailes, los cantos y la música en las fiestas de las veintenas se realizaban, en ocasiones, junto a procesiones o recorridos rituales. En efecto, advertimos que estas prácticas tienen como punto en común el movimiento corporal y se consideraban asociadas, cuestión que notamos en las descripciones de las fiestas en las fuentes escritas y en las representaciones iconográficas. A nivel lingüístico, la palabra náhuatl para procesión es *tlayahualoliztli*,²⁴ cuyo significado en los diccionarios aparece como: “procesión, o el acto de andar a la redonda”.²⁵ Como veremos, en algunos rituales de las fiestas *Atlcahualo*, *Toxcatl* y *Etzalcualiztli*,²⁶ los bailes, los cantos, la música y las procesiones eran fenómenos que estaban interrelacionados, se podían hacer a la par e incluso la distinción entre estos movimientos o desplazamientos corporales podía desvanecerse.²⁷

El primero de los ejemplos es *Atlcahualo*, que era una veintena con un importante contenido ritual asociado a las lluvias y al crecimiento del maíz.²⁸ La representación de la veintena que se ofrece en los *Primeros Memoriales* (folio 250r) es significativa para efectos de la relación entre música, canto, baile y la procesión por parte de los sacerdotes. En dicha lámina se ve claramente ilustrada esa relación pues un grupo de sacerdotes dirige la procesión a un cerro. Cargan a un niño, la víctima del sacrificio. Tanto los sacerdotes como el niño

²⁴ *Ritos, sacerdotes y atavíos*, p. 62-63. [f. 256r.]

²⁵ Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 427. Por ello algunos autores traducen el concepto como “procesión circular” o “circumprocesión”.

²⁶ Otra de las veintenas en las que se desarrollan interesantes bailes y procesiones rituales es el caso de *Panquetzaliztli*. Aunque no incluimos este contexto en nuestro estudio, remitimos al trabajo reciente de Mazzetto que analiza profundamente estos fenómenos y sus implicaciones míticas y religiosas en la veintena. Mazzetto, “Mitos y recorridos divinos en la veintena de Panquetzaliztli”.

²⁷ Danilović, “Dance and Sacrificial Rituals in the *Veintena* Ceremonies”, p. 216-218; Mazzetto, “Las *ayauhcalli* en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz”, p. 155.

²⁸ Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, p. 269-276.

tienen la piel pintada de color azul-verde o negro y ostentan los adornos de las deidades asociadas a la lluvia. **(Imagen 2)** Entre los elementos significativos que porta el grupo de sacerdotes están el instrumento musical *chicahuaztli* “palo de sonajas” de color azul, el *copalxiquipilli* o “bolsa de copal”, un *tecpatl* o “cuchillo” para el sacrificio, la *yeitecomatl* o “calabaza de tabaco”, y visten la prenda *xicolli* de color azul, es decir, objetos y atavíos que antes identificamos como definitorios del sacerdocio.

Gracias a las fuentes sahumaguntinas, Andrea Rodríguez Figueroa identificó a estos especialistas religiosos, que aparecen mencionados como sacerdotes ancianos o *tlaloque* ancianos (*in tlallocavevetq*), como *cuacuacuitin* o *quaquaquiltin*, mismos que, como vimos antes, eran sacerdotes de edad avanzada. La investigadora destaca que estos personajes estaban relacionados sobre todo con actividades de canto, primordialmente, estaban involucrados en que éste se realizara correctamente.²⁹ Como responsables del rito de la fiesta, guiaban a la gente en el baile-procesión que era acompañado de música y canto, que eran una práctica conjunta.

Otros objetos importantes en la lámina son las banderas o estandartes con pequeñas manchas negras que son gotas de hule salpicado como alusión directa a la lluvia, estos estandartes eran llamadas *amatetehuítl* o “tiras de papel”, y se trataba de un elemento distintivo en los sacrificios.³⁰ A modo de paréntesis, es importante destacar que los niños eran llamados *tlacatetehuítl* “tiras humanas” y el *Códice Florentino* indica que estos niños, que eran ricamente ataviados con joyas verdes y llevaban la cara salpicada de hule, eran llevados al *ayauhcalli* “casa de niebla”,³¹ donde harían una vigilia y después morirían por ser “los pagos de la deuda [...] (las) tiras de papel humano”.³²

²⁹ Rodríguez Figueroa, “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en Atl cahualo o Cuahuítl ehua según fuentes sahumaguntinas”, cap. V, p. 30-32, 41-44.

³⁰ *Ibid.*, cap. V, p. 46; Broda, “Las fiestas aztecas...”, p. 269-276, “Processions and Aztec State Rituals in the Landscape of the Valley of Mexico”, p. 183.

³¹ Sobre estos espacios, “Las casas de niebla”, la investigadora Elena Mazzetto ha profundizado en su posición geográfica y papel ritual, en el que cabe destacar su capacidad como estado liminal y de transformación ritual. Mazzetto, “Las *ayauhcalli*...”, p. 139, 142, 153-154.

³² Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 44. También, la información de los *Primeros Memoriales* implica esta idea de pago por el sacrificio en dicha fiesta, pues indica: “En ésta (la fiesta) era cuando se celebraba fiesta a los *tlaloque*, y **pagaba su deuda** por donde quiera [*Inipan in ilhuiquixtililoya in Tlaloque, iuan nextlaualoya in nouian tepeticpac*]”. Sahagún, *Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún*, p. 19, 21. Traducción de Jiménez Moreno.

Continuando con la representación, el grupo de sacerdotes y los niños a sacrificar se dirigen en procesión al cerro donde se haría la occisión ritual. Este movimiento está identificado iconográficamente mediante huellas de pie (*xocpalli*),³³ que indican el camino.³⁴ Siguiendo a Broda, estos niños eran comparados con los *tlaloque*, servidores de Tlaloc, personificaban a los cerros y estaban estrechamente relacionados con el maíz.³⁵ De nuevo en la lámina y su descripción, se observa que los sacerdotes avanzaban y tocaban sus instrumentos. Sahagún señala que iban cantando, bailando y tocando caracoles y flautas, mismos que se representan en la lámina.³⁶ Posteriormente, cuando llegaban al lugar indicado, el *ayauhcalli*, pasaban una noche en vela; para evitar el sueño, los sacerdotes nuevamente cantaban los himnos de los dioses.³⁷

Al respecto, es importante indicar que la música y el canto, como palabra, viajaban a través del viento, de la misma forma que las ofrendas odoríficas, cuestión interesante, pues como observó Olivier el glifo de la palabra, de la música y del humo eran muy similares; y además, así como los dioses podían alimentarse de copal, es posible que el objetivo de tocar instrumentos de viento fuera una manera de atraer la atención de la sobrenaturaleza, es decir era un importante canal de comunicación.³⁸ De esta forma, entendemos el papel de la música en los contextos rituales como parte de las actividades necesarias para interactuar con las deidades por parte de los ritualistas, intermediarios con la sobrenaturaleza. En este ejemplo de *Atlcahualo*, y el resto de veintenas que analizamos en este apartado, la ejecución de instrumentos musicales por parte de sacerdotes está muy presente.

Igualmente, como vimos en el apartado pasado sobre *tlamacehualiztli*, cabe recordar que los sacerdotes representaban toda la organización del gobierno mexica, que buscaba el bienestar de la humanidad —de los *macehualli* “los merecidos”—al garantizar las lluvias y el cultivo.³⁹ Es decir, su función no solo era una obligación, sino que sus participaciones rituales eran claves para el buen funcionamiento del mundo. Por lo tanto, aquellos sacerdotes

³³ Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 455.

³⁴ Espinosa Pineda, “Las viñetas de las 18 fiestas del año solar en los Primeros Memoriales”, p. 73.

³⁵ Broda, “La fiesta de Atlcahualo y el paisaje ritual de la Cuenca de México”, p. 16-18.

³⁶ Sahagún, *Historia general...*, p. 81.

³⁷ *Ibid.*, p. 105.

³⁸ Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metáforas de un dios azteca*, p. 399-400; Dupey García, “Lo que el viento se lleva. Ofrendas odoríferas y sonoras en la ritualidad náhuatl prehispánica”, p. 95.

³⁹ Broda, “Processions...”, p. 186.

que cometieran una falta, en particular si no llegaban al lugar de los sacrificios, eran rechazados por sus compañeros religiosos. Dice la obra de Sahagún y de sus colaboradores indígenas precisamente sobre el sacrificio en la fiesta *Atlcahualo* que a los ausentes los llamaban “los dejados”, éstos no se podían reunir nuevamente en el canto,⁴⁰ pues “teníanlos por infames y indignos de ningún oficio público de ahí adelante”.⁴¹ El dominico Durán también nos presenta información similar, pues señala que ausentarse a los bailes era una falta grave, una ofensa a los dioses, por lo tanto, había penas a los infractores.⁴² Rodríguez Figueroa considera que estos cesados (como traduce ella la palabra) al ser incumplidos con sus funciones podrían provocar una “inefectividad ritual”.⁴³

En tanto, vemos que en las celebraciones de *Atlcahualo* el baile-procesión era una de las ceremonias más relevantes de la veintena, que previo al sacrificio era fundamental por conjuntar a los sacerdotes para que llevaran los preparativos y el desarrollo de las ceremonias para honrar y congraciarse con las deidades acuáticas y obtener los beneficios que éstas pudieran proveer. En los *Primeros Memoriales*, esta parte termina por describir y reflejar claramente la dirigencia de los sacerdotes en estos actos rituales, pues la fuente dice: “y hacían circumprocesión (los macehuales, los nobles y los señores), y los sacerdotes de Tláloc dirigían e iban poniendo en orden a la gente [*ihuan tlayahualoloya, auh in tlalocahuhuetque teyacanaya hualtenanamictihua*]”.⁴⁴

El siguiente ejemplo donde vemos como se conjugan el baile y la procesión en contexto ritual lo encontramos en la fiesta *Toxcatl*, dedicada en particular al dios Tezcatlipoca, aunque también había ritos en honor a Huitzilopochtli y Yacatecuhtli. En el día final de la veintena, se realizaban bailes de mujeres jóvenes, hijas de los señores, que llevaban collares de rosetas de maíz, portaban papeles de sacrificio y plumas rojas en brazos y piernas.⁴⁵ A esta danza de las doncellas se unían los sacerdotes, bailando y saltando. Sahagún registra el nombre del baile como: *toxcachocholoa* “los saltos de Toxcatl”.⁴⁶ Cabe resaltar

⁴⁰ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 44.

⁴¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 106.

⁴² Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 195.

⁴³ Rodríguez Figueroa, “Paisaje e imaginario colectivo...”, cap. V, p. 32.

⁴⁴ Sahagún, *Primeros Memoriales...*, p. 19, 22. Traducción de Jiménez Moreno.

⁴⁵ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 258-259.

⁴⁶ Sahagún, *Historia general...*, p. 120.

que el *Códice Florentino* dice que mientras bailaban iban en procesión.⁴⁷ A su vez, los *Primeros Memoriales* informan que en el templo se cantaba y adulaba (se adulaba al cantar), mientras que, el baile era de noche y todos los sacerdotes, jefes de los jóvenes, doncellas, señores y los mismos mancebos, bailaban y saltaban por doquier.⁴⁸

En la lámina que acompaña esta descripción de los *Primeros Memoriales* (folio 250v) se ve representado el baile y el recorrido hacia el templo por las huellas que lo identifican. Están presentes en la imagen las jóvenes nobles, el sacerdote, los jóvenes de los templos-escuela (*tlamacazcaton*) y el *ixiptla* del dios Atlahua, que también se adoraba en la fiesta.⁴⁹ **(Imagen 3)** En este sentido, es importante destacar la gran convivencia social que representaba el baile y la organización para presentar las distintas ofrendas, vestimentas y adornos que portaban los ritualistas, objetos e insumos que resguardaban en el *calpolco*. Sabemos que la obtención de todos estos recursos ceremoniales recaía en la obligación de los sacerdotes y dignatarios. Una cuestión específica a esta fiesta es que, en el *calpolco*, los músicos ejecutaban sus instrumentos para que, como indica la *Historia general*, toda la gente danzara en el patio “trabados de las manos y culebreando”.⁵⁰ Es decir, hay que notar que dichos movimientos eran ondulantes y que también implicaban recorridos por espacios simbólicos para las celebraciones, como templos o elementos del paisaje afines a las deidades celebradas en esta fiesta.⁵¹ En el siguiente ejemplo de veintena ahondaremos en ello por corresponder a la participación del sacerdocio.

La veintena *Etzalcualiztli*, como vimos en el apartado de las penitencias o merecimientos, era la fiesta de los sacerdotes. En *Etzalcualiztli*, los especialistas de la religión debían hacer algunos recorridos rituales y bailes que formaban parte de las complejas celebraciones que culminaban en el sacrificio de un *ixiptla* y un viaje para depositar las ofrendas en el sumidero de Pantitlan.

⁴⁷ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p.75.

⁴⁸ Sahagún, *Primeros Memoriales...*, p. 32.

⁴⁹ Espinosa Pineda, “Las viñetas...”, p. 82-83.

⁵⁰ Sahagún, *Historia general...*, p. 121. Dice la obra que esta forma de baile se llamaba *quinahua in Huitzilopuchtli* “abrazan a Huitzilopochtli”.

⁵¹ Al respecto, la tesis doctoral (publicada) de Mazzetto es uno de los estudios más completos sobre este fenómeno en las veintenas: Mazzetto, *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l'espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*.

Un primer recorrido de la fiesta era el que, al principio de la veintena, realizaban hacia el Citlalpetl, para recoger las plantas *aztapilli* o *tolmimilli* y después hacer petates tejidos con ellas, así como realizar el primer ayuno de cuatro días (*netlalocazahualiztli*). Después de este proceso de preparación ceremonial, los sacerdotes iban en procesión a la laguna y a los cuatro *ayauhcalli*, correspondientes a los puntos cardinales. Salían dirigidos por un sacerdote mayor, *tlenamacac*, que portaba sus instrumentos rituales: sahumador, bolsa de copal y puntas de maguey para el autosacrificio; iban tocando música y hacia delante el sacerdote viejo iba agitando sobre su espalda un ancho *ayauhchicahuaztli* o “sonaja de niebla”. Ahí jugaban y chapoteaban un rato, imitaban a aves acuáticas y, después del baño, volvían al templo tocando sus trompetas de concha para regresar a su reclusión.⁵²

Posteriormente, en otro momento de la fiesta, nuevamente se llevaban a cabo procesiones y bailes. Sucedían en uno de los puntos más importantes de la veintena, cuando, en sus últimos días, se preparaba la comida de la fiesta, el *etzalli*, y los ritualistas se preparaban para realizar la procesión o danza del *etzalli* (*etzalmacehualiztli*).⁵³ Participaban de esta actividad los jóvenes, guerreros y mujeres o *macehualtin*, para limosnear *etzalli* por la ciudad.⁵⁴ Como atavío, tomaban algún material vegetal para hacerse unos “lentes” o anteojeras para asemejarse a Tlaloc,⁵⁵ tomaban una olla de asa (*xocuicolli*) y una caña de maíz verde e iban recorriendo la ciudad pidiendo *etzalli*, e iban cantando: “Cuando lo haga, cuando lo haga, [dame] un poco de tu *etzalli*. Si no me das nada, abriré un agujero en tu casa [Yn naie yn naie tla achi in metzal, intlacamo xinechmaca, nimitzcalxaxapotlaz]”.⁵⁶ **(Imagen 4)**

Este baile del *etzalli*, recorrido o procesión de limosneros, comenzaba a la media noche y terminaba al amanecer, momento en que los sacerdotes se juntaban y jugaban a perseguirse hasta que, bajo la dirección de un sacerdote mayor, se ordenaban para salir

⁵² Sahagún, *Historia general...*, p. 124, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 81.

⁵³ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 84. Es particular que, en la fiesta de los sacerdotes, el baile de la veintena se componga con la palabra *macehualiztli*, a diferencia de las demás veintenas que recurren al concepto *netotiliztli*.

⁵⁴ Broda “Las fiestas aztecas...”, p. 287; Graulich, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 367.

⁵⁵ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 84, *Historia general...*, p. 126; Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 262; Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 220.

⁵⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 84. La traducción de Dibble y Anderson al inglés dice: “When I do, when I do, [give me] a little of thy *etzalli*. If thou givest me none, I shall break a hole into thy house.”

nuevamente en procesión.⁵⁷ Como se acostumbraba, iban tocando música; el destino era un lugar llamado Teteoco, un sitio de culto ubicado en la zona norte de México-Tenochtitlan, cerca del lago, donde castigarían a los infractores que habían faltado al ayuno, además quemaban papeles para el sacrificio, figurillas de dioses hechos de copal (*copalteteo*) o hule (*ulteteo*) y esparcían *yauhtli* al juncal o cañaveral.⁵⁸

Acerca de estos recorridos, Elena Mazetto advirtió que debemos considerar todas estas actividades en correspondencia al uso y significación del espacio como un “paisaje ceremonial”, que se encontraba dotado de sentido desde un aspecto social y simbólico en la cosmología mexica.⁵⁹ Respecto de estas actividades de *Etzalcualiztli*, en particular, la investigadora señaló que los lugares de culto, las actividades penitenciales, la danza, la música, las procesiones o recorridos circulares, la entrega de ofrendas y los sacrificios, eran todas prácticas que conectaban a los sacerdotes con los dioses de la lluvia y la tierra, a través de los usos de espacios acuáticos, edificios relacionados con los sacerdotes y nociones agrícolas, de tal manera que a través de dichos actos rituales se manifestaba el intercambio y reciprocidad en el pago de las deudas a las divinidades.⁶⁰

Posterior al castigo de los sacerdotes infractores —maltratos muy fuertes en el lago— y un último periodo de ayuno para la veintena (*netlacazahualiztli*), en el día final de la fiesta se llevaba a cabo la ceremonia principal y el sacrificio del *ixiptla* de Tlaloc, que iniciaba con una procesión al Templo Mayor. Esta acción puede estar representada en los *Primeros Memoriales* donde se observa a los sacerdotes realizando el baile llamado *totopatlanaltiliztli* que significa “hacer volar a los pájaros”, acto que se caracterizaba porque ataban aves a palos de madera y pues “así iban bailando mientras hacían la procesión (*Ic mitotitihuia in iquac tlayahualoloya*)”.⁶¹ **(Imagen 5)**

Después del sacrificio, que detallaremos en el apartado final del capítulo, los sacerdotes realizaban un último recorrido, se reunían en un muelle llamado Tetamazolco y se embarcaban rumbo al Pantitlan, que era un remolino en el lago de Texococo. Iban ahí para

⁵⁷ Sahagún, *Historia general...*, p. 127; Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 308-309.

⁵⁸ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 85-86, *Historia general...*, p. 127-128.

⁵⁹ Mazetto, “Espaces, parcours cérémoniels et fabrication d’objets rituels dans la fête mexica d’*etzalcualiztli*”, p.47.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 53, 60.

⁶¹ *Ritos, sacerdotes y atavíos*, p.62-63. [f.256r.] Traducción de León Portilla.

arrojar las ofrendas y corazones de las víctimas del sacrificio, dones que trasportaban en recipientes llamados *mixcomitl* “ollas de nube”. Las canoas (*acalli*) en que viajaban iban pintadas de color azul y salpicadas con hule, en referencia a la lluvia.⁶² Al final, dice el *Códice Florentino* que, llegando al remolino, tocaban sus trompetas y el *tlenamacac* arrojaba al agua las ofrendas, piedras preciosas, papeles del sacrificio o *tetehuitl*, e incluso el sahumador, que, por efecto del sumidero, el agua tragaba inmediatamente.⁶³ **(Imagen 6)**

Estos contextos ceremoniales nos permiten notar que el baile, como desplazamiento corporal, relacionaba a muchos personajes de distintas categorías sociales y económicas en el ritual, una práctica mediante la cual la sociedad ofrecía y expresaba su devoción y creencia a partir de su entrega y esfuerzo en honor a los dioses. Esta expresión festiva estaba relacionada con el rol del sacerdote indígena como intermediario con la sobrenaturaleza, pues era parte del medio por el cual transitaban las peticiones de la comunidad humana. A propósito, resalta el baile (y en este caso el resto de actividades relacionadas) como práctica comunicativa para el acto religioso mesoamericano, pues de acuerdo con López Austin, el danzante es el dueño del mensaje y “el baile ritual puede ser comprendido como la entrega para la intermediación y como el medio expresivo. El danzante es puente y es voz”.⁶⁴

§ Bailes y sacrificio

De manera reciente, Danilović ha publicado un artículo en donde expone la interconexión entre la danza y los actos sacrificiales de las veintenas como fenómenos prácticamente indisociables,⁶⁵ en el proceso de nuestro ejercicio hemos encontrado claridad con estas ideas y el análisis en veintenas específicas. En este orden, ahora trataremos dos ejemplos procedentes de las fiestas *Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli*, donde la presencia de bailes, cantos y música se desarrollaban previamente a los sacrificios, mediante o después de ayunos o veladas, en el preparativo del *ixiptla* y posteriormente a los sacrificios. Por supuesto, que estas prácticas se realizaban en momentos de exaltación y complementaban el resto de símbolos de los rituales, como el vestuario y las ofrendas, pues hacían más asequible la

⁶² Dupey García, “Ulli, *tlilpopotzalli*, *apeztli*. Un acercamiento a las pinturas negras aztecas”, p. 73-76.

⁶³ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 89, *Historia general...*, p. 130.

⁶⁴ López Austin, “Ofrenda...”, p. 197.

⁶⁵ Danilović, “Dance...”, p. 216-223.

comunicación con las deidades y el intercambio de dones o el pago de la deuda por parte de la comunidad humana.

En la fiesta *Tlacaxipehualiztli*, con la preparación de los cautivos para el sacrificio, su ejecución y desollamiento, se realizaba la práctica *tlahuahuanaliztli*, una lucha ceremonial referida como “sacrificio gladiatorio” en las fuentes. En ese momento, el sacerdote principal *Yohuallahua* (Bebedor de noche) preparaba a los cautivos y daba indicaciones para que tocaran música de flautas, trompetas, caracoles, acompañada de silbidos y cantos.⁶⁶ Los cautivos que estaban atados a la piedra de sacrificio peleaban con armas falsas y cuando eran derrotados el sacerdote principal los sacrificaba. Entonces, dice Sahagún:

Acabado de acuchillar y matar a los captivos, luego todos los que estaban presentes, sacerdotes y principales y los señores de los esclavos, comenzaban a danzar en su areito, en rededor de la piedra donde habían muerto a los captivos. Y los señores de los captivos en el areito, danzando y cantando, llevaban las cabezas de los captivos asidas de los cabellos, colgadas de las manos derechas. Llamaban a este areito *motzontecomaitotía* [bailan con las cabezas cortadas].⁶⁷

El baile continuaba solo con los sacerdotes oferentes (*tlamacazqueh*), traían distintas vestimentas ceremoniales y llevaban en la mano como ofrecimiento mazorcas de maíz, maíz tostado, amaranto y tortillas, así como estandartes de peces y redes para mariposas. Luego, pasando el mediodía, los sacerdotes descansaban y los relevaban los señores.⁶⁸ Todas estas actividades contribuían a las peticiones y entregas en honor a Xipe Totec y Huitzilopochtli, como dioses principales de la fiesta.⁶⁹ Sin embargo, en los *Primeros Memoriales*, al final de la descripción de la veintena se indica que con el canto se tributaba a los dioses; dice específicamente el texto sahumaguntino: “Durante esta fiesta (o en esta veintena), el vigésimo día, todos pagaban (a sus dioses) el tributo de sus cantos, para lo cual todos se adornaban, cada uno con su adorno [*Inipan ilhuitli, iccempohualilhuil, mochi tlacatl hualcicatequitia in iyoyoloco altepetl, mochi tlacatl ic mochichihuaya, inica cecenyaca inechichiuh*]”.⁷⁰

(Imagen 7)

⁶⁶ Sahagún, *Historia general...*, p. 107-109.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 110-11, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 54.

⁶⁸ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 55.

⁶⁹ Complejos son los actos y entrega de dones en la veintena que hay muchas otras cosas que revisar. Al respecto y profundizar en esta veintena: González, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*; Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 279-326.

⁷⁰ Sahagún, *Primeros Memoriales...*, p. 23, 26. Traducción de Jiménez Moreno.

El siguiente ejemplo corresponde a *Ochpaniztli* que era una de las fiestas más complejas del ciclo ceremonial, en la cual el baile y participación general de los sacerdotes era muy importante en relación con el sacrificio. La fiesta del barrido —traducción literal de *Ochpaniztli*— era la fiesta paralela a *Tlacaxipehualiztli* y, como en ésta, se destacaba por el sacrificio y desollamiento del *ixiptla*. En particular, la veintena estaba dedicada a las diosas madre: Toci, Xilonen y Chicomecoatl, relacionadas con la tierra y la fertilidad agrícola. Como su nombre lo indica, al principio de la fiesta y en ritos subsecuentes, los ritualistas portaban escobas y barrían diferentes espacios y edificios.⁷¹

Asimismo, los primeros ocho días de la veintena acontecían en silencio, se bailaba sin cantar, sin hacer ruido y sin tocar instrumentos.⁷² Terminados los ocho días, comenzaba un nuevo período de cuatro días en los que mujeres jóvenes, viejas, médicas y algunas prostitutas se dedicaban a realizar una lucha o escaramuza llamada *zonecali* “escaramuza blanda”, con el fin de entretener y divertir a la mujer *ixiptla* de Toci para impedir su llanto o tristeza pues sería un mal agüero.⁷³

El día del sacrificio, también en silencio, un sacerdote cargaba a la encarnación de Toci en la espalda y otro le cortaba la cabeza, inmediatamente la desollaban para que un sacerdote, escogido por su fuerza y corpulencia, vistiera la piel; con ello se culminaba el período de silencio e iniciaban los cantos en el templo.⁷⁴ Este sacerdote que portaba la piel era la diosa renovada, bajaba del templo junto a los sacerdotes, ritualistas huastecos y algunos otros miembros de la comunidad, con una actitud festiva pues comenzaba una persecución, lucha ritual o juego llamado *zacacalli* “escaramuza de zacate”.⁷⁵

En los *Primeros Memoriales*, también se refleja este ambiente pues se dice que en esta fiesta se la pasaban bailando todos: supremos sacerdotes, señores, nobles, capitanes, sacerdotes menores y mujeres; se lee: “Y cuando en ésta (fiesta) se bailaba, solamente iban ordenados en fila e iban y venían, y todo hombre del pueblo, toda persona bailaba [*Auh inic*

⁷¹ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 274-275.

⁷² Sahagún, *Historia general...*, p. 91, 147.

⁷³ *Ibid.*, p. 147; López Austin, *Juegos rituales aztecas*, p. 37-38. Para profundizar sobre el ánimo ritual del *ixiptla* véase: Mazzetto, “Cuando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos”.

⁷⁴ Sahagún, *Historia general...*, p. 148.

⁷⁵ *Ídem*; López Austin, *Juegos rituales...*, p. 39; Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 92-93.

netotiloya inipani, zan nececenpantililoya, nececuecuepaloya, auh in ixquich maceualli, mochi tlacatl mitotiaya]”.⁷⁶ **(Imagen 8)**

La fiesta está representada en distintas láminas del *Códice Borbónico*. Primero, en la lámina 29 del códice, solo en la mitad izquierda, se observan los bailes e interacciones con el *ixiptla*: en dos filas verticales están pintados los especialistas religiosos y la encarnación de la diosa Chicomecoatl en este caso. **(Imagen 9)** En su estudio pionero del códice, Francisco del Paso y Troncoso detalló las características de estos músicos sacerdotes y Chicomecoatl. Destaca que sus vestimentas, elementos iconográficos y objetos ceremoniales (instrumentos como caracoles, trompetas de madera, sonajas *ayauhchicahuaztli* “sonaja de niebla”) denotan su jerarquía sacerdotal, la relación con la lluvia y su función ritual. Por ejemplo, indica que el personaje abanderado era el encargado de dirigir las procesiones y danzas; los otros que portan instrumentos, dice Paso y Troncoso, eran sacerdotes *cuicanime*, cantores o instrumentistas.⁷⁷

Por otro lado, el *ixiptla* que se encuentra en medio de la primera fila, viste una prenda rica y colorida, empuña el bastón *oztopilli* y porta papeles asociados con la lluvia. Frente a la encarnación, está un sacerdote principal que lleva un vistoso penacho, plumas a la espalda, empuña un bastón en forma de serpiente (*coatopilli*) y una bolsa de copal, objetos que levanta en actitud de adoración ante la diosa. Los dos personajes están asociados por las huellas de pies, que representan el andar o movimiento que se realizaba en el baile o desplazamiento circular del sacerdote ante la diosa, como si el ritualista fuera hacia ella y luego regresara a su sitio.⁷⁸

La lámina siguiente del *Códice Borbónico*, la número 30, muestra a diversos sacerdotes, ritualistas y encarnaciones de dioses en actos ceremoniales de la fiesta, posteriores al sacrificio y reencarnación de Toci. **(Imagen 10)** Según la disposición de las imágenes tenemos bailes, recorridos o procesiones y la presentación de un *ixiptla* de Chicomecoatl,⁷⁹ que porta la piel de una mujer sacrificada. Al centro de la lámina, domina

⁷⁶ Sahagún, *Primeros Memoriales...*, p. 45, 48. Traducción de Jiménez Moreno.

⁷⁷ Del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, p. 139-141. *cf.* Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 98-99.

⁷⁸ Del Paso y Troncoso, *Descripción ...*, p. 140-141.

⁷⁹ Las cuestiones sobre las encarnaciones y sacrificios de la veintena se detallan en el apartado 4.4.

claramente la representación de Chicomecoatl, posa sobre una edificación, se distingue por su tamaño, atavíos y espectacular tocado. Igualmente, está acompañado por cuatro personajes, dos de cada lado y de distinto color (azul, blanco, amarillo y rojo), que representaban a los dioses del maíz y la lluvia.⁸⁰ Abajo, el sacerdote que porta el báculo de serpiente parece dirigir los bailes o procesión de ocho personajes que le siguen, los dos primeros identificados como *mimixcoa* por su pintura facial negra con puntos blancos y los seis restantes son los huastecos, caracterizados por su gorro cónico; todos llevan escobas en la mano, en referencia al nombre de la fiesta, y prominentes falos hechos de papel. En el mismo plano inferior de frente al sacerdote se observa a Toci-Tlazolteotl, la composición de la imagen permite pensar que el baile procesión de los *mimixcoa* y los huastecos se dirige a ella.

Siguiendo a las fuentes, la celebración era espectacular: sacerdotes, sacerdotisas, señores, guerreros, jóvenes y encarnaciones de otros dioses como Cinteotl, todos arengaban, bailaban, combatían y saltaban al final de la fiesta, participaban vistiendo y pintando a las diosas celebradas Toci, Atlantonan y Chicomecoatl. Además, ofrecían copal, decapitaban codornices, preparaban a los cautivos para el sacrificio, corrían, jugaban y luchaban en interacción con la sobrenaturaleza gracias a la presencia de las encarnaciones de las diosas.⁸¹ Igualmente, era el momento de la distribución de insignias por méritos bélicos y bienes obtenidos del tributo por parte del *tlatoani* a nobles y guerreros.⁸²

En suma, con estos dos contextos de fiestas podemos notar que las danzas y demás movimientos corporales que configuraban el ambiente o parafernalia de la fiesta no solo eran un acompañamiento del sacrificio, sino que estaban interrelacionados con él, siguiendo a Danilović podríamos decir que, se trataba de un mismo acto desarrollado en varios segmentos.⁸³ La participación de los sacerdotes, a diferencia de otros ritualistas, estribaba en su posición de poder como organizadores y dirigentes de las prácticas litúrgicas, en el sentido de que conocían claramente los preparativos, los símbolos y la importancia de las ceremonias,

⁸⁰ *Ibid.*, p. 143-144; Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 100.

⁸¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 149-151.

⁸² Broda, "Estratificación social y ritual mexicana", p. 54.

⁸³ Danilović, "Dance...", p. 218-223.

que delegaban y enseñaban al resto de la comunidad, sobre todo a los más jóvenes, quienes tenían gran participación en todos estos rituales.

Al final, notamos una diversidad de actividades que relacionan el baile, el canto, la música y las procesiones en las veintenas que configuran el ciclo festivo anual, pero centrarnos en el amplio simbolismo de cada contexto es una tarea que superaría los límites de esta investigación. Sin embargo, destacamos que, dentro del sistema ritual se reforzaba la alianza y los lazos de intercambio entre la colectividad humana, que entregaba bienes materiales, su devoción y su esfuerzo, y la sobrenaturaleza, que gracias a la capacidad de agencia del que se gozaba en la fiesta al encontrarse en el estado liminal podían interactuar, pues en el sacrificio y el baile, los ritualistas y los dioses compartían el mismo tiempo-espacio. En síntesis, como indica Danilović, es importante reconocer que nuestras categorías frente a la lógica de pensamiento indígena se ven rebasadas cuando se trata de describir los bailes, las procesiones y los sacrificios pues, como en los ejemplos que hemos revisado, dichas actividades son difíciles de dissociar, al contrario, están totalmente interconectadas.⁸⁴ Más allá de pensar que bailes y cantos solo fungían como acompañamiento de los sacrificios, reiteramos que eran parte del ceremonial y complementaban la complejidad de los actos y elementos de las fiestas con importantes simbolismos en sentidos religiosos y de carácter social.

§ Bailes y “juegos rituales”

En esta última sección del apartado, siguiendo la línea de las actividades asociadas al movimiento o desplazamiento corporal, abordaremos, de manera general, algunos aspectos teóricos en torno al juego, como fenómeno cultural, y su relación con el rito, para poder centrarnos en la participación de los sacerdotes en el desarrollo de los juegos de las fiestas de las veintenas nahuas.⁸⁵ En particular, mostraremos, en primera instancia, los ejemplos emparentados de las fiestas *Huey tecuilhuítl* y *Titítl*; y en segundo y último lugar, de la fiesta *Xocotl huetzi*, pues a través de ellos podremos analizar las dinámicas del baile, la procesión

⁸⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁸⁵ Existen algunas investigaciones que han desarrollado el tema de los juegos y la ritualidad de la sociedad náhuatl prehispánica entre ellas: Heyden, “Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztli”; Ávila Aldapa, “El juego y la diversión entre los mexicas según las fuentes documentales”; Brylak, “Rivalidad y ritual: Agon en la religión nahua”, Mazzetto, *Lieux de culte...*, p. 276-281; Díaz Barriga Cuevas, “Las batallas rituales entre los antiguos nahuas”.

y el juego en contextos de las veintenas y denotar una importante participación de los sacerdotes.

En ejemplos de las anteriores veintenas revisadas como *Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli* referimos que en distintos momentos de las fiestas podían desarrollarse “juegos” a manera de competencias, luchas, carreras o persecuciones. La introducción de estas actividades en contextos ceremoniales permite hablar, siguiendo a López Austin, de *juegos rituales*, actividades “jirones de las fiestas”, una parte pequeña de todo el conjunto ceremonial, con un sentido profundo en el ámbito religioso.⁸⁶ Este historiador reconoció en la introducción a su compilación y traducción de textos sobre los “juegos rituales aztecas” que existe un conjunto muy heterogéneo de palabras y significados en la lengua náhuatl para referirse a acciones que pueden catalogarse como “juegos”, los cuales dan una idea de dichas actividades, pero se trata de “recursos genéricos”, una forma básica para nombrar los “juegos rituales”.⁸⁷ Sin embargo, con la revisión y suma de los distintos términos y su significado, López Austin pudo proponer una idea aproximada, aunque no totalizadora, de los juegos para los nahuas como: “acciones humanas encaminadas a dar salida a las tensiones anímicas; a provocar el olvido, aunque fuese momentáneo, de los sinsabores de la vida. Acciones, además, capaces de motivar en los circunstantes la admiración, la diversión [...] para preparar físicamente a los participantes, que les daban la destreza suficiente para realizar posteriores acciones similares con fines diversos”.⁸⁸

Aunque la definición anterior corresponde claramente al área mesoamericana, faltaría puntualizar algunos aspectos que fueron desarrollados por Johan Huizinga y Roger Caillois, los estudiosos más reconocidos del fenómeno del juego. Ambos intelectuales europeos escribieron en el siglo XX, pero fue Huizinga el primero de ellos. Este académico holandés cimentó la mayor parte de sus ideas en la obra *Homo ludens*, donde en primera instancia defiende que el juego es anterior a la cultura, ésta nace del juego, es decir que la cultura primero se juega.⁸⁹ Por lo tanto, el juego tiene sentido y función social, significa algo más allá de una ocupación, forma parte de la estructura social y conducta humana, pero de una

⁸⁶ López Austin, *Juegos rituales...*, p. 7-8.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁹ Huizinga, *Homo ludens*, p. 11, 67.

manera particular, pues como una actividad provisional se aparta de la vida “corriente”, es decir, se desarrolla en una esfera temporal que transcurre dentro de sí misma. Además, en el caso concreto de las fiestas religiosas, el juego celebra y significa algo, sirve al bienestar del grupo, a la satisfacción de la vida y la ganancia del sustento.⁹⁰

De tal manera, el juego se parece al ritual pues ambas actividades tienden a crear un lugar y una duración temporal propios, es decir, producen esferas o límites de espacio y tiempo distintos al ámbito “común” o “cotidiano”; igualmente, ambos —pertenecen a y permanecen en— la estructura social como tradición que puede ser repetida.⁹¹ A este respecto, Caillois también explicó que el juego tiene su propio dominio, “un universo, reservado [...] un espacio puro”.⁹² Asimismo, ambos autores coinciden en que el juego tiene sus propias reglas que están acordes al dinamismo del juego mismo, aunque existe un espacio de libertad de acción por parte del jugador, sin embargo, el valor propio del desarrollo del juego es respetar el juego; es decir, el sentido del juego es jugar, se juega al juego o no se juega en absoluto.⁹³

Por su parte, la antropóloga Roberte Hamayon hizo adiciones muy interesantes a las ideas de Huizinga y Caillois en torno a la teoría del juego, a partir de ejemplos procedentes del chamanismo siberiano, el foco de estudio de esta investigadora. Entre sus posturas, también destaca el valor del juego por el mismo acto de jugar y que, en el caso siberiano, el juego adopta también la función de interacción y renovación del acuerdo de intercambio entre el mundo humano y el mundo de los espíritus animales.⁹⁴

También, Hamayon observó la vinculación del juego con actos de carácter religioso, de tal forma que insiste para que se reconozcan características comunes entre el juego y el rito y enumera cinco cualidades similares entre dichas actividades. Primero, un carácter de totalidad, que posee un principio y fin, además de un espacio circunscrito al juego y que pertenece a la sociedad como aspecto cultural integrador. Segundo, un marco de convención, es decir, el orden, los acuerdos, las reglas y las obligaciones del juego. Tercero, un registro

⁹⁰ *Ibid.*, p. 12-21.

⁹¹ *Ibid.*, p. 21-22.

⁹² Caillois, *Teoría de los juegos*, p. 16-17.

⁹³ Huizinga, *Homo ludens*, p. 35; Caillois, *Los juegos y los hombres*, p. 11.

⁹⁴ Hamayon, “¿Por qué los ‘juegos’ gustan a los espíritus y disgustan a dios? O el ‘juego’, forma elemental de ritual a partir de ejemplos chamánicos siberianos”, p. 98-102.

diferente de lo ordinario porque se desarrolla en un marco simbólico específico (espacio-tiempo “enmarcado”) y distinto del común. Cuarto, tiende a ofrecer una eficacia de carácter simbólico, por ello el juego debe ser tomado como tal porque su análisis resulta difícil. Y, por último, se constituye en una visión del mundo en modelo reducido, es decir se materializa en escenas en miniatura de la realidad.⁹⁵

Con base en esta información, no resulta extraño que en las fiestas del ciclo ceremonial náhuatl se desarrollen juegos, pues las carreras, competencias o luchas ceremoniales se convierten en otra forma de expresión cultural y de integración social en un contexto religioso, por lo cual su función, además de la diversión, formaba parte de todo el conjunto de intrincados símbolos que componían las fiestas para mantener el vínculo e intercambio entre la colectividad humana y la sobrenaturaleza. También, es importante recordar que los juegos por ser movimientos corporales estaban relacionados con los bailes y las procesiones, como parte de todo un conjunto de actividades religiosas en el contexto de las fiestas, de las cuales los sacerdotes eran del todo partícipes, como los dirigentes y organizadores de las actividades rituales o de otros participantes de las competiciones. Para abordar estas ideas, adelante expondremos algunos contextos rituales donde se hacían “juegos” en los que notamos una participación importante de miembros del sacerdocio.

En primer lugar, al igual que en el caso del baile en relación con procesiones y sacrificios, los “juegos rituales” se hacían a la par o se conjugaban con dichas actividades. Estos primeros ejemplos, que corresponden a veintenas paralelas son prueba de esto, pues, sabemos que en la fiesta *Huey tecuilhuitl*, el baile, los cantos y la música se realizaban en contextos sacrificiales que ocurrían a mitad de la veintena en el patio de los templos. El sacrificio era de una mujer *ixiptla* de la diosa Xilonen, la cual se acompañaba de algunas mujeres que la ayudaban a ofrecer incienso a las cuatro partes del mundo, luego la velaban bailando y cantando toda la noche.⁹⁶ Por la mañana, quienes danzaban “serpenteando” eran hombres, el baile incluía la participación de los sacerdotes, maestros de los jóvenes.⁹⁷ Posteriormente, iniciaba el recorrido hacía el lugar de sacrificio, en el camino iban bailando y para acompañar a la *ixiptla* estaban sus sacerdotisas, *cihuatlamacazque*, quienes llevaban

⁹⁵ *Ibid.*, p. 104-110.

⁹⁶ Sahagún, *Historia general...*, p. 138.

⁹⁷ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 104.

flores y tenían la cara pintada de rojo y amarillo. En los *Primeros Memoriales* está representada la procesión, el baile y el canto frente al templo que, según la *Historia general*, era el de Centeotl. (**Imagen 11**)

En esta procesión, las sacerdotisas bailaban, cantaban e iban tocando un tambor, además se aseguraban de rodear a la *ixiptla* de Xilonen para que los hombres no se acercaran a ella. Llegados al templo, un sacerdote sacrificador —quien está fácilmente identificable en la lámina porque ostenta su cuchillo de sacrificio, tiene el cuerpo teñido de negro y su bolsa de copal— recibía a la gente de la procesión y agitaba su *chicahuaztli*, los sacerdotes tocaban sus sonajas e instrumentos de viento (trompetas de concha) y, a su vez, esparcían la hierba *yauhtli* o pericón. El siguiente acto era el sacrificio de la diosa por decapitación, extraían su corazón y éste era depositado en una jícara azul.⁹⁸

Nos cuenta Durán que después de los sacrificios, “había baile de señores y de doncellas” quienes llevaban flores amarillas (*cempoalxochitl*). Era un momento en el que todos se regocijaban, asimismo ofrecían las flores a la diosa Xilonen y las dejaban en lo alto del templo para que se realizara una carrera entre los jóvenes por recoger flores.⁹⁹ Graulich identificó esta competencia como *xochipaina*, “la carrera de la flor”, un “juego” que también se hacía en la fiesta *Tititl*, paralela a *Huey tecuilhuitl*.¹⁰⁰

El sacrificio de la veintena *Tititl* era de una encarnación de la diosa Ilamatecuhtli, “Señora anciana”. Se trataba de una mujer comprada por los *calpixques*, los cobradores de tributos, que era vestida como la diosa y llevaba la cara pintada horizontalmente de amarillo y negro.¹⁰¹ Antes de ser sacrificada, la mujer *ixiptla* paseaba por la ciudad acompañada por músicos y danzantes, se dirigían al templo de Huitzilopochtli y, según señala la fuente, la mujer iba llorando pues conocía su destino.¹⁰² Cuando llegaban al templo, el Sol se estaba poniendo y era recibida por sacerdotes que portaban vestimentas de los dioses; en particular, es importante señalar que uno de ellos vestía como Ilamatecuhtli. Llegado el momento del

⁹⁸ *Ibid.*, p. 105, *Historia general...*, p. 139.

⁹⁹ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 266.

¹⁰⁰ Graulich, “El problema del bisiesto mexicano y las xochipaina de Tititl y de Huey Tecuilhuitl”, p. 26, *Ritos Aztecas...*, p. 240-241; Díaz Barriga Cuevas, “Las batallas rituales...”, p. 197-203; Brylak, “Rivalidad y ritual...”, p. 129-130.

¹⁰¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 168-169, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 156-157.

¹⁰² *Ibid.*, p. 169.

sacrificio, subían a la *ixiptla* a lo alto del edificio y ahí le extraían el corazón y era decapitada. Después, el sacerdote ataviado como la diosa recibía la cabeza y la tomaba de los cabellos con la mano derecha y, entonces, dice la *Historia general*: “llevábanla colgando, e iba bailando con los demás, y levantaba y abraxaba la cabeza de la muerta a propósito del baile, y guiaba a todos los demás dioses o personajes de los dioses”.¹⁰³

De acuerdo con los *Primeros Memoriales*, los sacerdotes tenían un rol muy activo en la fiesta con respecto a los bailes, las procesiones y los juegos. Además, la función del sacerdote como *ixiptla* debe destacarse pues, como vimos, el sacerdote de Ilamatecuhtli portaba sus vestimentas. El ritual se llamaba “Ilamatecuhchololoya (donde) se asemejaban los sacerdotes a las Cihuateteo, cuando bailaba, se enmascaraban [*Ilamatecuhchololoya ipan moquixtiaya in Cihuateteo, in mitotiaya moxayacatiaya*]”.¹⁰⁴ Posteriormente, se hacía procesión a los templos e indica la fuente: “Y cuando allí ya hacían circumprocesión, llevaban luego a sus dioses a sus casas (o *teocalli*) y otra vez allí los hacían bailar (y) se decía (que) se lavaban los pies los dioses que bailaron [*Auh in ontlayahualoloc, niman ic quihuihuica inteohuan in inchachan: occepa ompaquimitotiaya, ic mitoaya ‘mochipacaya’ in omitotique teteo*]”.¹⁰⁵

A continuación, los sacerdotes organizaban la carrera *xochipaina*, un sacerdote *tlenamacac* “oferente del fuego” vestido como joven guerrero (portaba capa de red, un tocado *aztaxelli* y una pezuña de venado colgando),¹⁰⁶ ponía una “flor divina” en la cumbre del templo, el *Códice Florentino* dice que era una hoja de maguey (*in metl*).¹⁰⁷ El “juego ritual” consistía en que los sacerdotes competidores subían el templo para tomar una flor y quien la recogía bajaba apresuradamente para echarla en una troje en llamas, *icuezcon tlatla* “arde su troje”, que estaba junto a la hoguera del *cuauhxicalco*. Con el triunfo del sacerdote más ligero y ágil terminaba el juego,¹⁰⁸ es decir, tenía un marco espacial y temporal determinado al igual que reglas. A la par, el día siguiente realizaban otro “juego ritual” que se llamaba

¹⁰³ *Ídem*.

¹⁰⁴ Sahagún, *Primeros Memoriales*..., p. 60-62. Traducción de Jiménez Moreno.

¹⁰⁵ *Ídem*.

¹⁰⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 157. Los elementos con los que aparece este *tlenamacac* le asocian con la guerra o la cacería es una cuestión particularmente sugestiva.

¹⁰⁷ *Ídem*.

¹⁰⁸ Sahagún, *Historia general*..., p. 170; López Austin, *Juegos rituales*..., p. 55.

nechichicuahuil “se dan lechuzazos” y era una especie de lucha ritual o escaramuza, pues los hombres y muchachos participantes se golpeaban con unas “taleguillas” o bolsas llamadas *chichicuatli* que llenaban con flores, pedazos de papel u hojas de maíz verde, todos corrían y golpeaban a sus oponentes. Aunque las jóvenes no participaban, los más traviesos también las golpeaban, por lo que ellas se cuidaban de los muchachos hasta que acababa el “juego ritual” y con ello la fiesta.¹⁰⁹ **(Imagen 12)**

Con los ejemplos anteriores, observamos que además de bailes y procesiones, en las fiestas los juegos también formaban parte del ceremonial. Los sacerdotes dirigían estas actividades y los más jóvenes competían, luchaban y se divertían. Sin embargo, el juego como sistema social integrado al ritual puede responder a aspectos de la cosmovisión y del pensamiento religioso, es decir, como advierten los teóricos del juego, tiene un profundo simbolismo. Por ejemplo, en el caso anterior de la *xochipaina*, Graulich encontró que había una lógica estructural en esta “carrera de la flor”. Primero notó que la carrera se realizaba en veintenas paralelas, cada una en representación de una parte del año (secas y lluvias), con características análogas, opuestas y complementarias. Dichas cualidades se advierten en la oposición entre la diosa vieja (Ilamatecuhtli en *Tititl*) y diosa joven (Xilonen en *Huey tecuilhuatl*), que se pueden asociar al aspecto sexual para expresar la contraposición de la esterilidad y de la fertilidad femeninas, y que se complementaban con el elemento masculino por la participación de los jóvenes (fertilidad) y sacerdotes (esterilidad) en la recolección y quema de la flor que funge como alegoría de la diosa festejada.¹¹⁰ Estas observaciones las podemos interpretar en el marco del juego como una representación en miniatura de algunos aspectos de la cosmovisión, una manera de satisfacer partes integradoras de la vida, ganarse el sustento, procurar el bienestar social y el funcionamiento del cosmos.

El siguiente ejemplo de “juegos rituales” a analizar pertenece a la veintena *Xocotl huetzi* “el fruto cae”, también llamada *Huey miccailhuatl* “la gran fiesta de los muertos”, que era una de esas fiestas llamadas dobles, pues se emparejaba con la veintena anterior, *Tlaxochimaco* “ofrenda de flores” o *Miccailhuitontli* “la fiesta pequeña de los muertos”. La fiesta estaba dedicada a Xiuhtecuhtli y Otontecuhtli, divinidades cercanas al fuego y al

¹⁰⁹ Sahagún, *Historia general...*, p. 170; López Austin, *Juegos rituales...*, p. 57-58.

¹¹⁰ Graulich, “El problema...”, p. 26-31, *Ritos Aztecas...*, p. 240-243.

ámbito solar. El nombre *Xocotl Huetzi* ilustra bastante bien la principal ceremonia de la fiesta que consistía en un baile-procesión y juego-competencia que se realizaban en torno a un poste de madera y un objeto ritual que se colocaba en lo más alto del mismo, el cual debía caer;¹¹¹ adelante profundizaremos en estos aspectos.

Durante la fiesta anterior (*Tlaxochimaco*) algunos jóvenes eran enviados al cerro para cortar un gran árbol, al que quitaban luego la corteza y alisaban; le ponían como nombre *xocotl*. Después, los jóvenes arrastraban el poste hasta la entrada de la ciudad donde era recibido por mujeres principales y sacerdotes. Dice Durán que los sacerdotes llevaban a cabo cantos, bailes y música, además la gente le daba ofrendas, sahumaba e incluso se realizaban penitencias y autosacrificios junto a él.¹¹²

Posteriormente, en el primer día de la fiesta *Xocotl huetzi*, arrastraban el poste hasta el patio del Templo Mayor, erigían el *xocotl* entre un griterío de la gente que ahí estaba y lo asentaban en un montículo de tierra. Ahí se quedaba hasta el final de la fiesta cuando se desarrollaba la competencia y el baile alrededor de él.¹¹³ El penúltimo día de la veintena, cuidadosamente bajaban el *xocotl* y en la noche los que trabajaban la madera terminaban de alisarlo para quitarle cualquier imperfección. Al siguiente día, altos sacerdotes y dignatarios adornaban el *xocotl* con grandes tiras de papel blanco a manera de alas, en la copa montaban una efigie echa de *tzoalli*, masa de amaranto y miel de maguey, en forma de hombre u ave —discrepan las fuentes al respecto—, en todo caso esta efigie se hacía en representación de *Otontecuhтли*, “‘el cuerpo (la carne) de Otontecuhтли (hecho de) *tzoalli*’ [in *inacayo Otontecuhтли tzoalli*]”.¹¹⁴ Asimismo, ésta se acompañaba de un envoltorio de objetos como un escudo, un propulsor (*atlatl*) y dardos o lanzas, además de tres palos a los que se amarraban “tamales” de amaranto.¹¹⁵ Después, levantaban el *xocotl* ayudados con cuerdas y entre arengas, gritos y clamor de los partícipes lo dejaban totalmente vertical, cubrían bien la base con piedras redondas y tierra pues cuidaban que no se moviera.¹¹⁶ **(Imagen 13a)**

¹¹¹ Brylak, “Rivalidad y ritual...”, p. 124-129.

¹¹² Durán, *Historia...*, Vol. II, p., 269.

¹¹³ Sahagún, *Historia general...*p. 142; *Florentine Codex*, Bk. II, p.111.

¹¹⁴ Sahagún, *Primeros Memoriales...*, p. 41, 42, 44. Traducción de Jiménez Moreno.

¹¹⁵ Sahagún, *Historia general...*p. 143; *Florentine Codex*, Bk. II, p.112; Durán, *Historia...*, Vol. II, p., 272; López Austin, *Juegos rituales...*, p. 34.

¹¹⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p.113.

Al siguiente día, el vigésimo de la veintena, se hacían los sacrificios de prisioneros de guerra, que, por ser una veintena dedicada a Xiuhtecuhtli, se realizaban utilizando fuego. Terminados estos importantes actos, a la mitad del día, comenzaba el canto y el baile-procesión alrededor del *xocotl*. De acuerdo con los *Primeros Memoriales*, esta actividad se llamaba *cuauhtitlan tlanahualoya* “cuando se baila junto al árbol con los brazos entrelazados”.¹¹⁷ Según nuestras distintas fuentes, tanto jóvenes como adultos, de ambos sexos, participaban en dicha danza, la cual se caracterizaba por su movimiento serpenteante o, como dicen las fuentes, “culebreando” o *necocololoya* “se bailaba ondulando”, y se empujaban pues el patio donde estaba el *xocotl* estaba lleno de gente.¹¹⁸

Aunque las fuentes escritas mencionan que todos realizaban este baile o procesión alrededor del *xocotl*, la lámina 28 del *Códice Borbónico* representa a los danzantes solo como sacerdotes jóvenes, que se caracterizan por tener el cuerpo pintado de negro y vestir la tilma de red. Este manuscrito también recalca la presencia de un sacerdote músico y cantor, *tamacazqui cuicanime*, que está frente a un tambor (*huehuetl*) y lleva un tocado de hojas de papel como las que adornan el *xocotl*.¹¹⁹ **(Imagen 13b)** Al respecto, una observación interesante que hizo Paso y Troncoso es que los sujetos parecen pertenecer a distintas categorías o jerarquías del sacerdocio debido a los adornos que poseen, pues “delante como guidores (iban) los de condición más elevada mientras que los más humildes quedaban al fin de la rueda”.¹²⁰

Entre el baile y los empujones, los maestros de los jóvenes (*teachcauh*) trataban de que nadie tocara el *xocotl* y golpeaban con porras a los que se empujaban contra el poste. Sin embargo, ya en la tarde, comenzaba la competencia: los muchachos se precipitaban hacía el poste para trepar por las cuerdas y obtener la efigie de *tzoalli*; el primero que lograba llegar a la cima la “decapitaba”, desmoronaba y arrojaba, al igual que los “tamales” de amaranto, mientras que abajo la gente peleaba, gritaba y se amontonaba por tomar un pedazo de masa. El vencedor se apoderaba de los adornos del *xocotl* y al bajar era muy celebrado, mientras

¹¹⁷ Sahagún, *Primeros Memoriales*..., p. 41-42,45. Traducción de Jiménez Moreno

¹¹⁸ *Ídem*, *Historia general*...p. 146, *Florentine Codex*, Bk. II, p.116; Durán, *Historia*..., Vol. II, p., 272.

¹¹⁹ Del Paso y Troncoso, *Descripción*..., p. 130.

¹²⁰ *Ídem*.

los demás tiraban el poste que hacía mucho ruido y se partía al estrellarse en el suelo.¹²¹

(Imagen 14)

Después, el muchacho ganador “el captor o cautivador del *xocotl*” era llevado por los sacerdotes viejos (*quaquacuiltin*) al templo Tlacacohuacan y tratado como un guerrero que había hecho méritos en la guerra,¹²² recibía una lujosa manta que solo él podía usar y era escoltado, agarrado de los brazos por dos *quaquacuiltin*, mientras lo seguían, tocando sus trompetas de concha, un grupo de sacerdotes *tlamacazque*. Con este juego o competencia terminaba la fiesta.¹²³

En lo que refiere al simbolismo del derrumbe del *xocotl*, Graulich propone que se trata de la caída de los difuntos gloriosos que regresaban a la tierra en el tiempo de esta veintena en forma de astros. Al caer, los astros-difuntos se ocultaban en el horizonte y se transformaban en pájaros que venían a libar las flores. Estos elementos son identificados por el historiador con la figura de Otontecuhli que, como elemento masculino, solar y fecundador (analogía del Sol) cae, penetra la tierra y la fecunda.¹²⁴ De esta manera, la interpretación de Graulich se ajusta a un par de características de la teoría de los juegos que vimos atrás. Primero, el simbolismo depende de la visión del mundo y es de difícil interpretación, pero responde a la cultura que lo produce. En este sentido, siguiendo a Graulich, también hay que destacar que la lucha de los jóvenes y la caída del *xocotl* puede interpretarse como una referencia/alusión al dinamismo cíclico de la alternancia entre el día y la noche, la lucha de fuerzas opuestas y complementarias.

Un segundo aspecto a destacar, es que el juego trata de materializar en un modelo reducido (miniatura) una parte de la cosmovisión, en este caso cuestiones de la cosmología indígena en la oposición entre masculino-femenino, día-noche o Sol-tierra, representadas por el poste vertical que conecta el cielo y la tierra, además de la efigie y objetos rituales que están en la cima del *xocotl* como referencia a los astros que descienden al mundo.

¹²¹ *Historia general...*p. 146, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 116-117; López Austin, *Juegos rituales...*, p. 35.

¹²² Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 411.

¹²³ Sahagún, *Historia general...*p. 146, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 117; López Austin, *Juegos rituales...*, p. 36.

¹²⁴ Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 415.

Asimismo, la dinámica que se desarrollaba en estos contextos permite observar otras características más que enumeramos antes sobre la teoría del juego. Por ejemplo, “el fruto cae” como juego debía jugarse, en sí mismo tiene sentido y, tal cual hicimos con su descripción, *Xocotl huetzi* correspondía a una totalidad de las figuras, símbolos e instrumentos necesarios para desarrollar esta actividad y que articulaba el funcionamiento de un conjunto complejo.¹²⁵

Como parte de los rituales de la fiesta, *Xocotl huetzi* se encontraba enmarcado en un tiempo-espacio propio de la veintena, construido material y ritualmente por el trabajo de la comunidad y los sacerdotes. Además, el juego se llevaba a cabo en un momento determinado de la fiesta, organizado, acordado y establecido a través de convenciones, reglas y prohibiciones que los participantes aceptaban y que en un contexto cotidiano podrían ser extrañas o causar conflictos, por ejemplo, los maestros podían dar porrazos a los danzantes-competidores al intentar acercarse al *xocotl*.

Una característica más refiere que el juego tiene principio y fin, en algún momento los maestros indicaban el inicio de la competencia, los muchachos entendían que era el inicio del juego e inmediatamente se entregaban a él. Acto seguido, cuando el más hábil lograba llegar a la cima del poste y arrojar el *tzoalli*, el juego se daba por terminado, se aceptaba al ganador e incluso se derribaba el *xocotl*. Aunado a lo anterior, la victoria en el juego proveía al “capturador del *xocotl*” no solo con el trofeo o los objetos obtenidos, sino que la consecuencia era el honor y reconocimiento,¹²⁶ pues como vimos el joven ganador era llevado por los sacerdotes y recibía una prenda que le diferenciaba socialmente y le confería prestigio entre los suyos.

Para cerrar, es necesario remarcar que el carácter de los juegos rituales como actividades afines a la danza y parte de la complejidad festiva complementaban el propósito ceremonial para honra de los dioses, remitían a acontecimientos de carácter cosmológico; además, metafóricamente asemejaban a la guerra, la cacería y sus implicaciones religiosas y políticas.¹²⁷ Si bien, aunque estas relaciones culturales pueden observarse y ser analizadas

¹²⁵ Caillois, *Los juegos y los hombres*, p. 9.

¹²⁶ Huizinga, *Homo ludens*, p. 71-73.

¹²⁷ Danilović, “El concepto de danza...”, p. 163-168; Brylak, “Rivalidad y ritual...”, p. 126; Mazzetto, *Lieux de culte...*, p. 278-281.

como en el presente ejercicio, aún quedan muchas preguntas sobre el juego náhuatl en el escenario ritual y festivo.

El juego como parte del ritual, además de la diversión en la competencia y su alegoría con la lucha, también permitía la comunicación con las deidades, al igual que las danzas, las procesiones o los recorridos rituales, pues todas estas actividades tenían el propósito de honrar a los dioses y comunicarse con ellos. Los sacerdotes organizaban y dirigían estos actos, conocían los propósitos de cada uno de los elementos que componían las ceremonias y se preocupaban por llevar a cabo la liturgia, que los participantes se integraran a las actividades religiosas, que las ofrendas y parafernalia se presentaran correctamente, pues hay que recordar que la ejecución de actos religiosos debía de hacerse de buena forma ya que el éxito ritual era responsabilidad del especialista religioso y perpetuaba la comunicación con la sobrenaturaleza.

§

A manera de cierre, con base en los distintos contextos de análisis sobre las fiestas y apoyados por reflexiones teóricas y críticas historiográficas recientes, logramos observar cómo la danza, el canto y la música eran actividades que se efectuaban conjuntamente en los actos religiosos indígenas. Asimismo, destacamos las maneras en que dichas actividades se vinculaban a través de códigos culturales con procesiones, desplazamientos o recorridos, sacrificios y juegos o luchas, carreras y competencias.

En general, notamos que las relaciones entre los danzantes-ritualistas con la sobrenaturaleza se dinamizaban en el ámbito ceremonial gracias a la participación, esfuerzo y honra de los sacerdotes, con el fin de favorecer la comunicación con las deidades a través de la expresión que ofrecían los movimientos y desplazamientos corporales. Cada danza interrelacionada con procesiones, sacrificios o juegos tenía razón de ser, funcionaba en el conjunto de símbolos que configuraban las fiestas y que se desarrollaban en ellas para concretar el pago de las obligaciones rituales de la comunidad humana. Finalmente, reiteramos que todas estas prácticas requerían de la necesaria organización y dirección del sacerdocio para su correcta ejecución, por lo que destacamos su participación o rol como fundamental.



Imagen 1. Durán, *Historia...*, f. 158v. Músicos y guerreros entre el baile y el canto.



Imagen 2. *Primeros Memoriales*, fol. 250r. La danza y recorrido ritual en la veintena *Atlcahualo*. Los sacerdotes se dirigen al lugar del sacrificio tocando música y portando sus instrumentos rituales. El camino del recorrido ritual está marcado por huellas (*xocpalli*).

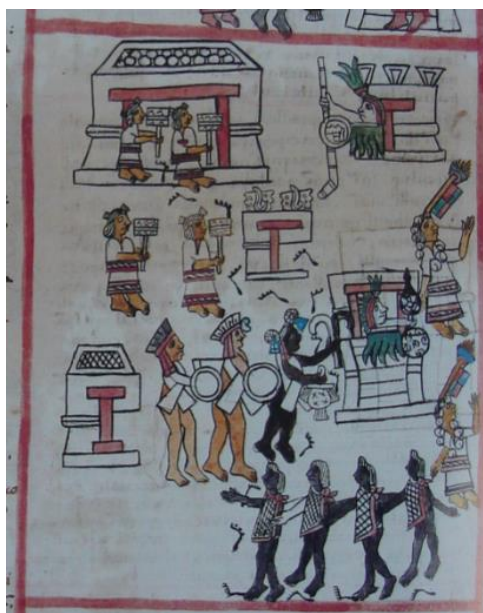


Imagen 3. *Primeros Memoriales*, fol. 250v. La veintena *Toxcatl*. El recorrido y baile ritual de los sacerdotes “serpenteando”, agarrados de los brazos, entre los *ixiptla* y los templos.



Imagen 4a. *Calendario Tovar*.
Representación de un limosnero de
etzalli.



Imagen 4b. Durán, *Calendario antiguo*, f. 331v.
Etzalcualiztli. Representación de un limosnero
de etzalli.

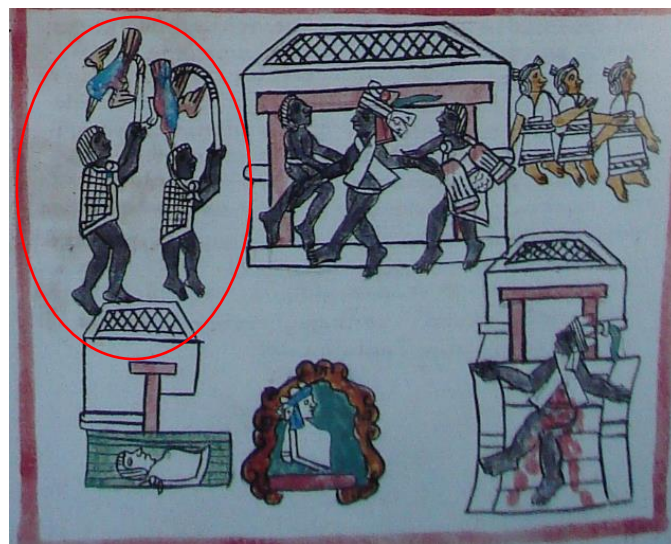


Imagen 5. *Primeros Memoriales*, fol. 250v. La veintena *Etzalcualiztli*. Destacamos en el
círculo el baile de los sacerdotes con pájaros atados a palos, se encuentran junto al
sacrificio.



Imagen 6. *Códice Florentino*, Libro I, fol. 35. Recorrido y entrega de ofrendas en el sumidero del Pantitlan,



Imagen 7. *Primeros Memoriales*, fol. 250r. La veintena *Tlacaxipehualiztli*. En la parte de arriba destacan los sacrificios, en medio jóvenes tocando instrumentos de viento, abajo un recorrido de ritualistas.



Imagen 8. *Primeros Memoriales*, fol. 251v. La veintena *Ochpaniztli*. En la parte media de la lámina se observan sacerdotes bailando, el andar de encarnaciones de deidades, huellas que indican el desplazamiento y una lucha ritual donde también participan guerreros.

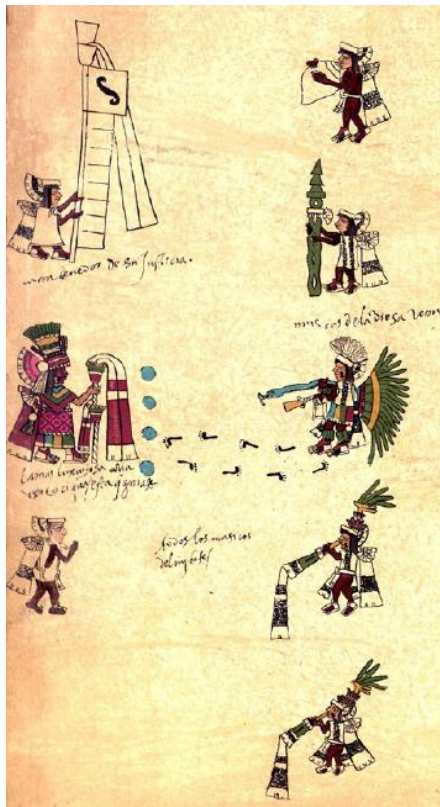


Imagen 9. Detalle lámina 29, *Códice Borbónico*. Danza-procesión circular (*tlayahualoliztli*) en la veintena *Ochpaniztli*. En las dos columnas se identifican sacerdotes tocando instrumentos, al centro un sacerdote mayor (izquierda) y el *ixiptla* de la diosa Chicomecoatl (derecha) están relacionados por una serie de huellas que indican el desplazamiento.



Imagen 10. Lámina 30, *Códice Borbónico*. Presentación del *ixiptla* de Chicomecoatl y las danzas-procesiones de la ceremonia. Al centro la encarnación de la diosa Chicomecoatl acompañada de cuatro ritualistas. Abajo un sacerdote guía la procesión de los *mimixcoa* y huastecos que parece se dirige hacia Toci-Tlazolteotl.



Imagen 11. *Primeros Memoriales*, fol. 251r. La veintena *Huey tecuilhuitl*. Abajo destaca el sacerdote sacrificador, *chachalmeca*, y la presencia de mujeres en procesión moviendo los brazos.



Imagen 12. Códice Florentino, Lib. II, p .97. Juego *nechichicuahuil* “se dan lechuzazos” en la veintena de *Tititl*.



Imagen 13a. *Primeros Memoriales*, fol. 251v. La veintena *Xocotl Huetzi*. Destaca la danza alrededor del poste y la competencia por obtener la efigie y los adornos del *xocotl*.



Imagen 13b. Lámina 28 del Códice Borbónico. El baile de los *tamacazcaton* “culebrendo” alrededor del *xocotl* en la veintena *Xocotl Huetzi*.



Imagen 14. Durán, *Historia...*, f. 276r. La competencia de los jóvenes por capturar y arrojar la efigie de *tzoalli* del *xocotl*.

4.3 La ofrenda: comunicación, entrega de dones y el rol del sacerdote

El tema de las ofrendas en la ritualidad prehispánica es un fenómeno que se ha debatido en los últimos tiempos, lográndose la problematización de aspectos de orden teórico y la definición de algunas de sus características. En lo que respecta al rol de los sacerdotes en torno a la ofrenda poco se ha dicho, de ahí que, en concordancia con nuestro estudio, trataremos este problema. Sin embargo, al percibir la complejidad del tema en el ciclo de las veintenas nos limitamos a un ejemplo concreto. Por tanto, el apartado se divide en dos secciones. Primero, revisaremos la historiografía reciente sobre el tema para acercarnos a una definición de la ofrenda náhuatl y puntualizar el papel del ritualista, oferente u oficiante en este fenómeno religioso. En segundo lugar, nos centraremos en las ofrendas en la veintena *Huey tozoztli*, donde expondremos la importancia de la entrega de dones, señalaremos brevemente su simbolismo y destacaremos su función comunicativa con la sobrenaturaleza.

§ Aproximaciones a la ofrenda náhuatl

En la lengua náhuatl, algunos términos asociados al concepto de ofrenda son *tlamanaliztli*, *tlamanalli*, *tlamanalo* que fueron traducidos como “sacrificio o ofrenda, ofrecimiento, el acto de ofrecer don o ofrendas”. Todos estos términos derivan del verbo *mana*, que aparece en los diccionarios como “ofrecer ofrenda”, comunicando con claridad la idea de ofrecer, dar, poner o extender.¹ En los textos de Sahagún y sus colaboradores indígenas, cuando se mencionan las actividades ceremoniales y ofrecimientos en el templo, el primer acto ritual que se describe, como concepto general, es la ofrenda (*tlamanaliztli*). Se destaca que se ponían, daban o extendían alimentos, mantas, aves, maíz, flores y tortillas; objetos y viandas que presentaban delante del dios y entregaban en cazuelas u ollas.²

En los *Primeros Memoriales*, la breve descripción se acompaña de una imagen que representa el acto de ofrendar, en la que se ve a una mujer que lleva dos ollas, una de ellas tiene encima una mano (*maitl*), que podría remitir al valor fonético de la sílaba *ma-* en referencia al verbo *mana* para señalar conceptualmente que se trata de una ofrenda y tal vez en otro sentido, se daba a entender que, naturalmente, con la mano se entregaba, ponía o

¹ Molina, *Vocabulario en lengua mexicana/castellana*, p. 52, 90; Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 174, 384.

² Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 194; *Ritos, sacerdotes y atavíos*, p. 46-47 [fol. 254v].

extendía el alimento, vianda u objeto a las deidades.³ **(Imagen 1)** De esta manera, una primera revisión en torno a las ofrendas en el mundo náhuatl nos remite a la idea de ofrecimiento y entrega de dones para la sobrenaturaleza, sin embargo, si nos volvemos hacia la historiografía, esta definición resulta parcial pues el fenómeno de la ofrenda es un hecho social total y complejo.

En primera instancia, conforme a las investigaciones históricas y etnográficas de Good Eshelman, la acción ceremonial indígena en conjunto constituye la ofrenda, la cual se compone de la actividad y labor humana en su preparación y ejecución, todo un esfuerzo y trabajo colectivo (*tequitl*) que forma la ofrenda y que circula como energía (*chichahualiztli*) entre la comunidad humana y la sobrenaturaleza.⁴ Desde este punto de vista, “todo constituye la ofrenda”, es decir, no es clara la distinción entre la ofrenda y otros aspectos del ritual, pues poner objetos materiales, copal, comida, altares, o realizar danzas, cantos, música, peregrinaciones, o prepararse estéticamente, son actividades que tienen como base el trabajo y el esfuerzo gastado, que además se producen en colectividad y cuya intención es propiciar y estimular el flujo de las fuerzas entre la sociedad y las entidades extrahumanas para asegurar el buen funcionamiento del cosmos.⁵

En este orden de ideas, los distintos elementos y actos que se incorporan en los rituales y festividades religiosas comprenden los ofrecimientos a la sobrenaturaleza. Así las ofrendas como ritos de oblación pueden dividirse en dos grupos de actos ceremoniales: por un lado, la preparación y entrega de objetos materiales; y por el otro, actitudes, actividades y gestos.⁶ Sobre la manifestación material, Broda señala en su definición de ofrenda que se trata del acto de disponer, colocar o extender con un orden establecido ciertos objetos, pues la distribución, cualidades, características de los ofrecimientos tienen una connotación simbólica que se proyecta en el espacio y que refleja conceptos claves de la cosmovisión, a la vez que persigue el propósito de transmitir un mensaje al dirigirse a la sobrenaturaleza.⁷

³ Jiménez Moreno, “Explicación de la pintura (*teotleco*)”, en *Primeros Memoriales*, p. 50.

⁴ Good Eshelman, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, p. 308, “La circulación de la fuerza en el ritual. Las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, p. 42-43.

⁵ Good Eshelman, “La circulación...”, p. 59-65.

⁶ López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, p. 51-56; Dehouve, “El depósito ritual: un ritual figurativo”, p. 503-504.

⁷ Broda, “Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa”, p. 532.

A su vez, Dehouve propone definir a la ofrenda en su condición material con el concepto de *depósito ritual*, que sería “un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas”⁸ y que de acuerdo a su experiencia en la investigación etnográfica suele acompañarse de expresiones verbales (rezos), no verbales (acciones, gestos) y puede concluirse con sacrificios.⁹

Asimismo, es fundamental destacar la naturaleza contractual de las ofrendas y su papel ritual como una de las principales características; en otras palabras, la reciprocidad de los dones entregados es un rasgo fundamental, pues responde, en principio, a la idea de pago y compromiso en el intercambio y alianza entre la comunidad humana y la sobrenaturaleza, ello bajo el marco de la teoría del don.¹⁰ También, está el papel de la ofrenda como medio de interacción y comunicación con las deidades, pues la ofrenda se construye como un código de símbolos a partir de su ordenamiento, su distribución espacial, el origen de los materiales, el número de objetos requeridos, sus colores, fragancias, entre otras características, que expresa un mensaje y orden de las cosas, los cuales, siguiendo a Dehouve, pueden establecer dos tipos de dinámicas, uno, representar el cosmos; y dos, establecer metáforas vinculadas al ofrecimiento y el destinatario.¹¹

Además, conviene destacar que, la ofrenda como fenómeno histórico cultural no se limita a las dimensiones del don, pues las dinámicas ceremoniales que componen la complejidad de las oblaciones se traducen en verdaderas relaciones sociales. En este tenor, como señala López Austin, se trata de una “relación sumamente compleja en que destacan dos concepciones: la necesidad que tienen los dioses de la colaboración de los hombres y la posibilidad de éstos de alcanzar la comunicación con el otro mundo a través de las ofrendas”.¹²

Por otro lado, en torno a la composición de los materiales, su ordenamiento y tratamiento, ello debía realizarse de manera específica. En este sentido, resulta esclarecedor el referido anexo del libro segundo del *Códice Florentino*, donde se describen los templos,

⁸ Dehouve, “El depósito ritual...”, p. 504.

⁹ *Ibid.*, p. 504-506. Sobre el sacrificio lo retomaremos en el último apartado.

¹⁰ López Luján, *Las ofrendas...*, p. 55; Broda, “Ofrendas mesoamericanas...”, p. 533.

¹¹ Dehouve, “El depósito ritual...”, p. 526.

¹² López Austin, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, p. 90.

las practicas rituales y los sacerdotes quienes disponían del conocimiento especializado para mantener todo en el orden requerido para dar servicio a los dioses de cada entidad. Al respecto, para enfatizar la importancia del trabajo sacerdotal, debemos recordar que las ofrendas, muchas veces organizadas y coordinadas por los sacerdotes, aparte de constituir dones, recreaban representaciones del cosmos, metáforas dirigidas a las fuerzas sobrenaturales, y solicitaban la colaboración con las deidades con el fin de mantener la continuidad del mundo, por ello la ofrenda respondía a una estricta normativa ritual y simbólica para su eficacia.¹³ De tal manera, siguiendo a López Luján, se entiende que el rito de oblación y las ceremonias configuran un “lenguaje de la ofrenda” en el cual: “las ideas transmitidas son sumamente repetitivas, dado que la interacción por medios diversos pretende asegurar la comunicación correcta y certificar la supuesta veracidad del mensaje”.¹⁴

A manera de comparativa en otra latitud mesoamericana, Evon Vogt señala en su estudio etnográfico sobre las ofrendas en la comunidad tzotzil de Zinacantan que estas actividades y el ritual en sí mismo consisten en la creación de todo un sistema de comunicaciones y significados, sus mensajes codificados conforman patrones culturales modélicos *de y para* la realidad, coherentes con la vida social, cargados de eficacia mágica, depositarios de poder, de carácter recíproco y que parecen imitar las normas y valores regentes de la comunidad.¹⁵

Asimismo, debemos reconocer que otro de los grandes motivos en los ritos de oblación era la entrega de comidas, bebidas o platillos preparados especialmente para deidades específicas, para los difuntos o para su consumo humano en actos rituales o ceremonias particulares en las fiestas religiosas. Sobre estas comidas rituales en las veintenas del ciclo ceremonial anual, la historiadora Elena Mazzetto se ha encargado recientemente de estudiar la preparación y simbolismo de los diversos platillos donde destaca el papel de la comida y bebida ritual como ofrenda. Asimismo, ha profundizado en los diversos propósitos rituales de los platillos, claramente en primer lugar alimentar a los dioses con sangre, corazones, cuerpos humanos o animales, copal, olores, hule, la fragancia de determinados

¹³ Broda, “Ofrendas mesoamericanas...”, p. 534.

¹⁴ López Luján, *Las ofrendas...*, p. 53.

¹⁵ Vogt, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinantecos*, p. 21-28.

guisados.¹⁶ Antes ya destacamos de cómo se consideraba que los dioses se alimentaban a través de la fragancia de los guisos, demás olores y vapores de las ofrendas que viajaban como esencia ligera por el aire o viento.¹⁷

También, Mazzetto destaca la relación con el ayuno, la prohibición u obligación por comer determinado alimento, la creación de efigies de masa de *tzoalli* para representar a los dioses, la noción colectiva de la preparación (con diversas materias o insumos, colores, ordenamientos, formas, etc.) y entrega de los platillos, los fines de éstos como el consumo colectivo, individual por los altos personajes políticos, sacerdotes guerreros, o su conservación para su posterior descomposición.¹⁸

Igualmente, Mazzetto destaca que la dinámica de ofrendar y compartir comida con los seres divinos era una manera para establecer y garantizar una alianza con la sobrenaturaleza, por lo que además de considerar la correcta adecuación de los platillos debía coordinarse el tiempo y lugar indicados para realizar estos intercambios.¹⁹ Cada veintena se caracterizaba por la presencia de uno o dos platillos, que además de su preparación implicaba una serie de actos de carácter litúrgico y la composición de diversos elementos simbólicos que expresaban la importancia y función de la comida para identificarse con las deidades y su correspondiente dinámica de complementariedad y reciprocidad. Dichos fenómenos son observables en el ciclo de las fiestas nahuas que despliegan una complejidad y necesidad mutua, al grado que tanto el dios se alimentaba de lo que proveía la comunidad humana como era comido por ésta en forma de tortillas, tamales, efigies de *tzoalli* o esclavos sacrificados.²⁰

Finalmente, es importante tomar en cuenta la figura del sacerdocio en relación con las ofrendas, pues si bien el tema de las oblaciones en el mundo náhuatl destaca por sus complejas características, formas e interesantes simbolismos se ha recuperado poco la

¹⁶ Mazzetto, “La comida ritual en las fiestas de las veintenas mexicas: un acercamiento a su tipología y simbolismo”, p. 2-5.

¹⁷ Graulich y Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”; Dupey García, “Lo que el viento se lleva. Ofrendas odoríferas y sonoras en la ritualidad náhuatl prehispánica”.

¹⁸ Mazzetto, “La comida ritual...”, p. 2-5.

¹⁹ Mazzetto, “Cocinando para los dioses y los hombres. Los alimentos rituales en las fiestas religiosas de los antiguos nahuas”, p. 28.

²⁰ *Ibid.*, p. 30-35. En este mismo trabajo, la investigadora presenta una lista de platillos rituales en las fiestas de las veintenas con base en las principales fuentes para el tema.

función de los sacerdotes con respecto a ella.²¹ Ésta radicaba en la correcta construcción y ejecución de las ofrendas y de los ritos alrededor de los ofrecimientos para lograr su eficacia ceremonial, pues los *tlamacazque* (dadores u oferentes) como especialistas religiosos conocían la liturgia y poseían los conocimientos fundamentales para entablar comunicación con la sobrenaturaleza, eran los principales ritualistas que hacían los ofrecimientos o guiaban a aquellos otros miembros de la comunidad en estos actos rituales. De esta forma, lo siguiente es analizar con base en un ejemplo concreto estas cuestiones.

§ Las ofrendas de *Huey tozoztli*: participación sacerdotal y simbolismo

Las fiestas de las veintenas descritas por nuestras principales fuentes documentales de origen colonial y sus representaciones iconográficas cuentan con una abundante cantidad de información sobre las ofrendas. Tenemos datos sobre los objetos litúrgicos asociados al sacerdocio y de uso habitual en los ritos, además de referencias a la entrega de cosas preciosas como joyas o mantas, a la elaboración y ofrecimiento de objetos manufacturados hechos de *tzoalli* u otras materias y de distintos platillos de comidas y bebidas especiales; un conjunto de objetos que conformaron distintos tipos de ofrendas. A su vez, tenemos algunas menciones del trabajo de los sacerdotes en torno al fenómeno de la ofrenda. Aunque dichos datos no son tan constantes como los que reunimos para hablar de los actos de penitencia (merecimiento) o de los fenómenos asociados al baile, las procesiones y los juegos, podemos inferir que la labor de los sacerdotes, como en el caso de estos últimos fenómenos, tenía una gran relevancia pues estos especialistas religiosos eran por definición los oferentes, dirigentes u organizadores de la ritualidad en la comunidad indígena.

Con base en estas observaciones, adelante tratamos solo un ejemplo de ofrendas en la veintena *Huey tozoztli*, con énfasis en la participación sacerdotal para denotar sus funciones en torno a este fenómeno religioso. El objetivo es exponer el rol del sacerdocio ante las ofrendas de la fiesta; por ello, analizaremos los ritos de oblación y entrega de dones sin profundizar por completo en el simbolismo de cada uno de ellos, aunque si destacaremos algunos aspectos vinculados al pensamiento religioso que seguramente conocían los sacerdotes en su labor de especialistas, dirigentes, oferentes y oficiantes de los actos rituales.

²¹ Reconocemos que uno de los límites en esta empresa son las fuentes, pues como vemos adelante la información no es tan abundante y clara al respecto, por lo que debemos recurrir a inferencias.

En primera instancia, cuando se realizaban las ofrendas en los rituales nahuas prehispánicos se usaban regularmente el copal, el papel sacrificial (*tetehuitl*) y los papeles salpicados de *ulli* (*amatetehuitl*), además de sangre, punzones o espinas relacionados con el autosacrificio. Dichos ofrecimientos acompañaban los diferentes actos rituales que componían las fiestas, como vimos en un apartado anterior donde describimos algunas de sus características y profundizamos en su importancia y simbolismo en relación con el sacerdocio. En particular, señalamos que el ofrecimiento y uso de estos objetos litúrgicos estaba ligado al papel de los sacerdotes como oferentes y penitentes (*tlamacazque*, *tlamaceuhque*), el grupo con facultades prerrogativas para llevar a cabo las prácticas rituales necesarias con el fin de sustentar el mundo, quienes eran los representantes de la comunidad humana ante la sobrenaturaleza, mediadores para la comunicación y entrega de dones.

Iniciando con el análisis particular, la veintena de *Huey tozoztli* era una de las fiestas importantes ofrecidas a los dioses de la lluvia y la fertilidad agrícola, principalmente Cinteotl, Chicomecoatl, Tlaloc y los tlaloques. Como las otras fiestas, se compone de una serie de actos rituales como ayunos, danzas, procesiones, sacrificios y entrega de ofrendas. Sobre esto último, el fraile Motolinía indica que la gente preparaba una ofrenda de cañas de maíz envueltas y que “delante de aquellas cañas, ofrecían comida y *atuli* [...] ofrecían *copalli* [...] llevaban a los templos de los demonios y bailábanle toda la noche porque les guardase los maizales”.²²

Comparando con lo que indica la obra de Sahagún y sus colaboradores nahuas, al principio de la veintena era muy importante la participación de los jóvenes (*telpopochtli*) tanto del *telpochcalli*, como de los *tlamacazcaton* (sacerdotes jóvenes) del *calmecac*, quienes aprendían las formas en que se debían desarrollar las fiestas, que en este caso de *Huey tozoztli* iniciaba con un período de ayuno y autosacrificio de cuatro días. Después, los jóvenes iban a pedir limosna, de vivienda en vivienda, en caminos; por su parte, los sacerdotes sabían dónde debían pedir sus ofrendas y, al final, recogían todo lo recolectado y lo llevaban a sus *calmecac* (*Auh in tlamacazque, calmecac qujtquj*).²³ La participación constante de los jóvenes estudiantes adscritos a los templos-escuela, como en este caso, es relevante en el

²² Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 48.

²³ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 62.

sentido que refleja parte de su instrucción y la forma en que adquirirían los conocimientos para el desarrollo de las prácticas religiosas.

Posteriormente, la gente, en particular jóvenes, salían a los campos para capturar a Cinteotl (*centeonaloan*), un momento ritual que consistía en que cada uno recogiera en su parcela una tierna planta de maíz (*toctli*)²⁴ o una raíz de maguey, *mecoatl*, que se consideraban formas del dios joven del maíz.²⁵ Después se llevaban estas plantas a sus casas y al *calpolco* (templo del *calpulli*), adornaban sus edificaciones y ponían la ofrenda a las imágenes del dios,²⁶ según indica la *Historia general*: “componíanla con papeles, y ponían comida delante del, desta imagen, cinco *chiquihuites* con sus tortillas, y encima de cada *chiquihuitl* una rana asada [...] un *chiquihuite* de harina de *chían*, que ellos llaman *pinolli*; otro *chiquihuite* con maíz tostado, revuelto con frisoles”.²⁷

Este conjunto de ceremonias se llamaba *calionohuac* “Ha habido reposo en las casas”, después se llevaban los alimentos al Cinteopan, templo de Chicomecoatl, donde se suscitaba una juerga y golpes entre los fieles que tenían una actitud beligerante.²⁸ **(Imagen 2)** A parte, se menciona que doncellas adornadas con plumas o papel rojo en las piernas habían cargado en la espalda las representaciones del dios, éstas se hacían con siete mazorcas envueltas con papel rojo salpicado con gotas de hule (*ulli*).²⁹ Eran siete mazorcas pues remitían a la diosa en asociación con su nombre Chicomecotl “siete serpiente”, al igual que las plumas o papel rojo que era pintado con ocre rojo (*tlahuatl*), un recurso con el que también se adornaba a esta deidad femenina,³⁰ es decir, este conjunto de símbolos eran metáforas al destinatario del mensaje codificado en la ofrenda. Además, refiere la fuente sahumantina que hacían una efigie de masa de *tzoalli* de la diosa y se ponía en el patio del templo, donde se conjuntaba con el resto de ofrendas, que eran elementos vinculados a la diosa y referentes al sustento pues,

²⁴ Sahagún, *Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún*, p. 30.

²⁵ Graulich, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 330.

²⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 62.

²⁷ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 114.

²⁸ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 62, 63. El rito se llamaba *tepixolo* “se dispersó o sembró” *cfr.* Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 329.

²⁹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 63, *Historia general...*, p. 114.

³⁰ Dupey García, “The materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods”, p. 79.

explica la *Historia general*: “[Chicomecoatl] era la autora y dadora de aquellas cosas que son mantenimientos para vivir la gente”.³¹ **(Imagen 3)**

También, Motolinía comparte el dato de los ofrecimientos y dice que los sacerdotes “papas” llevaban u ofrecían al “ídolo” alimentos como tortillas, maíz tostado, ranas y lagartijas asadas.³² Asimismo, si revisamos los componentes de la ofrenda, al igual que en el caso de las siete mazorcas envueltas, vemos que los productos ofrecidos estaban asociados a la diosa y a la fertilidad agrícola con la que está vinculada. Entre estos ofrecimientos, un ejemplo curioso es la rana, pues una fuente indica que la presentaban vestida con una “ropilla verde”,³³ mientras que en la parte escrita en náhuatl de la *Historia general* se dice que ponían la rana encima de las ofrendas, estaba cocida y rígida, tenía la cara pintada de azul, una falda e iba llevando a cuestas un pequeño tallo de maíz.³⁴ Se puede plantear que se trataba de una reproducción en miniatura de los rituales, una analogía de la representación de la diosa en relación con la rana y el tallo de maíz.

Otra interpretación plausible sobre este depósito ritual es la identificación que hace Mazzetto a través de la información que ofrece el *Códice Florentino*. La investigadora explica que las ranas han sido vinculadas con los *tlaloque* por estudiosos como Graulich y Olivier, en este caso la rana con la cara pintada de azul y la faldita verde podría indicar la relación con la diosa Chalchiuhtlicue; más que la presencia de una entidad receptora de la ofrenda, ésta pudo ser parte de la ofrenda misma. Además, Mazzetto expone que se puede inferir que la rana, con su carga, aparecía en la ofrenda con un carácter de emisario para dialogar con la sobrenaturaleza.³⁵

Por otro lado, las mazorcas eran especialmente guardadas desde el año anterior y al llegar al templo de la diosa, estas ofrendas se habían transformado en corazones, se lee en el *Códice Florentino*: “se convertían en el corazón de la troje, se ponían en la troje [*incuezcomaiollo muchioa, cuezcomac contema*]”.³⁶ Estos corazones-semillas serían

³¹ Sahagún, *Historia general...*, p. 84.

³² Motolinía, *Memoriales*, p. 51.

³³ “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, p. 41.

³⁴ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 62.

³⁵ Mazzetto, “Cocinando para los dioses...”, p. 31-32.

³⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 64. Traducción de Michel Graulich en *Ritos Aztecas...*, p. 329.

utilizados para las nuevas siembras,³⁷ pues describe la misma fuente: “Y cuando la semilla fue sembrada, cuando fue el tiempo de plantar, esto lo sembraron. Hicieron semilla de ella; lo esparcieron como semilla [*Auh yn iquac totoco, in ie toquizpa iehoatl qujtocaia qujxinachioaia, qujxinachioa*].”³⁸ En este sentido, la ceremonia indicaba la circulación de los corazones-semillas en asociación al ciclo de vida y muerte,³⁹ el vínculo entre los dioses del maíz, en particular Chicomecoatl, con la protección de las plantas y los mantenimientos, beneficios que los hombres buscaban obtener de su trabajo, buena relación, intercambio y comunicación con la sobrenaturaleza, labor que se llevaba a cabo a través de la ofrenda y los oferentes.

La representación iconográfica de la fiesta que se encuentra en los *Primeros Memoriales* es interesante y en ella se aprecian varias escenas de la fiesta. (**Imagen 4**) Primero, en la parte superior izquierda se nota el campo de cultivo y se ve a un individuo (probablemente un *tlamacazcaton*) que recoge una planta y sostiene un papel salpicado de *ulli*, imagen que remite a la primera parte de la fiesta (*centeonaloayan*) cuando recogían la planta de maíz. Frente al individuo se encuentran dos *tepietoton* “cerritos” y una cabeza, figura incompleta, que dominan o protegen el ritual.⁴⁰

Por otro lado, en la misma parte superior se representa el baile-procesión de las jóvenes al templo. En la parte inferior, se observa el final de la procesión al templo de Centeotl y el sacrificio del *ixiptla* de la diosa, se identifican dos pequeños edificios que tienen ofrendas frente a ellos, papel salpicado y canastas de comida. En la parte inferior derecha, se destacan dos personajes, identificados por sus atavíos como sacerdotes, quienes encabezan el recorrido al templo, en el cual se encuentra la encarnación de la diosa ya sacrificada.⁴¹ La segunda parte de la fiesta, según la información proporcionada por Durán, consistía en una reunión, una entrega de ofrendas y un sacrificio en el Monte Tlaloc, que se ubica en los límites de los municipios mexiquenses de Ixtapaluca y Texcoco. En su cima se encontraba

³⁷ Sahagún, *Historia general...*, p. 115.

³⁸ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 64. La traducción original del inglés de Dibble y Anderson dice: “*And when the seed was sown, when it was the time for planting, this they sowed. They made seed of it; they scattered it as seed*”.

³⁹ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 23-43, 133-165.

⁴⁰ Espinosa Pineda, “Las viñetas de las 18 fiestas del año en los Primeros Memoriales”, p. 78-79.

⁴¹ *Ibid.*, p. 79-80.

un templo que tenía una calzada y un gran patio cuadrado que se conocía como *tetzalcualco* “lugar encerrado entre piedras”. Este lugar era un sitio muy especial, claramente asociado a los dioses de la lluvia, a tal grado que, en su obra, el dominico Durán advierte una confusión entre el dios Tlaloc y el Monte Tlaloc. Así, se lee esta fuente primaria: “Llaman oy en día a esta sierra tlalocan y no sabre afirmar qual tomo la denomiación de qual: si tomo el ydolo de aquella sierra: (o la sierra) del ydolo [...] como en aquella sierra se congelan nubes y fraguan algunas tenpestades de truenos y relanpagos y graniços”⁴². Aunado a lo anterior, en medio del patio del templo estaba una estatua de Tlaloc rodeada de muchas estatuillas pequeñas que representaban a los cerros vecinos.⁴³

A la celebración en la cima del monte solo acudían nobles encabezados por los *tlatoqueh* líderes de la Triple Alianza (México-Tenochtitlan, Acolhuacan-Texcoco y Tlacopan). La fuente también menciona al *tlatoani* de Xochimilco e incluso gente de Tlaxcala y Huexotzinco. Todos hacían un campamento y al día siguiente se realizaba la ceremonia que consistía en el sacrificio de un niño. A este infante nadie lo debía ver, entonces iba cubierto con mantas y era transportado en los hombros de los principales que en procesión llegaban al patio del *tetzacualco*. Ya ahí, los sacerdotes sacrificaban al niño frente a la imagen de Tlaloc y sonaban las bocinas, caracoles y flautillas. **(Imagen 5)**

Después del sacrificio, los señores encabezados por el gobernante de México-Tenochtitlan entregaban sus ofrendas a la representación del dios. Durán dice que el mismo *huey tlatoani* ataviaba la estatua de Tlaloc y entregaba sus ofrendas de comida; y después de él venían el rey de Texcoco y el rey de Tlacopan. Las ofrendas eran tan suntuosas como lo señala la fuente: “y acauando de ofrecer salianse aca afuera quedando la pieça tan rica de oro y joyas y piedras y mantas y plumas que bastara a enriqueçer muchos pobres”.⁴⁴ Inmediatamente, la gran ofrenda era regada por los sacerdotes con la sangre del niño sacrificado y el rito culminaba con un banquete a las faldas del monte.⁴⁵

⁴² Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*, Vol. II, p. 90.

⁴³ *Ibid.*, p. 90-91.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 93.

El Monte Tlaloc y la ofrenda que ahí se depositaba guardaban un importante significado en el desarrollo de la veintena y todo el ciclo ceremonial; que el cerro lleve el nombre del dios es una de las primeras pistas. Sobre el pensamiento religioso náhuatl en torno a los cerros, Broda, entre otros autores, ha logrado demostrar la relación de estos elementos del paisaje con el dios Tlaloc y los tlaloques, un complejo cosmológico que incluye los fenómenos de la lluvia, la tierra, el territorio y la producción agrícola.⁴⁶ Este sitio como un lugar de culto era un espacio adecuado para entablar la comunicación con los dioses de la lluvia, funcionaba como una reproducción del aparato cósmico y una proyección del mundo sobrenatural en el espacio de los seres mundanos.⁴⁷

En consecuencia, la entrega de la ofrenda, el sacrificio del niño y el resto de las ceremonias en el cerro eran necesarios pues se encontraban en el lugar preciso y ordenado para emitir el mensaje de la comunidad humana a la sobrenaturaleza, mensaje que en este caso estaba asociado a la protección del maíz. El sacrificio del niño es otro de los códigos importantes pues éstos se vinculaban con los tlaloques y la semilla de la planta,⁴⁸ cuestión que recuerda al depósito de los corazones-semillas en la troje, el cerro como una metáfora de ella y la revitalización del ciclo al proporcionar el alimento a las deidades.⁴⁹

Por otro lado, continuando con la fiesta, los señores partían apresuradamente a la laguna del Pantitlan y su sumidero para concluir los rituales, ofrendas y sacrificios de la fiesta, pero dejaban una importante guardia de soldados que cuidaba la ofrenda del Monte Tlaloc. Señala el dominico que esta custodia duraba hasta que los objetos precederos se pudrieran, posteriormente enterraban todo lo demás. Dado que el templo no tenía servidores permanentes se asignaba a los pueblos cercanos a que pusieran una vigilancia para la ofrenda.⁵⁰

Respecto de los rituales en la laguna del Pantitlan, éstos eran encabezados por los sacerdotes. Antes de referirnos a los ofrecimientos que se hacían en el sumidero, es

⁴⁶ Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", p. 248-256.

⁴⁷ López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor*, p. 43-50.

⁴⁸ Broda, "Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños", p. 299.

⁴⁹ El simbolismo es mucho más amplio, una explicación satisfactoria debe considerar otros muchos aspectos y relaciones del ciclo de las veintenas. Remitimos a la propuesta de Graulich como una interpretación de ello. Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 327-337.

⁵⁰ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 93-94.

importante destacar la configuración de un espacio ritual enfrente de Tlaloc en el patio del Templo Mayor, que era compuesto por un árbol llamado *Tota* (*totahtli* “nuestro padre”) el cual se ponía al centro y se rodeaba de pequeños árboles, a manera de bosque. Este árbol representaba a Tlaloc, pues dice Durán: “todo endereçado a que aquel ydolo era dios de los montes y bosques y de las aguas”.⁵¹ Traer el tronco causaba muchas dificultades por lo que en este acto participaban numerosos individuos, ataban sogas al árbol para transportarlo y cuando era recibido en Tenochtitlan había mucho regocijo, con cantos y bailes; Durán menciona que el esfuerzo era una penitencia, que se representaban con las cuerdas del árbol, *nezahualmecatl* “sogas de penitencia”.⁵² **(Imagen 6)**

Con el escenario configurado, los sacerdotes organizaban y oficiaban la última ceremonia y sacrificio. Al igual que en el cerro, esta parafernalia en el ambiente se había hecho con el propósito de establecer el orden necesario para representar el aparato cósmico y vincularse correctamente con la sobrenaturaleza a través de los sacerdotes oficiantes y su labor como oferentes. Primero, traían a una niña que iba a ser la representación de la laguna; se sentaban, cantaban y tocaban instrumentos. Luego, cuando daban la indicación, trasportaban al *Tota* y la niña en dirección a Pantitlan navegando por la laguna, en ese destino ya se encontraban los señores. Los participantes del ritual estaban dirigidos por los grandes sacerdotes, entonces estos últimos sacrificaban a la niña, era degollada con una fisga para matar patos, y luego arrojaban su sangre y su cuerpo al sumidero, junto dejaban el árbol *Tota*; mientras, los nobles a su vez arrojaban joyas y piedras preciosas y con ello concluía la entrega de todos estos dones.⁵³

En el relato de Durán se muestra la importancia de llevar a cabo todas estas actividades de la fiesta y se hace énfasis en el esfuerzo por realizar estos actos y entregar las ofrendas, pues era la manera de intercambiar dones y fortalecer la alianza con las deidades. Dice el dominico: “El cual día [sacrificio] era solenisimo para ellos y de gran contento y si bien consideramos el cuidado y soliqitud con que la solemniçauan y trabajo de yr al monte y benir del monte y yr a la laguna y benir de la laguna el ofrecer tanta cantidad de cossas

⁵¹ *Ibid.*, p. 94.

⁵² *Ibid.*, p. 96.

⁵³ *Ibid.*, p. 96-97.

preçiossas y ricas sacrificando sus mesmos hijos e hijas siruiendo al demonio de noche y día por çerros y quebradas”.⁵⁴

Por otro lado, sobre el sacrificio,⁵⁵ Graulich refiere un pasaje mítico que podría relacionarse con la occisión ritual de la niña en la fiesta, trata de una narración proveniente de los documentos conocidos como “Leyenda de los Soles” y “Anales de Tlatelolco” en el cual un rey mexica de la época de la peregrinación, Tozcuecux, sacrificó a su hija en el remolino del Pantitlan.⁵⁶ Esta narrativa pone en evidencia la relación existente entre el mito y el ritual; y como este último era el puente entre la realidad mítica y el presente, siguiendo a Broda se explica que “todas las ceremonias se efectuaban a este nivel mítico; los medios para su representación eran la palabra, el canto, el baile, los atavíos, los objetos litúrgicos, las ofrendas y sobre todo los sacrificios humanos”.⁵⁷

Finalmente, habían concluido los rituales de la veintena. La liturgia, la parafernalia y la exaltación con motivos religiosos que se han descrito aquí funcionan como un ejemplo del complejo simbolismo de las fiestas, la participación social y los requerimientos, organización en importancia para la elaboración de ofrendas con el propósito de emitir mensajes a la naturaleza y entregar los dones necesarios para intercambiar beneficios con la sobrenaturaleza y fortalecer la alianza entre ambas colectividades.

§

A manera de cierre, observamos que las ofrendas constituían mensajes codificados emitidos para la sobrenaturaleza, que formaban todo un código simbólico que debía ordenarse y ejecutarse con base en una normatividad ritual y que, como entrega en forma material, podía constituirse de objetos con diversas características y cualidades. En el caso de *Huey tozoztli*, los elementos estaban reunidos en una reproducción de elementos cosmológicos con una fuerte connotación agrícola y dirigidos a los dioses de la lluvia, la vegetación y el ciclo del maíz. Asimismo, aunque no hay datos suficientes, por nuestra cuenta, pudimos inferir que la participación de los sacerdotes en estos fenómenos de las ofrendas sucedía de manera similar

⁵⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁵ Aunque es tema para el apartado siguiente y no profundizaremos, es importante señalar algunos aspectos de la dinámica del sacrificio en torno al mito, el ritual y sus asociaciones sobre el pensamiento religioso.

⁵⁶ Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 253-254.

⁵⁷ Broda, “Las fiestas aztecas...”, p. 319.

como en el resto de los actos litúrgicos y ritos de oblación donde los sacerdotes organizaban, dirigían y oficiaban parte de la construcción y entrega de estos dones con el propósito de que se realizaran de la mejor forma, cuidando su orden, es decir, eran consultados para cuidar los símbolos y actos que conformaban la ofrenda pues de su éxito dependía parte de la estabilidad del mundo, el intercambio y alianza con las deidades.

Anexo 4.3



Imagen 1. Primeros Memoriales, f.254v. Tlanamalitzli “Ofrendar, hacer ofrenda”.

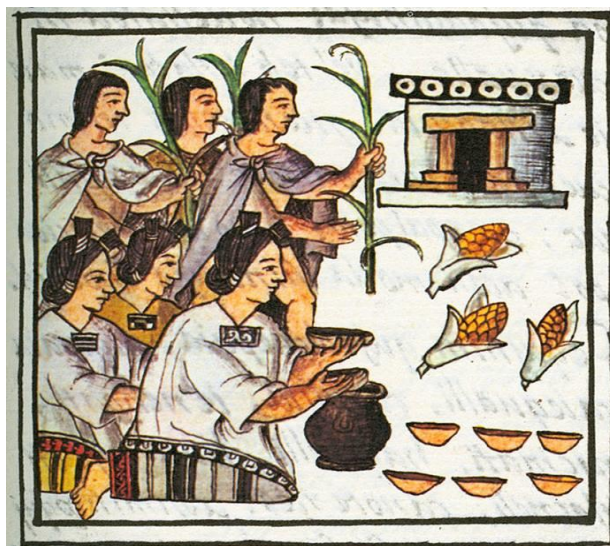


Imagen 2. Códice Florentino, Libro II, folio 28r. Personajes ofreciendo mazorcas, plantas de maíz y alimentos en la fiesta de Huey tozoztli.



Imagen 3. *Códice Florentino*, Libro II, folio 29v. Representación de la diosa Chicomecóatl “Siete serpientes” en la veintena de *Huey tozoztli* recibiendo ofrendas.

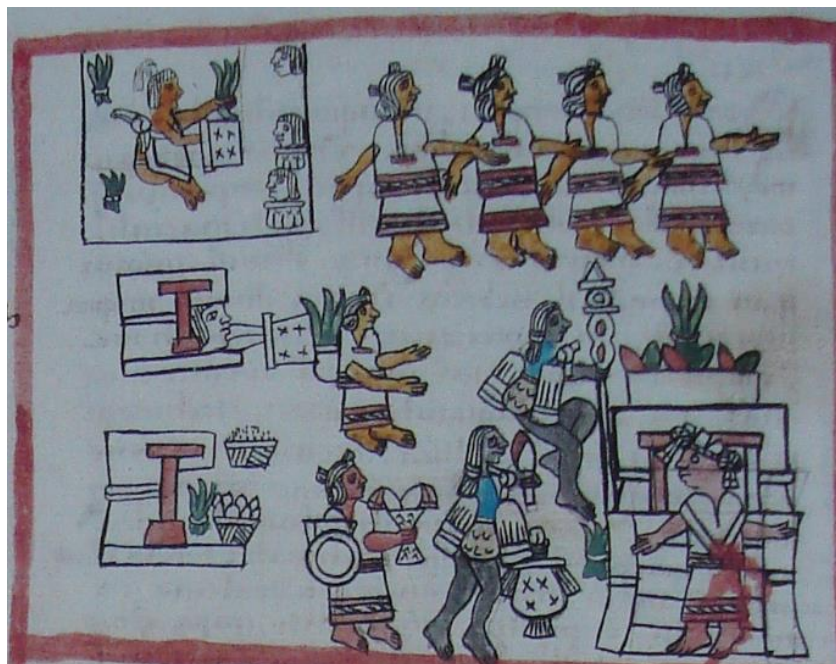


Imagen 4. *Primeros Memoriales*, folio 250v. La veintena de *huey tozoztli*.

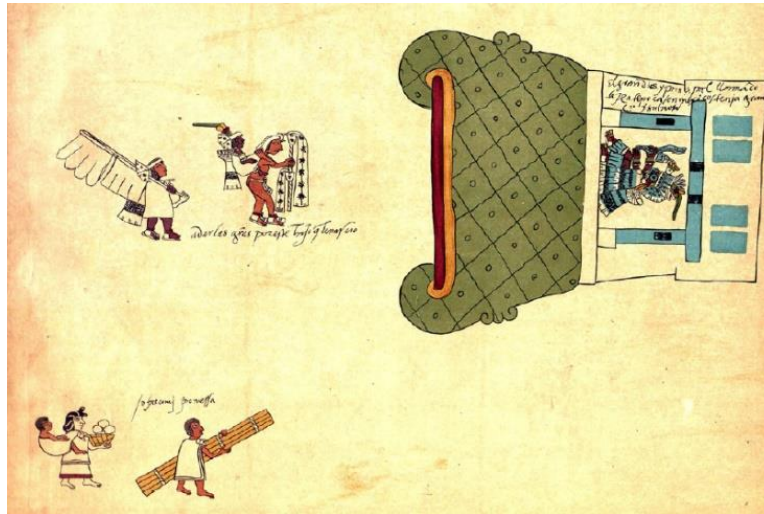


Imagen 5. *Códice Borbónico*, lámina 25. Representación de la veintena Huey *tozoztli*, se ilustra parte de las ceremonias de la fiesta, se ve a la derecha un cerro acostado, en la cumbre de éste se encuentra un *ayauhcalli* donde Tlaloc está sentado al centro del santuario. Hacia el templo se dirigen dos grupos de individuos, los tres personajes de arriba van en procesión hacia el cerro, el que lleva la bandera de papel se le identifica como sacerdote, el otro lleva a cuestas a un niño y carga un cetro con gotas de *ulli*. El niño está pintado de negro y lleva un tocado de dios de la lluvia. Abajo, dos personajes, un hombre y una mujer que carga un niño, ésta lleva ofrendas en una cesta.



Imagen 6. Durán, *Libro de los ritos*, f. 263v. El árbol *Tota* rodeado de un par de árboles, se ven dos personajes. Un sacerdote toca el tambor y una mujer de rodillas, puede tratarse de la niña a sacrificar en el Pantitlan.

4.4 Papel sacerdotal en el sacrificio humano y la encarnación de los dioses

En este último apartado, exploraremos dos fenómenos sumamente importantes en la ritualidad del *cempohuallapohualli*, o ciclo de las veintenas nahuas, en los cuales los sacerdotes tenían una participación fundamental: el sacrificio humano y el *ixiptla*. Ambos complejos rituales regularmente estaban relacionados en el aspecto social, político, religioso, además de ser puntos clave en el intercambio entre la colectividad humana y la sobrenaturaleza, pues conformaban una serie de vínculos integradores en el sistema de alianza y reciprocidad. Adelante, tratamos ambos fenómenos con base en el análisis de algunas veintenas específicas: *Tlacaxipehualiztli*, *Etzalcualiztli*, *Ochpaniztli* y *Panquetzaliztli*, para explicar el lugar y rol de los sacerdotes ante estos actos rituales. Dividimos el apartado en dos secciones: una para sintetizar algunos de los aspectos más importantes de ambos fenómenos, y la otra para tratar la participación de los sacerdotes como sacrificadores o como encarnaciones —*ixiptlahuan*— de las deidades en las fiestas escogidas para su análisis.

§ Notas sobre el sacrificio humano y el *ixiptla*

La historiografía especializada sobre el sacrificio humano en Mesoamérica, aunque no es abundante, está bien representada en los estudios más recientes, que buscan una amplitud de perspectivas o modelos de estudio y puntos de análisis para explicar las dimensiones religiosas, mítico-rituales, sociales y políticas de este complejo fenómeno.¹ Sin embargo, del rol de los sacerdotes como sacrificadores u oficiantes, en particular, poco se ha abundado. Solamente destacan los apartados que escribieron Yólotl González Torres y Michel Graulich sobre estos ritualistas en sus obras dedicadas al sacrificio humano mexicana,² aunque, por supuesto, sus análisis se enfocan en explorar otros elementos fundamentales de esta práctica, al igual que lo hacen otros estudios especializados publicados hace poco tiempo.³

¹ López Luján y Olivier, “El sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana”.

² González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 189-193; Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 268-294.

³ Al respecto remitimos a los estudios que componen la siguiente obra coordinada: López Luján y Olivier, *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*.

Por otro lado, en el conjunto de ceremonias que constituían las fiestas de las veintenas, los sacrificios humanos eran un punto culminante, generalmente precedidos de penitencias o merecimientos, bailes, procesiones, juegos o batallas, o en conjunto con estos últimos y la entrega de ofrendas.⁴ Desde el análisis del pensamiento religioso, la interacción social y la cosmovisión, López Austin y López Luján indican que, en las dinámicas de comunicación, intercambio y reciprocidad entre hombres y dioses, el sacrificio humano era clave para el mantenimiento del mundo y las occisiones rituales solían tener dos principales acepciones: *nextlahualtin* (restituciones o pagos de la deuda) y *teteo imixiptlahuan* (imágenes, es decir encarnaciones de los dioses).⁵

Asimismo, como demostró Graulich, el sacrificio humano mexica debe considerarse como un acto social total y complejo que involucraba a los distintos actores de la comunidad, además de referir una serie de significados múltiples que van de lo religioso hasta lo político; por ejemplo: la identidad y relación del sacrificado frente al sacrificador y sacrificante, el carácter bélico, la regeneración de las fuerzas de la naturaleza, de los dioses y del rey, entre muchos otros tópicos que se desarrollan en las fiestas del ciclo calendárico.⁶ De esta manera, en las fiestas tenemos documentadas, para cada veintena, prácticas sacrificiales donde prisioneros de guerra, esclavos, niños y encarnaciones (*ixiptlahuan*) de las deidades eran sacrificados (con ritos particulares según cada fiesta) por los sacerdotes encargados de ello.

Para profundizar sobre el fenómeno del *ixiptla*, destacamos un contexto interesante en el libro séptimo de la *Historia general* que trata de la “astrología y la filosofía natural” y su capítulo X que habla del actuar de los sacerdotes mexicas en el contexto de la celebración del fuego nuevo. Es bastante ilustrativo recuperar el primer párrafo del texto en náhuatl, donde hemos de destacar como los ritualistas portaban la vestimenta de los dioses y por ello los encarnaban, es decir eran sus *ixiptlahuan*. Dice la obra:

Texto en náhuatl⁷

le tlapoiaoa, in nican oneoaia mexico: motepantiuia muchinti in tletlenamacaque, muchichiuhtiu, ommaaquia in intlatqui teteu: in ceceniaca impan mixeoia, quinmxiptlatiaia, in aço quetzaleoatl, anoço tlaloc eta in çaço ac iehoatl ipan quiztiuia, cenca çan iolic, cenca çan iuian in iatiuia, onotiuia, mantiuia: moteneoa, teunenemi, inic uellaquauhiooa onaci, vmpa uixachtlan.

⁴ Graulich, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 48.

⁵ López Austin y López Luján, “El sacrificio humano entre los mexicas”, p. 30.

⁶ Graulich, *El sacrificio...*, p. 34-49, 445-448.

⁷ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. VII, p. 27. Cf. *Historia general...*, p. 489. El subrayado es nuestro.

Texto en español⁸

Al anochecer, de aquí en México, partieron. Todos los sacerdotes del fuego estaban dispuestos en orden, y en vistiendo el atuendo de los dioses. Cada uno representado y era la semejanza [encarnación] de quizás Quetzalcoatl, o Tlaloc, etc., o quien fuera a representar. Muy deliberadamente, muy majestuosamente, procedieron, se extendieron y se movieron lentamente. Fue dicho: "Caminan como dioses". Así, en la noche profunda, ellos llegaron allí a Uixachtlan.

La expresión "caminan como dioses" puede asociarse al vivir o el "andar existencial",⁹ de tal forma que, como vimos antes en el apartado donde estudiamos el fenómeno del *ixiptla*, los ritualistas portadores de las vestimentas/pieles específicas de los dioses no sólo se asemejaban o representaban a las deidades, sino que las encarnaban, se consideraba una transformación y los dioses se hacían presentes en el mundo social humano para interactuar en él. Al respecto, Mazzetto señaló que la manera de este andar era lentamente porque así las encarnaciones se exponían frente a los creyentes y éstos admiraban a las deidades, es decir, que así era el estilo particular del andar divino, incluso la investigadora infiere que este fenómeno se podría asociar al concepto *neteotoquiliztli* "tener fama de ser dioses".¹⁰

Al mismo tiempo, siguiendo a Bassett, la dinámica de los *teixiptlahuan* o las encarnaciones localizadas (*localized embodiments*)¹¹ permitía que:

Una vez dentro de la piel (y / o vestimenta), el *teixiptla* ve el mundo como Toci, Tonantzin, Xipe Totec, Tezcatlipoca, Tohueyinanán, Tohueyitah o totiotzín. La perspectiva no es solo divina, es también deíctica con respecto al conjunto de cualidades que caracterizan al *teotl* (dios) específico [...] (la divinidad) deriva de su materialidad, su localidad y su perspectiva, incluidas las cualidades que componen la identidad de cada *teteo*. Juntos, las perspectivas del devoto y el cuerpo divino facilitan una relación social y un intercambio.¹²

⁸ *Ídem*. La traducción al inglés de Dibble y Anderson es: "At nightfall, from here in Mexico, they departed. All the fire priests were arranged in order, arrayed in and wearing the garb of the gods. Each one represented and was the likeness of perhaps Quetzalcoatl, or Tlaloc, etc., or whichever one he went representing. Very deliberately, very stately, they proceeded, went spread out, and slowly moved. It was said: "They walk like gods." Thus, in deep night, they arrived there at Uixachtlan."

⁹ Los verbos vivir (*nemi*) y caminar o andar (*nehnemi*), siguiendo a Patrick Johansson, están relacionados etimológicamente pues el vocablo *nehnemi* es una duplicación de *nemi* que sugiere el dicho "andar existencial", es decir, el dinamismo de caminar por el acto de vivir. Johansson, "*Nenomamictiliztli*. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico", p. 74-75.

¹⁰ Mazzetto, *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*, p. 275-276. En el diccionario *neteotiliztli* aparece como "adoración latría con que es adorado dios y tenido por tal, adoración tal", *neteotilo*: "es tenido, o adorado por dios". Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español*, p. 215.

¹¹ Recientemente, Gabriel Kruell ha analizado aspectos filológicos y la historiografía sobre el término *ixiptla* y propuso un neologismo (como 'equivocación controlada'): "encáscara/encascaramiento" con base en la idea de involucramiento. Kruell, "¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica". Por nuestra parte, hemos preferido el término *localized embodiment*, "encarnación localizada", acuñado por Bassett.

¹² Bassett, *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-bodies*, p. 201. El texto original en inglés dice: "Once inside the skin (and/or attire), the teixiptla sees the world as Toci, Tonantzin, Xipe Totec, Tezcatlipoca, Tohueyinanán, Tohueyitah, or a totiotzín. The perspective is not only divine, it is also deictic with respect to

En este sentido, el fenómeno del *ixiptla* siempre implicaba una relación de posición o punto de referencia del ritualista con respecto a la deidad como *su* encarnación al portar los atuendos identitarios de ésta. Además, la manifestación del dios a través del *ixiptla* tenía una intención comunicativa para poder influir en el mundo, por ello el proceso de encarnación estaba asociado a los órganos de percepción y comunicación: ojos, boca y oídos.¹³

Entender la importancia de la vestimenta especial y la dinámica de transformación en el proceso ritual en las ceremonias nahuas prehispánicas es ciertamente complejo. En comparación con otras comunidades de la América indígena, expone Neurath que la acción de portar un atuendo especial o llevar un tocado también está asociado a la transformación, de esta manera el ritualista no se comporta o pretende ser un animal o espíritu, sino que en realidad lo *es*.¹⁴ La vestimenta ceremonial es un objeto necesario para realizar el trabajo ritual y poder compartir con la sobrenaturaleza; sobre ello, el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro hace una analogía interesante: “Más allá de la naturaleza y mitología, las ropas de animales que usan los chamanes para viajar por el cosmos no son fantasías, sino instrumentos; son similares a equipos de buceo o trajes espaciales, y no máscaras de carnaval”.¹⁵

Por último, para sintetizar las características fundamentales de este fenómeno, recordemos que el *ixiptla* como encarnación de la deidad adquiriría *agencia* o *agentividad* de orden social para entablar relaciones con la comunidad humana, percibir y comunicarse para influir en el mundo terrenal, es decir facilitar la interacción y colaboración entre los dioses y los creyentes, el mundo humano y el sobrenatural.

En conjunto, como hemos visto antes, podemos identificar a los sacerdotes con un nombre general como *tlamacazqui* (dador u oferente), quien representa a la comunidad humana como intermediario con las deidades y oficiante de los principales ritos. La

the set of qualities that characterize the specific teotl [...] derives from their materiality, their locality, and their perspective, including those qualities that compose each teteo's identity.”

¹³ Dehouve, “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”.

¹⁴ Neurath, “Beyond Nature and Mythology. Relational Complexity in Contemporary and Ancient Mesoamerican Rituals”, p. 106.

¹⁵ Viveiros de Castro, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, p. 492. En *ibid.*, p. 106-107. El texto original en inglés dice: “*The animal clothes beyond nature and mythology that shamans use to travel the cosmos are not fantasies, but instruments; they are akin to diving equipment, or space suits, and not carnival masks*”.

inmolación de víctimas sacrificiales parece casi exclusivamente una actividad realizada por los sacerdotes, aquellos que las fuentes llaman “los ministros del culto”; sólo excepcionalmente recae en la figura de los máximos gobernantes u otros personajes en contextos extraordinarios.¹⁶ Como ha expresado González Torres, la religión del Estado mexica dominaba exclusivamente la ejecución del sacrificio humano a través de sus representantes, los sacerdotes, que oficiaban las occisiones, es decir, siguiendo a la investigadora el fenómeno cultural del sacrificio configuraba una expresión del poder y dominio mexica.¹⁷

A este respecto, un primer registro documental a destacar lo encontramos en los *Primeros Memoriales*, en la sección dedicada a describir las actividades litúrgicas y ofrendas. Sobre el sacrificio humano, definido como *tlamictiliztli* o “muerte sacrificial”, conviene reproducir el texto, pues subraya la labor sacerdotal para ejecutar esta actividad. **(Imágenes 1a y 1b)** Señala la fuente:

Texto en náhuatl¹⁸

Tlamictiliztli. Inic muchivaia tlamictiliztli: ynic miqui yn malli yoan tlacotli, yn mitoaiia teomicqui. Ynic contlecaviaia ixpan diablo [teotl], za caantivi ymatitech auh yn tevelteca motocayotiaya, ievatl contecaia yn ipan techcatl. Auh in icoac oipan contecac, navitlacl yn quititilinia yn ima yn icxi. Auh ie imac onoc, in tlenamacac tlamacazqui in tecpatl in iqueltequiz tlaaltilli. Auh niman ic coneltequi, conanilia achto in yollo, auh za ioltoc yn queltequia. Auh in icoac ocunamilique yyollo, coniviliya in Tonatiuh.

Traducción al español¹⁹

Muerte sacrificial: Así se hacía la muerte sacrificial: con ella muere el cautivo y el esclavo, se llamaba (éste) “muerto divino”. Así lo subían delante del dios, lo van cogiendo de sus manos y el que se llamaba colocador de la gente, lo acostaba sobre la piedra del sacrificio. Y habiendo sido echado en ella, cuatro hombres lo estiraban de sus manos y pies. Y luego, estando tendido, se ponía allí el sacerdote que ofrecía el fuego, con el cuchillo con el que abrirá el pecho al sacrificado. Después de haberle abierto el pecho, le quitaba primero su corazón, cuando aún estaba vivo, al que le había abierto el pecho. Y tomando su corazón, se lo presentaba al Sol.

La descripción corresponde al sacrificio sobre la piedra especial para esta acción conocida como *techcatl*, si bien, sabemos las formas de occisión eran diversas.²⁰ Comparando con otras referencias como la información proporcionada por Durán, matizamos la participación regular de un sacrificador y sus ayudantes. El primero, reconocido en el párrafo pasado como

¹⁶ Graulich, *El sacrificio...*, p. 289-294.

¹⁷ González Torres, *El sacrificio...*, p. 189, 242-243.

¹⁸ *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, p. 52. [f.255r.]

¹⁹ *Ibid.*, p. 53. Traducción de León Portilla.

²⁰ Matos Moctezuma, “La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano”; Graulich, *El sacrificio...*, p. 353-390.

tlenamacac o *tlenamacaque* (oferente, intercambeador, vendedor del fuego),²¹ o por Durán como “supremo sacerdote”, portaba el cuchillo de sacrificio y era quien mataba a la víctima, cortaba su pecho y sacaba el corazón; los segundos, cuatro o cinco “ministros” auxiliaban cargando o sosteniendo al sacrificado.²²

La representación iconográfica que acompaña el texto resulta muy interesante, pues en primer lugar se observa el acto descrito con los seis participantes. Además, hay algunos detalles a recalcar de su vestimenta y apariencia, pues destaca el color negro de la piel por el tizne utilizado por ellos, su cabellera larga, la franja roja de sangre en las sienes y las “dalmáticas” blancas con tonos negros (*papaloquachtli*) que visten.²³ **(Imagen 2)** De acuerdo con el dominico, estos sacrificadores eran llamados *chachalmeca* (*chalmecatl*), nombre que revisamos antes y traducimos como “habitantes de Chalman”, un *calpulli* consagrado a Huitzilopochtli. Se menciona que el puesto era de prestigio y hereditario, además, como observó Graulich, la palabra *chal-* significa “abismo”, concepto que se puede asociar al inframundo y lo fúnebre, al mismo tiempo que está vinculado con el color negro que usaban estos sacerdotes en su pintura corporal, cualidad simbólica de la noche, la muerte y la tierra.²⁴

También, acerca de los adornos distintivos de los sacrificadores tenemos que, en la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, se dice que los “papas” sacrificadores cubrían su cabeza con unas mantas blancas adornadas con plumas blancas y portaban una “camisa abierta por delante” o manta pintada, sin especificar el color;²⁵ este mismo dato está en el documento “Costumbres, fiestas, enterramientos...”²⁶ y en algunas representaciones iconográficas. **(Imágenes 3a y 3b)** De manera similar, Espinosa Pineda identifica en los *Primeros Memoriales* a algunos sacerdotes como *chachalmeca*, su particularidad y distinción

²¹ Vimos antes que el nombre era referencia de sacerdotes de alto rango o jerarquía.

²² Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, Vol. II, p. 40.

²³ *Ibid.*, p. 41.

²⁴ Graulich, *El sacrificio...*, p. 273, 288. En un capítulo anterior ya habíamos explorado las características, cualidades y significados de la pintura corporal y la vestimenta de los sacerdotes, principalmente destacamos su propósito ceremonial y la asociación con las fuerzas y deidades telúricas y acuáticas, además de su importancia para transitar en distintas esferas de tiempo-espacio por un estado liminal.

²⁵ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 95.

²⁶ “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, p. 39. [f.339v]

iconográfica era un adorno parecido a una roseta que llevan en la frente y que asocian a estos sacrificadores con el dios Atlahua.²⁷ **(Imagen 4)**

Igualmente, conviene subrayar que los sacerdotes podían participar de los rituales de la fiesta, como los sacrificios, encarnando a las deidades, al portar sus vestimentas/pieles o sacrificando a la misma divinidad encarnada en su *ixiptla*. A este respecto, destacamos que existía una compleja relación entre el sacrificante, el sacrificador y la víctima. Desde la teoría del sacrificio de Hubert y Mauss sabemos que el sacrificante es el individuo o colectividad que obtiene los beneficios o sufre los efectos del sacrificio, quien aporta a la víctima y principal beneficiario de este acto.²⁸ Asimismo, autores como Graulich y Baudez han destacado que el sacrificio humano puede ser interpretado en Mesoamérica como una analogía del autosacrificio, que en esencia sería más importante, es decir, a través de sustitutos, hijos, el *otro*, el sacrificio de la víctima, el ofrecimiento del sacrificante, es éste mismo, el sacrificio del sí, el *ego* o el *yo*.²⁹

Con base en esta información, entendemos que se produce un fenómeno complejo en torno a las imbricaciones o asimilación de la identidad entre sacrificante, sacrificador y víctima en el contexto náhuatl por la presencia de las deidades a través del *ixiptla*. Para comprender esto podemos recordar que, en las narrativas míticas, como el sacrificio primigenio en Teotihuacan, las deidades oficiaban el sacrificio de sí mismos, una forma simbólica de indicar el autosacrificio. Graulich explicó este proceso a través de ese mismo mito en la versión de la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” y señaló: “Quetzalcóatl y Tláloc sacrificaron a sus hijos —es decir, a sus imágenes, sus sustitutos, pues el hijo es *ixiptla* del padre— arrojándolos en la hoguera para que se convirtieran en el Sol y la Luna, no sin antes haberse sometido a sangrías y ayunos, como los sacrificantes. Son a la vez sacrificantes, sacrificadores y víctimas por asimilación”.³⁰

²⁷ Espinosa Pineda, “Las veintenas de las 18 fiestas del año en los *Primeros Memoriales*”, p. 74, 82, 87-88, 102.

²⁸ González Torres, *El sacrificio...*, p. 195.

²⁹ Graulich, *El sacrificio...*, p. 174-175; Baudez, “Sacrificio del ‘sí’, sacrificio del ‘otro’”, p. 431-434.

³⁰ *Ibid.*, p. 175-176. Asimismo, Graulich encontró que Molina cayó en dicha confusión pues en su diccionario traduce matador (*tlacamictiani*; *tealtiani*) como: “*sacrificando hombres a los ydolos*”; sin embargo, Graulich explica: “El primer término designa al que mata hombres y es ambiguo; el segundo, al sacrificante que baña ritualmente a los esclavos”.

A este tenor, otro ejemplo interesante que nos permite tener un testimonio en el cual se pensaba a los dioses como sacrificadores proviene de la obra de Durán, en un pasaje donde se narra una sucesión a la cabeza de gobierno: Tlacaelel se opuso a acceder al trono pues había trasgredido algunas de sus facultades, entre ellas había portado los atuendos de los dioses y *como ellos* había actuado como sacrificador.³¹ Recordemos también que Tlacaelel ocupó el puesto de *cihuacoatl*, lugar en el mando bicéfalo del gobierno que estaba ligado al propio sacerdocio.

Finalmente, observamos que el papel del sacerdote sacrificador era fundamental en la dinámica de las inmolaciones rituales, acciones que estaban totalmente asociadas al intercambio con la sobrenaturaleza y la presencia de los dioses en el mundo humano, cuestión que responde a una lógica de pensamiento donde la interacción en el ritual entre ambas colectividades era fundamental para la consecución de los rituales y la obtención de los distintos beneficios que con su realización se buscaban. Estos beneficios iban desde la obtención de los mantenimientos hasta la revitalización de la fuerza de los dioses mediante su sacrificio para el correcto funcionamiento del universo. Con base en estas ideas, adelante analizaremos la participación de los sacerdotes como sacrificadores y encarnaciones de las deidades en la ritualidad de las fiestas de las veintenas *Tlacaxipehualiztli*, *Etzalcualiztli*, *Ochpaniztli* y *Panquetzaliztli*.

§ *Tlacaxipehualiztli*

El primer contexto que hemos de señalar se desarrollaba en la fiesta *Tlacaxipehualiztli*, veintena que ya abordamos antes, cuando destacamos sus actividades penitenciales de merecimiento y los bailes que se desarrollaban en torno a los sacrificios, cuando los penitentes de la veintena portaban la piel de los sacrificados en honor al dios Xipe Totec. Las víctimas habían sido desolladas por un sacerdote mayor llamado *Yohuallahua* o “Bebedor nocturno”, el *cihuacoatl* según Pomar,³² y se les conocía como *xipeme*. Según Torquemada,

³¹ Durán, *Historia...*, Vol. I, p. 374. Dice la fuente sobre el testimonio de Tlacaelel: “Mal e (sic) hecho en vestirme las vestiduras y semejanças de los dioses y mostrarme sus semejanças, y como tal dios, tomar el cuchillo y matar y sacrificar hombres”. Cf. Graulich, *El sacrificio...*, p. 275.

³² Pomar, “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco”, p. 64.

los sacerdotes eran unos de los portadores de dichas pieles y seguían la ceremonia que correspondía al baile.³³

La descripción de la veintena de los *Primeros Memoriales* también confunde a los sacerdotes con los dioses, en el uso de la palabra *teteohuatzitzin* para designar a los que comían algunos platillos u ofrendas de la veintena. De acuerdo con el traductor Jiménez Moreno, no queda del todo claro a quien se refiere el texto, pues dice la obra: “La segunda, *Tlacaxipehualiztli*, cuando morían los cautivos y esclavos: los desollaban; y también cuando andaban los *xixipeme*, (es decir), los que andan vistiendo el pellejo de los desollados, y era también cuando comían el *uilocpalli*, el *necuhtlaxcalli* y el *olchicalli*, que eran alimentos de sus dioses (o los supremos sacerdotes).[*In iconetl Tlacaxipehualiztli icuac in miquia mamaltin iuan tlatlacotin -quinxipeuaya- iuan icuac nemia in xixipeme, in quimaquitinenca in imeuayo in oquixipeuhque, iuan olchicalli: quicuaya in teteouatzitzin*].³⁴

Parte de estos mismos actos se encuentran en la representación pictórica de los *Primeros Memoriales*, en ésta, además de los *xipeme*, se observan las encarnaciones de distintos dioses, personajes que, como infiere Graulich, tal vez eran sacerdotes,³⁵ iniciando con el principal *Yohuallahua* que era Xipe Totec, quien a la par de la música y el baile realizaba el sacrificio.³⁶ **(Imagen 4)** Sin embargo, previo a este acto se hacían batallas rituales e iniciaba el baile procesión que salía del templo de Xipe llamado Yopico; es interesante que Sahagún señalara que de ahí salían los sacerdotes vestidos como los dioses, “aderezados con ornamentos que cada uno representaba a uno de los dioses”.³⁷ También se dice que estos personajes eran los *teixiptlahuan/teixiptlatli* (encarnaciones divinas), señala el texto: “Entonces salieron, llegaron, se alinearon en orden todos los imitadores (encarnaciones), los apoderados de todos los dioses. Fueron llamados tenientes, delegados, personificadores (encarnaciones) [*yn ixqujchtin teixiptlaoan, yn jnpatilooan in ixqujchtin teteu: motocaiotiaia tepatiuhti, tepatilloan, teixiptlati*].³⁸

³³ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 179.

³⁴ Sahagún, *Primeros Memoriales*..., p. 23, 26. Traducción de Jiménez Moreno.

³⁵ Graulich, *El sacrificio*..., p. 273.

³⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 51. Cf. Graulich, *Ritos Aztecas*..., p. 284-285.

³⁷ Sahagún, *Historia general*..., p. 109.

³⁸ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 51. La traducción original al inglés de Dibble y Anderson dice: “*Thereupon came forth, arrived, were ranged in order all the impersonators, the proxies of all the gods. They were called the lieutenants, the delegates, the impersonators*”.

Asimismo, la parte en náhuatl de la obra de Sahagún y sus colaboradores indígenas señala el papel de este *Yohuallahua* o sacerdote principal, sacrificador y encarnación de Xipe Totec, pues encabezaba a los demás dioses encarnados por los sacerdotes. Se destaca que era su obligación y privilegio, sobre todo hacer el sacrificio, “sacrificaba a los dioses”, dice el texto: “Y como se extendieron, como se extendieron en orden, así el Youallauan estaba liderando; de nuevo fue el primero; él estaba a la cabeza; porque era su oficio, su privilegio personal que sacrificaba a los dioses, que mataba a uno; en sus manos perecería, en sus manos se abrirían a tajos todos los hombres águila. [*Auh ynjc onoque, ynjc tecpantoque, ene teiacantica, ie no cuele teiacantica, tlaiacatitica, in iooallaoa: iehica ca itequjuh, yneixcaujl catca, in tlamictiz, in tetlatlatiz, ymac polioaz, ymac xamanizq yn ixqujch quauhtecatl*]”.³⁹

Es importante señalar que las batallas que se hacían antes del baile y del sacrificio tenían una fuerte connotación solar-bélica, pues en ellas participaban los guerreros disfrazados de águilas y jaguares y presentaban a sus cautivos de guerra frente al templo de Xipe. Éstos eran amarrados a un *temalacatl* (malacate de piedra), que era una gran piedra con un agujero en medio. Esta ceremonia es llamada “sacrificio gladiatorio” o “rayamiento [*tlahuahuanaliztli*]” en las fuentes.⁴⁰ En este acto, dice Durán que el *Yohuallahua* (o Totec) “bendecía” el espacio donde estaban amarrados los cautivos y un *ixiptla* iba hacia la piedra y bailaba, también menciona que blandía un arma, un escudo y portaba una “coracina” (tal vez un *xicolli*).⁴¹

Posteriormente, ocurría el sacrificio: la víctima había sido vencida y el *Yohuallahua*, el mismo Xipe Totec por ser su *ixiptla*, auxiliado por unos *tlamacazque* (dadores), hacía el sacrificio, extraía el corazón de la víctima. Uno de los sacerdotes ponía el órgano extirpado en un “vaso del águila” y el otro con un instrumento llamado “caña del águila” sacaba sangre del pecho del sacrificado, la presentaba al Sol, la arrojaba y decía: “‘Así se da de beber (al sol)’ [*in tonatiuh, mitoa, ic catlitia*]’”.⁴² Aunque las ceremonias de la veintena continuaban

³⁹ *Ibid.*, p. 51-52. La traducción original al inglés de Dibble y Anderson dice: “And as they were extended, as they were extended in order, so the Youallauan was leading; again he was first; he was in the lead; because it was his office, his personal privilege that he sacrifice to the gods, that he slay one; at his hands would perish, at his hands would be hacked open all the eagle men”.

⁴⁰ Graulich, *El sacrificio...*, p. 141-143, *Ritos Aztecas...*, p. 299-309; González Torres, *El sacrificio...*, p. 229-233; González, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, p. 319-337.

⁴¹ Durán, *Historia...*, p. 226-227.

⁴² Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 53.

con algunos otros actos rituales significativos, los pasajes presentados contribuyen al análisis de los fenómenos que nos ocupan, pues permiten exponer las imbricaciones entre el sacerdote sacrificador y la deidad, las facultades que el hombre obtenía al usar la vestimenta/piel de los dioses y su vínculo con el sacrificio.

Al respecto, Baudez analizó el sacrificio humano en las veintenas *Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli* e interpretó que, en primer lugar, el sacrificio humano tiene una relación con el autosacrificio, donde este último (el sacrificio del sí) es más importante pues “el sacrificio humano aparece entonces como un sustituto del sacrificio de sí, en el cual la víctima representa al Ego”.⁴³ El investigador explica que el sacrificio en la veintena *Tlacaxipehualiztli* y la posesión de la piel de la víctima desollada configuraba un proceso de asimilación del sí al otro. La transformación de la identidad del cautivo y el captor ocurría por un intercambio de roles simbólicos entre el guerrero mexica (ego) y su enemigo (otro) en un proceso “indispensable para que el sacrificio de víctimas humanas adquiriera el valor de un sacrificio total de sí mismo”.⁴⁴

Las celebraciones acontecen en el espacio de la fiesta, un estado liminal, por lo que resulta un fenómeno muy complejo. Una primera lectura implica considerar que el propio Xipe Totec, a través del *Yohuallahua*, era sacrificador, ofrecía o daba el pago de la deuda o retribución (*nextlahualtin*), pues era su *privilegio*, era quién podía con esta acción, además autorizaba el resto de las ceremonias y con ello se revitalizaban las fuerzas en torno al aspecto solar y bélico del cosmos. Esta fiesta era una de las más importantes del año, por lo que tiene sentido que la encarnación de las deidades principales y la dirección de los rituales recayera en los sacerdotes como los especialistas religiosos por definición, en su papel de dadores y penitentes.

§ *Etzalcualiztli*

Para seguir con el análisis, el siguiente ejemplo que exponemos trata de los actos finales de la veintena *Etzalcualiztli*, la fiesta de los sacerdotes. En este caso también hemos revisado previamente las penitencias o merecimientos, referimos asimismo los bailes que se desarrollaban (a la par del sacrificio) y notamos la participación fundamental de los

⁴³ Baudez, “Sacrificio del ‘sí’...”, p. 431.

⁴⁴ *Ídem*.

sacerdotes en estas ceremonias principalmente en honor a Tlaloc, deidad que se presentaba y moría en la fiesta a través de su encarnación. Al respecto, los *Primeros Memoriales*, en primer lugar, definen la fiesta de la siguiente manera: “*Etzalcualiztli*: era entonces cuando se celebraba fiesta al Tláloc, y cuando éste moría [...] la víspera del día en que moriría el Tláloc, se llamaba ‘*tenanamico*’ (que se traduce como: ‘se ayuda, se favorece, se protege, se apoya, se acompaña’) y (en esta fiesta) se hacía circumprocesión y la ceremonia de hacer volar pájaros [*Etzalcualiztli: oncan ilhuiquixtililoya in Tlaloc iuan miquia. (...) Auh in oc yuh moztla miquiz Tlaloc, moteneuaya ‘tenanamico’, iuan tlayauolololoya, iuan totopatlanaltiloya*]”.⁴⁵

Por su parte, la *Historia general* ofrece la descripción más completa del acto sacrificial y de la ofrenda que se hacía después de las inmoluciones. Ambas actividades tenían un sentido particular, desde la exaltación de la abundancia reflejada en las celebraciones en torno al *etzalli*,⁴⁶ hasta (como veremos adelante) la comunicación e interacción en los rituales con el dios Tlaloc, el sacrificio del *ixiptla* y la entrega de dones con la ofrenda.

Entonces, lo primero a destacar es que después de concluido el segundo período de ayuno de la veintena (*netlacazahualiztli*), los sacerdotes se preparaban, los *tlamacazcaton* adornaban a los *tlamacazqui*, para dirigirse al Templo Mayor. Esta procesión iba encabezada por un sacerdote principal, *tlalocan tlenamacatl*, que encarnaba a Tlaloc; portaba una corona de plumas de quetzal y garza, llevaba el rostro cubierto de hule derretido (*ulli*), vestía una chaqueta de niebla y su máscara de lluvia o máscara de Tlaloc.⁴⁷

Llegando al templo, el sacerdote ponía una alfombra o petate en el suelo con las esteras de junco y colocaba cuatro chalchihuites encima, después este sacerdote *ixiptla* de Tlaloc tocaba los chalchihuites con un garabato, que era un palo arqueado de color azul, y cuando los golpeaba daba una vuelta en su mismo eje; al final, esparcía *yauhtli* y le daban un sonajero que sacudía y levantaba.⁴⁸ Aunque el rito es de difícil interpretación, parece apuntar a una cuestión acuática o fluvial, es decir, puede remitir a la súplica de las lluvias,⁴⁹ que,

⁴⁵ Sahagún, *Primeros Memoriales...*, p. 34, 35. Traducción de Jiménez Moreno.

⁴⁶ Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 366.

⁴⁷ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 86-87, *Historia general...*, p. 129.

⁴⁸ *Idém.*

⁴⁹ Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 366.

pensamos, puede ser una representación a pequeña escala del sacrificio que veremos adelante, pues hay una equivalencia metafórica entre las piedras preciosas de color verde (*chalchihuitl*) y los corazones de los sacrificados. De esto puede advertirse una asociación simbólica entre la idea de riqueza y la abundancia de la lluvia, mantenimiento que se encontraba resguardado al interior de los cerros.

Después, a media noche los sacerdotes sacrificaban cautivos de guerra y a las encarnaciones de los dioses de la lluvia (*imixiptlahuan tlaloque*), al mismo tiempo que quemaban papeles de sacrificio (*tetehuitl* o *teteuhpohualli*), plumas preciosas y chalchihuites. Algunos autores como Torquemada secundan la idea de que la fiesta y los sacrificios eran a honra de los tlaloques;⁵⁰ por su parte, el texto conocido como “Costumbres, fiestas, enterramientos...” indica que el sacrificado era un esclavo vestido como el “demonio”, es decir como Tlaloc, que decoraban con una hierba muy olorosa y después de muerto no comían su carne, sino que se enterraba porque era la “adoración” (encarnación) del dios de la tierra.⁵¹ Sin embargo, Motolinía menciona que una pareja, hombre y mujer, eran vestidos con la ropa e insignias de Tlaloc y su mujer Chalchihucueye (*Chalchiuhtlicue*) respectivamente, y bailaban todo el día de la fiesta hasta que a la media noche eran sacrificados.⁵²

Aunque la presencia de Chalchihucueye no es clara, la presentación de los tlaloques y Tlaloc parece indudable, y cabe recordar que es ésta la deidad quien aparece sacrificada en la representación pictórica de los *Primeros Memoriales*. (**Imagen 5**) Justo al centro de la parte superior de la viñeta se observa el sacrificio de Tlaloc frente al templo: el dios está identificado por la pintura corporal negra, una estola de papel o *amaneapanalli*, que es el adorno blanco cruzado en el pecho, y el tocado precioso *quetzalmiahuayotl*. Además, se representan dos sacerdotes sacrificadores que también tienen el cuerpo teñido de negro y uno de ellos porta a la espalda un *yetecomatl* (calabaza de tabaco) y una tilma y bolsa labrada

⁵⁰ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 308-309.

⁵¹ “Costumbres, fiestas, enterramientos...”, p. 43.

⁵² Motolinía, *Memoriales*, p. 64.

(*tlachechpanyotl*). Abajo a la derecha, se ve nuevamente a Tlaloc o algún otro *ixiptla* (tlaloque), sacrificado sobre el templo, su sangre escurre por las escaleras o gradas.⁵³

Por otra parte, en el relato de la *Historia general* se dice que después del sacrificio a las encarnaciones de las deidades (*teixiptlahuan*), “*imixiptlaoan tlaloque*”⁵⁴ o “imágenes [encarnaciones] de los tlaloques”,⁵⁵ les arrancaban el corazón y ponían éste en “ollas de nube” (*mixcomitl*), recipientes de color azul que estaban goteados con hule derretido (*ulli*) por los cuatro lados;⁵⁶ antes ya vimos que este elemento hacía referencia a la lluvia, “la esfera húmeda y oscura del cosmos y las divinidades de la tierra y del agua”.⁵⁷ Dicha simbología está acorde al contexto y permanecía durante el acto siguiente de la fiesta, mismo que era un recorrido ritual donde navegaban desde el muelle Tetamazolco (el lugar del sapo de piedra)⁵⁸ al Pantitlan, pues los remos de las embarcaciones iban pintados de azul y también salpicados con *ulli*.

En aquel momento, continúa el texto sahguntino, llevaban al remolino o sumidero las *mixcomitl* con los corazones de los sacrificados y muchas más ofrendas como piedras preciosas, papeles manchados de hule para sacrificio (*tetehuitl*), pencas de maguey salpicadas de *ulli* con diseños de “cara de niebla”, plumas de quetzal y piezas de *copalli* con figura humana,⁵⁹ es decir muchas riquezas, dones que estaban codificados para comunicarse con Tlaloc. El hecho de que el entorno sea un remolino o sumidero, *aoztoc* “cueva del agua”,⁶⁰ también es importante. Asimismo, mientras tocaban sus caracoles, un sacerdote *tlenamacac* se levantaba en la proa del *acalli* y arrojaba los corazones y demás ofrendas al agua, entonces “Inmediatamente fue tragado (las ofrendas); inmediatamente traspasó (el agua) [*ihquin ontlachaquanituietzi, ontlatzoponituietzi*]”.⁶¹ **(Imagen 6a)** Finalmente, el sumo sacerdote levantaba un sahumador (*tlemaitl*), le colocaba cuatro *tetehuitl* o papeles de sacrificio, los

⁵³ Espinosa Pineda, “Las viñetas...”, p. 83-84; Jiménez Moreno “Explicación de la pintura (*Etzalcualiztli*)” en Sahagún, *Primeros Memoriales*, p. 35.

⁵⁴ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 88.

⁵⁵ Sahagún, *Historia general...*, p. 129.

⁵⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 88.

⁵⁷ Dupey García, “*Ulli, tlilpopotzalli, apetzli*. Un acercamiento a las pinturas negras aztecas”, p. 72.

⁵⁸ Mazzetto, “Espaces, parcours cérémoniels et fabrication d’objets rituels dans la fête mexica d’*etzalcualiztli*”, p. 52.

⁵⁹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 89.

⁶⁰ Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 363.

⁶¹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 89.

quemaba y esparcía, también arrojaba el *tlemaitl* al agua; regresaban al muelle de Tetamazolco y todos los sacerdotes tomaban un baño.⁶² (**Imagen 6b**)

Como un dominio de agua, la “cueva de agua” del Pantitlan se consideraba un umbral entre el mundo humano y la esfera sobrenatural, el lugar indicado para entregar dones a las deidades de la lluvia, donde los ritualistas podían mediar con la sobrenaturaleza, es decir, comunicarse y dinamizar el intercambio. Similar al interior de la cueva del monte-sagrado, donde se concebía la riqueza o abundancia, era el origen de la lluvia y, como señalan López Austin y López Luján, “sus entrañas (de la cueva) estaban ocupadas por la casa del Dueño y otros seres de naturaleza acuática. Era el lugar de origen de la vida y del tiempo”.⁶³

Igualmente, debemos destacar la importancia de los corazones y las piedras verdes o *chalchihuitl*. Siguiendo a Contel, estos elementos se confunden o equiparan por analogía dentro del ritual, es decir, los corazones de los sacrificados eran como chalchihuites para Tlaloc, se resguardaban al interior de las *mixcomitl* que también eran una metáfora de los cerros, que dentro poseían la riqueza: los corazones-semillas. En este sentido se repite la idea de la abundancia, explica el investigador: “el llenar las ollas/cerros de corazones/piedras verdes mediante ritos o acontecimientos particulares es pedirle a Tláloc lluvias y abundancia”.⁶⁴

La dirigencia de los ritos y muerte de Tlaloc y los tloques por sus sacerdotes, en este caso sacrificantes (quienes recibían los beneficios del sacrificio) y sacrificadores, además de la entrega de dones en el umbral del Pantitlan, eran elementos que configuraban una sucesión de códigos comunicativos, de intercambio y metafóricos que reproducían un micro modelo del cosmos, donde humanos y dioses interactuaban para conseguir y procurar los beneficios por la precipitación de la lluvia, estos dones servían para favorecer el trabajo agrícola y mantener el funcionamiento del proceso del universo. Además, para esta veintena, la fiesta de los sacerdotes, éstos respondían a su papel de oferentes/dadores, sacrificaban una víctima encarnación de su deidad tutelar y celebraban la abundancia.

⁶² *Ibid.*, p. 89-90, *Historia general...*, p. 131.

⁶³ López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor*, p. 50.

⁶⁴ Contel, “Tláloc, el cerro, la olla y el *chalchihuitl*. Una interpretación de la lámina 25 del *Códice Borbónico*”, p. 176.

A manera de cierre, una interpretación interesante sobre elementos presentes en esta fiesta es la que asemeja a Tlaloc con sus sacerdotes sacrificadores, ello a través de cualidades equiparadas. En el capítulo anterior ya habíamos expuesto algunas de las asociaciones del dios de la esfera húmeda y terrosa del cosmos con los dadores y penitentes, pero hay algunos elementos más a destacar que, siguiendo a Graulich, son importantes en el contexto de la veintena *Etzalcualiztli*. En particular, el historiador reconoce con las fuentes que eran los sacerdotes *tlenamacaque* (oferentes, intercambiadores, vendedores del fuego), sacerdotes mayores como el que participa en esta fiesta, los sacrificadores por excelencia. El investigador enumera en una serie de equivalencias simbólicas entre Tlaloc, los tlaloques y estos sacerdotes de alto rango por su relación con el fuego y elementos asociados; por ejemplo, el humo, los sahumadores y las nubes estaban relacionados al actuar tanto de las deidades (creaban nubes y relámpagos) como de los *tlenamacaque* (hacían llover al incensar); igualmente, Graulich ofrece una parangón entre el cuchillo de pedernal usado para el sacrificio con el rayo, comparado también con el sol del cielo, el arma mítica *xiuhcoatl* y, por extensión, la idea de la chispa de la vida.⁶⁵

En el caso de *Etzalcualiztli*, las fuentes no especifican que sea el *tlalocan tlenamacatl* el encargado del sacrificio de los cautivos de guerra y las encarnaciones de los dioses de la lluvia (*imixiptlahuan tlaloque*), pero se puede inferir en el actuar general de los *tlenamacaque* como sacrificadores, pues según Graulich, “los *tlenamácac* golpeaban a las víctimas en nombre de Tláloc, como su representante en la Tierra, para así pagar la deuda de los hombres en relación con los dioses de la lluvia”.⁶⁶ Además, y en contrapunto, es intrigante la forma por la cual en esta veintena se entremezclan los papeles de sacrificante, sacrificador y víctima en las figuras de Tlaloc junto a los dioses de la lluvia y los miembros del sacerdocio, pues hay que recordar que este *tlalocan tlenamacatl* encarnaba a Tlaloc y algunas de las víctimas del sacrificio eran la encarnación de la deidad y su tlaloques. Entonces, siguiendo con nuestra reflexión sobre el sacrificio como una analogía del autosacrificio y la complejidad del fenómeno del *ixiptla*, cabe pensar en cómo se asimilaban las identidades de los “dioses

⁶⁵ Graulich, “*El sacrificio...*”, p. 279-283.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 282.

sacerdotes” (como los llama Graulich) y los sacerdotes intermediarios con la sobrenaturaleza.⁶⁷

Al final, estas cuestiones demuestran una mayor complejidad sobre la figura de los miembros del sacerdocio, su protagonismo e importancia frente al ritual y sus vínculos con lo sagrado. Además, a pesar de que estas observaciones las creemos pertinentes aún habrá que profundizar al respecto, sin embargo, por ahora continuamos con el análisis de las fiestas restantes donde se evocan fenómenos similares.

§ *Ochpaniztli*

En el apartado sobre el baile y demás actividades ceremoniales asociadas nos referimos a algunos actos rituales de la veintena *Ochpaniztli*, como bailes y juegos, y mencionamos el sacrificio y participación de *ixiptlahuan* o encarnaciones de las deidades. A continuación, ampliaremos la explicación de esta parte de las ceremonias que conformaban los últimos actos rituales de la veintena.

La fiesta resulta muy compleja de estudiar pues en las fuentes escritas e iconográficas donde se narran y describen los distintos acontecimientos de la veintena tenemos versiones encontradas y omisiones; a pesar de esto, los datos se centran sobre todo en la dinámica del baile, la procesión, las batallas rituales, la participación de encarnaciones y su sacrificio. La celebración estaba dedicada a las diosas representantes de la tierra (Toci o Teteo inan), el maíz (Chicomecoatl) y el agua (Atlatonan o bien Chalchiuhtlicue). Los sacerdotes tenían un rol fundamental pues eran los encargados de dirigir los rituales y tanto sacrificar como encarnar a las deidades.

Sobre Toci “Nuestra abuela”, el registro es mayor. De acuerdo con Durán, se compraba previamente a una esclava para que fuera la encarnación de Toci, ésta era “purificada” y recibía ese nombre como madre de los dioses y corazón de la tierra.⁶⁸ Esta

⁶⁷ *Ibid.*, p. 285. Al respecto Graulich escribe: “Los paralelismos entre estos dioses sacerdotes y los sacerdotes, *tlenamácac* en particular, son muy sólidos: unos y otros producían nubes, unos con sahumeros, otros con agua; detentaban el rayo y alimentaban, recíprocamente, a dioses y hombres; tenían afinidad con las montañas, unos porque ahí vivían y los otros porque subían ahí regularmente para aislarse y ver a los dioses; eran intermediarios del cielo y la tierra (y el inframundo)”.

⁶⁸ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 150.

mujer, ahora diosa, era presentada ante la comunidad, que debía “adorarla”, después se le disponía para que tejiera unas “naguas” y un *huipilli* con hilo de maguey, ropa que vendía en el mercado acompañada por algunos servidores vestidos de huastecos; señala Durán que esto lo hacía para alimentar a sus hijos.⁶⁹ Algunos de los elementos iconográficos relacionados con el tejido, representaciones de Toci y aspectos de la fiesta, vinculan a la diosa con otras deidades como Tlazolteotl, cuestión que ha provocado que autores como Mikulska se pregunten cuál era la diosa celebrada en la fiesta. Esta investigadora propone que pudo tratarse de un conjunto de diosas madres, que al adquirir ciertos atributos o funciones particulares remitían a distintos apelativos y diferentes aspectos de la deidad Toci.⁷⁰

Previo al sacrificio de Toci, en los últimos días de la fiesta, hemos referido que curanderas, parteras o comadronas (*titici*) y algunas prostitutas hacían combates simulados para entretener a la dicha diosa encarnada y ponerla alegre.⁷¹ En los siguientes actos de la fiesta, que se hacían en sus últimos dos días, la *ixiptla* volvía al mercado acompañada de sus comadronas y, según el *Códice Florentino*, se encontraba con encarnaciones de Chicomecoatl, realizando un rito donde Toci les arrojaba harina de maíz. Después era conducida a su templo: los sacerdotes que encarnaban a Chicomecoatl bailaban alrededor de Toci y la guiaban como en procesión, ya en el templo le decían que pasaría una noche con el rey por lo que debería estar feliz.⁷²

Después, a medianoche, se realizaba el sacrificio de la diosa Toci. Narra la fuente sahumada que vestían a la *ixiptla* y la llevaban a su templo, que había un silencio absoluto, “era como si la tierra estuviese muerta [*ça iuhqujn tlalli mjctoc*]”.⁷³ Entonces, un sacerdote cargaba a Toci sobre su espalda, acto seguido un sacrificador le cortaba la cabeza rápidamente y después era desollada. Posteriormente, un sacerdote llamado Teccizcuacuilli, escogido por ser muy alto y fornido, se cubría con la piel, la vestía.⁷⁴ Es decir, el sacerdote *ixiptla* encarnaba una nueva Toci. Sobre ello, Graulich dice que la diosa había pasado por la

⁶⁹ *Ibid.*, p. 150-151.

⁷⁰ Mikulska, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, p. 91-97.

⁷¹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 118-119.

⁷² *Ibid.*, p. 119, *Historia general...*, p. 148.

⁷³ *Ibid.*, p. 120.

⁷⁴ *Ídem*, *Primeros Memoriales*, p. 48-49; Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 151; Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 396-397.

muerte para ser resucitada, regenerada y revitalizada.⁷⁵ Al mismo tiempo, llevaban un trozo de piel del muslo de la Toci muerta a Pochtlan, donde el *ixiptla* de Cinteotl, hijo de la diosa, lo portaría como una máscara (*mexayacatl*) en ritos posteriores.

La complejidad de los rituales y la participación de los sacerdotes en estos hechos resulta interesante y fundamental. En primer lugar, claro está que tenían que ser los sacerdotes como especialistas religiosos quienes llevaran a cabo el riguroso trato ritual del sacrificio de la víctima, desde el momento que la disponían, le cuidaban su estado de ánimo, la conducían y acompañaban también como encarnaciones o *ixiptla* a los lugares de culto, hasta que era sacrificada.

Igualmente, si bien la interpretación de Graulich acerca de la regeneración de la diosa representante del lado femenino del cosmos nos parece una visión adecuada, queda preguntarse el porqué de la aparición del sacerdote Teccizcuacuilli. Para resolver esto, al igual que en *Tlacaxipehualiztli*, y siguiendo nuevamente a Baudez, *Ochpaniztli*, que era la fiesta paralela, al otro extremo de la mitad del año del “desollamiento de hombres”, también se caracterizaba por el desarrollo de peleas simuladas, danzas, sacrificios, desollamiento y presencia de portadores de la piel de un sacrificado para expresar el simbolismo de asimilación o transformación de la identidad de los personajes que los ritualistas encarnaban. En este caso, a través de la imagen de Toci, en *Ochpaniztli* el proceso consistía en cambiar de mujer a guerrero, es decir, cuando la diosa renacía, al momento en que el sacerdote Teccizcuacuilli portaba la piel, Toci se volvía un hombre-guerrero.⁷⁶ Como señala el investigador, “los distintos ritos relevantes para establecer el papel mítico de las mujeres (madres) frente al de los hombres (guerreros) marcan una progresión del personaje de Toci, cuyo carácter bélico aumenta conforme su feminidad disminuye”.⁷⁷ En contraste, en su interpretación, Graulich expone que estos ritos y elementos de la nueva Toci (Toci II) eran atributos asociados a las *tzitzimime* y *Cihuacoatl*, entidades femeninas con aspectos guerreros

⁷⁵ Graulich, *El sacrificio...*, p. 125.

⁷⁶ Baudez, “El sacrificio del sí...”, p. 440-446.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 445.

que guardaban su feminidad como mujer muerta en parto, símil de la guerra y la obtención de un cautivo.⁷⁸

Posteriormente, la nueva Toci bajaba del templo acompañada por sacerdotes y ritualistas huastecos, quienes llevaban a cabo un combate ritual frente al templo de Huitzilopochtli contra dignatarios, guerreros y otros altos personajes. Usaban para golpearse escobas ensangrentadas,⁷⁹ símbolo de la fiesta del barrido. Otros ritos que se hacían paralelamente al combate incluían más sacrificios realizados por los sacerdotes, quienes despeñaban a las víctimas de un andamiaje hecho con palos.⁸⁰

Hasta este punto, la presencia de los sacerdotes junto al *ixiptla* y las víctimas ha sido vista en todas las fuentes, su participación era clave, en primer lugar, como hemos venido sosteniendo, eran intermediarios con las deidades, aquellos con las cualidades para actuar en el tiempo espacio liminal que ocurría en estos actos clave de la fiesta. Asimismo, como veremos adelante, en la misma dinámica del sacrificio y la encarnación de las deidades, los sacerdotes se encontraban en medio de los complejos simbolismos de los rituales, participando en ellos. Ante esto, tal vez su necesaria presencia se debía a su conocimiento y preparación como especialistas religiosos, personajes capaces de llevar a cabo de manera correcta los rituales y asegurar el fortalecimiento de las deidades, el intercambio de dones o cualquiera de los otros aspectos específicos (cosmológicos, políticos o identitarios) de los cuales dependiera el éxito de las ceremonias.

Continuando con los actos de la fiesta, la nueva Toci se reunía con Cinteotl frente al templo de Huitzilopochtli. Este Cinteotl portaba la máscara de piel y un gorro puntiagudo, curvado y dentado, en referencia al dios Itztlacoliuhqui, incluso en el *Códice Florentino* aparece nombrado como tal.⁸¹ Al parecer, la encarnación había adquirido otros atributos y sufrido otra transformación; o bien, como menciona Olivier, se trata de relación entre deidades

⁷⁸ Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 132-133.

⁷⁹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 120-121, *Historia general...*, p. 148-149, *Primeros Memoriales*, p. 48-49; Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 151-152.

⁸⁰ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 152.

⁸¹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 121, *Historia general...*, p. 149.

con afinidad “padre e hijo”, que en el caso de las deidades del maíz también remiten a figuras como Piltzintecuhli.⁸²

Además, sobre la súbita aparición de Cinteotl junto a Toci, Graulich menciona que se trataba del nacimiento del hijo, tal vez un rito reservado a los ritualistas y sacerdotes por lo que no está muy bien descrito.⁸³ Sin embargo, Mazzetto explica que en este episodio hay un error de lectura, pues es Toci quien va a buscar a Cinteotl en su templo, su hipótesis resulta de un detalle en la información en lengua náhuatl, pues en ese pasaje aparece la conjugación del verbo *ana* (*ocanato*) y la investigadora encontró que la palabra remite a la idea de capturar a alguien, una enunciación también utilizada para describir el nacimiento de un niño, en este caso, Cinteotl, el cautivo de su madre.⁸⁴ Al respecto, Durán indica que en un momento la encarnación de Toci imitaba la posición de parto, se agachaba y gemía, al hacerlo decían que la tierra temblaba, además tanto la encarnación y la gente con la que ésta se presentaba recogían con un dedo algo de tierra y la comían o chupaban como señal de reverencia.⁸⁵

Por otra parte, al igual que Itztlacoliuhqui, otras deidades se hacían presentes en la fiesta. Aunque las fuentes no son claras sobre cuáles eran los dioses que concurrían en estos actos ceremoniales, la lámina de los *Primeros Memoriales* (f. 251v) representa iconográficamente la complejidad de la fiesta: entre muchos otros elementos, en la parte superior se distinguen encarnaciones de Toci (Teteo inan-Tlazolteotl) y sus sacerdotisas que portan atuendos de color blanco, tocados salpicados de *ulli* y escobas; al centro, se observan combates, bailes o procesiones y una estructura parecida a una escalera, mientras que como personajes destacan guerreros (con armas y escudos) y sacerdotes (con el cuerpo pintado de negro y tilmas de red); por último, abajo aparecen Toci-Teteo inan o Toci, Quetzalcoatl que sostiene una escoba, al igual que Itztlacoliuhqui que se reconoce por el gorro curvo dentado.⁸⁶

(Imagen 7)

⁸² Olivier, “The Re-enactment of the Birth of the Gods in Mexica *Veintena* Celebrations. Some Observations”, p. 65.

⁸³ Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 116.

⁸⁴ Mazzetto, *Lieux de culte...*, p. 222-223.

⁸⁵ *Ídem*; Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 152-153.

⁸⁶ Espinosa Pineda, “Las viñetas de las 18 fiestas del año solar en los Primeros Memoriales”, p. 92-96; Jiménez Moreno “Explicación de la pintura (*Ochpaniztli*)” en Sahagún, *Primeros Memoriales*, p. 47-48.

Al amanecer del último día, al pie del templo, Toci era ataviada como una mujer águila por los nobles, ellos le pintaban la cara y la cubrían con las partes del atuendo de la deidad, la sahumaban y ofrendaban codornices decapitadas. Entonces le entregaban a Toci algunos cautivos de guerra y ella sacrificaba a cuatro de ellos sobre el *techcatl*, después los *tlenamacac* terminarían de sacrificar al resto. Posteriormente, Toci se encontraba con Cinteotl, quien se despojaba de su máscara; participaban como séquito nuevamente las curanderas, los huastecos junto a sacerdotes viejos o *quaquacuiltin* tocando instrumentos y cantando. Esta parte de la ceremonia terminaba con un desfile militar y el areito.⁸⁷ Se presentaban sacerdotes, encarnaciones de Chicomecoatl que portaban la piel (*tototecti*), al igual que sacerdotisas (*cihuatlamacazque*) de la diosa que, como característica especial, llevaban a la espalda un envoltorio de siete mazorcas salpicadas de *ulli*, además de que esparcían granos y semillas.⁸⁸ Al final de las ceremonias, persecuciones, cantos o gritos de guerra y juegos que se hacían en esta parte de la fiesta, los sacerdotes acompañaban a la encarnación de Toci hasta, según la fuente, el lugar llamado Tocitlan, donde se despojaría de la piel de la primera Toci sacrificada y demás partes del atuendo, cuidando que la piel quedara extendida y con la cabeza en dirección hacia la calle o el camino.⁸⁹

En este punto resulta importante destacar que el sacrificador era la encarnación de Toci, es decir la misma diosa regenerada. Al igual que en algunas narrativas míticas y como en el testimonio de Tlacaelel que citamos al principio del apartado, se observa que ceremonialmente los dioses sacrificaban, aunque resulta interesante que sea una deidad femenina encarnada por un sacerdote hombre. También es importante destacar que el sacrificante de estos actos podría considerarse la comunidad (apoyada por los sacerdotes), pues aportaba a los *teixiptla*, los esclavos y los cautivos de guerra para el sacrificio. Y, al final, los beneficios del sacrificio, como la regeneración de la deidad femenina y el proceso de transformación de su identidad a elementos guerrero/masculinos, estabilizaban el orden y funcionamiento cosmológico. Igual de significativo es que las deidades a través de la encarnación se presenten para ejecutar las occisiones, pues hay que considerar que interactuaban con los ritualistas y otros dioses hasta un punto de la fiesta donde sus funciones

⁸⁷ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 122-124, *Historia general...*, p. 149-151.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 124-126.

⁸⁹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 125-126, *Historia general...*, p. 152.

debían terminar y la vestimenta/piel era depositada en su templo en una posición que pareciera indicar que continuaba vigilando.

La lámina 30 del *Códice Borbónico* parece retratar estos momentos de la fiesta. Previamente hemos explorado esta representación pictográfica como parte del análisis del baile-procesión del sacerdote mayor, de los *mimixcoas* y de los huastecos cuando se dirigen hacia la encarnación de Toci, en la imagen con atributos de Tlazolteotl. **(Imagen 8a)** Además, en medio de la lámina y dominando la escena se ve a Chicomecoatl sobre una plataforma; la encarnación está flanqueada por diversos personajes como los tlaloques de distintos colores y demás representantes de la sobrenaturaleza asociados a la fertilidad, la lluvia y el maíz.⁹⁰ Al final de la descripción de la fiesta del *Códice Florentino*, se advierte la convergencia de personajes en los actos de baile-procesión y luchas o combates rituales, además, como un elemento particular se señala que cuando la diosa Toci terminaba de perseguir a dichos ritualistas, al momento de irse, ellos le escupían o arrojaban flores.⁹¹ Al parecer escupir era un acto imitativo o metafórico de fecundación, pues siguiendo la interpretación de Graulich la fiesta del barrido, la primera del año, de la limpieza o purificación, celebraba la renovación, el comienzo y la siembra. De esta forma, la escena de Chicomecoatl y Toci frente a las procesiones y bailes realizados por personajes masculinos implicaba la fecundación de la tierra.⁹² En este tenor, Olivier también destaca la importancia de los elementos “enemigos” de los mexicas en la ceremonia, como el “origen huasteco” de Toci-Tlazolteotl que había parido o “capturado a un enemigo” al ser fecundada por el rey o *tlatoani*, representante de Huitzilopochtli o Tezcatlipoca, elementos que ayudaban a construir la identidad mexica y de sus propios dioses.⁹³

Por lo que respecta a los sacrificios de Chicomecoatl y Atlantonan están menos descritos que el de Toci, además, los testimonios llegan a mezclar un poco los momentos de la participación de sus encarnaciones o *ixiptlahuan* y su sacrificio.⁹⁴ Sin embargo, siguiendo

⁹⁰ Del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, p. 143-165.

⁹¹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 125.

⁹² Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 109-134.

⁹³ Olivier, “The Re-enactment...”, p. 65,71,73.

⁹⁴ Graulich identificó que dichos sacrificios se hacían casi al mismo tiempo que la inmolación de Toci, lo que explicaría la aparición de Chicomecoatl, su encarnación, sacerdotisas y sacerdotes al final de la fiesta cuando esparcían granos. Graulich, *El sacrificio...*, p.126.

la información que proporciona Durán, los primeros días de la fiesta, hasta el octavo, todos ayunaban y realizaban autosacrificios, restricciones que culminaban cuando se sacrificaba a una esclava *ixiptla* de Atlantonan, “cortándole el pecho y sangrándole el corazón y ofreciéndolo con la mano alta al sol. Matauala el gran sacerdote del templo de Tlaloc”.⁹⁵ Además, señala la fuente que arrojaban el cuerpo de la víctima a un pozo o cavidad que había en el templo donde se había hecho la inmolación y a partir de esto se levantaba parte de las prohibiciones del ayuno, solamente podían comer tortillas, jitomates y sal.⁹⁶ Después, tomaban a otra esclava, una joven de aproximadamente doce o trece años, la preparaban (vestían y “purificaban”) para encarnar a Chicomecoatl, dice el dominico: “poniéndole sus adereços y la tiara en la caueça con las maçorcas al cuello y en las manos, a la qual hacian que se alegrase y baylase trayéndola de cassa en cassa de los señores”.⁹⁷

Previo al sacrificio de esta *ixiptla*, los sacerdotes realizaban una serie de actos rituales entre sahumerios, la presentación de la joven entre arreglos de mazorcas, flores y música de “bocinas y flautillas”, era paseada sobre una litera y pasaba frente a la representación de Huitzilopochtli para después llegar al templo de Chicomecoatl, su templo, el cual estaba lleno de mazorcas, la acompañaban personajes con jerarquía de altos mandos que le ofrecían sangre de autosacrificio.⁹⁸ Al día siguiente, cuando amanecía, era el momento de la occisión, la joven era tumbada sobre las mazorcas, era degollada, desollada y otro portador, un sacerdote, se convertía en *ixiptla*, dice la fuente: “vistiendose vno de los sacerdotes el cuero sobre el le bestian todas las ropas que la yndia hauia taydo [...] sacauanlo en publico y tañendo con su atanbor baylando todos trayendo por guia a aquel yndio”.⁹⁹

Nuevamente vemos que un sacerdote portaba los atuendos y la vestimenta/piel, es decir, tomaba la posición de la diosa en el contexto ritual, la encarnaba, además, dirigía a los distintos ritualistas que seguían con las ceremonias. Entonces, sumando a la interpretación de los anteriores pasajes de la fiesta *Ochpaniztli*, fortalecemos la idea de que la participación de los sacerdotes como encarnaciones y sacrificadores era clave en la dinámica ritual, para

⁹⁵ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 143.

⁹⁶ *Ídem*

⁹⁷ *Ídem*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 144-145.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 146.

comunicar, manipular o tratar con la sobrenaturaleza, eran quienes tenían los conocimientos especializados para dirigir la liturgia, ordenar y ofrecer los códigos para vincularse con las deidades o traer a éstas al mundo terrenal para socializar con los creyentes y con ello cumplir los objetivos de la celebración de la fiesta.

Para cerrar, entre las representaciones pictográficas de la fiesta tenemos que la lámina 31 del *Códice Borbónico* parece combinar los aspectos de ambos sacrificios: en el plano central se observa la encarnación de la deidad femenina para ser sacrificada, está tendida sobre un lecho de papel salpicado de *ulli* y mazorcas, sacerdotes sacrificadores con el cuerpo teñido de negro la sostienen por los cuatro extremos. Esta representación se parece al sacrificio de Chicomecoatl descrito por Durán, sin embargo, por los elementos iconográficos que porta el personaje, se trata de una deidad acuática, que puede ser Atlantonan o Chalchiuhtlicue.¹⁰⁰ Asimismo, en cada punto de las cuatro direcciones hay un tlaloque, tal vez un sacerdote encarnando a la deidad, además de otros personajes relacionados con la sobrenaturaleza, por ejemplo, del lado izquierdo aparece la encarnación de Chicomecoatl que indica la convergencia entre elementos fluviales, terrestres y agrícolas. Esto también recuerda la parte última de la ceremonia, donde en la presencia de Toci aparecían encarnaciones o sacerdotes de Chicomecoatl.¹⁰¹ **(Imagen 8b)**

Como cierre de esta sección del apartado, consideramos haber sistematizado la información de las fuentes y destacado los elementos más importantes. La revisión y análisis de esta fiesta nos permite dimensionar la complejidad en torno a los temas de la encarnación de las deidades, los sacrificios y la participación de los sacerdotes. Asimismo, antes de proponer conclusiones, pasemos a revisar la última fiesta que seleccionamos para analizar estos fenómenos.

§ *Panquetzaliztli*

Por último, trataremos los sacrificios de la fiesta *Panquetzaliztli* que, como en otras celebraciones, se realizaban al final de la veintena y en particular eran acompañados de una presentación especial del *ixiptla*. Claro está, para llegar al punto de la fiesta donde se

¹⁰⁰ Del Paso y Troncoso, *Descripción...*, p. 168-179.

¹⁰¹ Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 102-104.

realizaban las occisiones rituales, se llevaron a cabo una serie de actos ceremoniales como las prácticas de ayuno, penitencia, merecimiento, presentación de esclavos para el sacrificio y distintos ofrecimientos.¹⁰²

La parte final de la fiesta *Panquetzalitzli* se componía del recorrido ceremonial o carrera: *Ipaina Huitzilopochtli*, “la velocidad/ligereza de Huitzilopochtli”,¹⁰³ y los sacrificios en la cima del Templo Mayor, ceremonias que se hacían en el último día de la veintena y en los primeros de la siguiente, que era *Atemoztli*. En primera instancia, hay que reconocer que estudios recientes como los de Mazzetto y Schwaller se han encargado de reconstruir el circuito o recorrido ceremonial y criticar la información de las fuentes, en particular atendiendo una serie de confusiones sobre las encarnaciones de *tzoalli* (una mezcla de amaranto con otros componentes) o madera y su identificación con las deidades: Huitzilopochtli, Painal y Cuahuitl Icac.¹⁰⁴ Entonces, por nuestra parte, enfatizaremos el papel del sacerdocio en la fiesta, actuar que resultaba muy importante en la formación de las encarnaciones, su participación en la carrera como séquito de éstas, su propia función como *ixiptla* y sus ofrecimientos a la sobrenaturaleza.

En *Panquetzalitzli*, siguiendo la interpretación de Graulich, se celebraba el nacimiento de Huitzilopochtli, dios patrono de los mexicas, a través de encarnaciones especiales hechas de *tzoalli* y la conjunción de actos rituales que reproducían etapas de la migración mexica, el descenso y triunfo de Huitzilopochtli del Coatepetl contra los huitznahua o en otra versión los mimixcoa, lo que convertía a la celebración en el “mito en acción”. En efecto, en el tiempo-espacio ritual acontecían de nuevo estos hechos que definían el funcionamiento del cosmos y posicionaban al dios tutelar mexica sobre el resto de

¹⁰² Sobre la bibliografía particular de esta fiesta tenemos, por ejemplo, un estudio completo (primera referencia) sobre la fiesta; un artículo, antes mencionado, (segunda referencia) sobre la complejidad de los recorridos rituales de la veintena y un artículo que se enfoca en aspectos de orden cosmogónico y estructural de la fiesta (tercera referencia): Schwaller, *The Fifteenth Month. The Aztec History in the Rituals of Panquetzalitzli*; Mazzetto, “Mitos y recorridos divinos en la veintena de Panquetzalitzli”; Kruell, “Panquetzalitzli. El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca”.

¹⁰³ Duran, *Historia...*, Vol. II, p. 282. Literalmente dice el dominico: “llamaban á esta prisa Ypaina Huitzilopochtli la prisa [sic] y velocidad y ligereza de Huitzilopochtli”.

¹⁰⁴ Mazzetto, “Mitos y recorridos...”, p. 51-56; Schwaller, “The Toxcatl and Panquetzalitzli figurines”, p. 172-178.

deidades, en particular, sobre Quetzalcoatl, pues éste había sido sustituido por Huitzilopochtli como el nuevo o quinto Sol debido a la preeminencia mexicana.¹⁰⁵

El nacimiento de Huitzilopochtli (*icvac tlacatia in Uitzilopochtli/ “cuando nacía Huitzilopochtli”*)¹⁰⁶ a través de su *ixiptla* de *tzoalli*,¹⁰⁷ como manipulación de la sobrenaturaleza implicaba una importante participación de los sacerdotes, pues ellos construían el soporte material del *ixiptla*, su encarnación de amaranto en forma humana que cubrían con la vestimenta/piel y adornos principales de Huitzilopochtli. Según el texto conocido como “Costumbres, fiestas, enterramientos ...”, la estructura de la encarnación, que sería paseada por todo el valle, era de palo o piedra, elaborada y cuidada por los sacerdotes que se juntaban desde media noche con este propósito.¹⁰⁸ Por su parte, en el *Códice Florentino*, Sahagún y sus colaboradores indígenas también señalan que dicha labor se hacía al anochecer y daban forma humana a la pasta de amaranto.¹⁰⁹ **(Imagen 9a)**

Al respecto, sobre el *tzoalli*, es fundamental decir que era una pasta hecha con amaranto molido, maíz y miel de maguey (aunque podría haber algunas variaciones en las mezclas) y se consideraba como “la carne de los dioses”.¹¹⁰ Además, como observó Reyes Equiguas en su estudio sobre el *huautli* (amaranto), los *ixiptlahuan* de las fiestas hechos con *tzoalli* poseían una representación de órganos de la percepción: ayocotes por ojos y pepitas de calabaza como dientes; asimismo, se usaban palos en analogía a sus huesos, jades como sus corazones y la masa como la carne; además al identificarse con deidades portaban plumas, adornos o atuendos específicos. Igualmente, señala el investigador que todos estos elementos eran importantes pues ritualmente estas figuras estaban animadas, se habían transformado en las deidades y podían beber, hablar, comer e interactuar, por ejemplo, al recibir las ofrendas.¹¹¹

¹⁰⁵ Graulich, *El sacrificio...*, p. 132-135, *Ritos Aztecas...*, p. 191-193, 202-206. 380-386

¹⁰⁶ Sahagún, *Primeros Memoriales*, p. 55, 57. Traducción de Jiménez Moreno.

¹⁰⁷ Olivier, “The Re-enactment...”, p. 68-71. El autor destaca esta observación desde distintos aportes de la historiografía del tema y señala la recurrencia de las fuentes por apuntar más hacia el tema del sacrificio de la deidad a través de los esclavos bañados y el propio *ixiptla* de amaranto.

¹⁰⁸ “Costumbres...”, p. 50 [f.350v]

¹⁰⁹ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. XII, p. 51.

¹¹⁰ Reyes Equiguas, “El *huautli* en la cultura náhuatl”, p. 84, 105-106.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 107-109.

Sobre nuestro caso de estudio, dice el *Códice Florentino* que en *Panquetzaliztli* decoraban la encarnación de Huitzilopochtli con plumas de águila, cañas para flechas, su escudo, tiras de piel de coyote.¹¹² Por su parte, Durán refiere que algunos de sus adornos eran un penacho, plumas coloridas y ricas, un pico y una bandera de oro, un bastón en forma de serpiente color azul (representando el arma del dios), entre otros elementos, y que además recibía mantas y joyas.¹¹³ Posteriormente, dice el *Códice Florentino* que después de armar o formar un primer *ixiptla* de Huitzilopochtli en un lugar llamado Itepeyoc, se formaba un segundo que era conocido como Tlacahuepan Cuexcotzin e indica el mismo texto que, al amanecer, “se les presentaron ofrendas/*njman ie ic ymixpan tlamanalo*”.¹¹⁴ **(Imágenes 9b y 9c)** La información de la fuente “Costumbres, fiestas, enterramientos ...” menciona que entonces los sacerdotes llevaban los *ixiptla* de amaranto a lo alto del templo, se expresaba que había nacido Huitzilopochtli, le cantaban, tocaban instrumentos, quemaban copal y le ponían ofrendas.¹¹⁵

De acuerdo con nuestra interpretación, los sacerdotes conocían los significados e importancia de las ceremonias, en específico en esta situación de gran importancia por ser el nacimiento de Huitzilopochtli, su vivificación y contacto con los creyentes. Aunque los datos nos limitan en el detalle de todas las actividades que hacían los sacerdotes y como se organizaban para ello, encontramos en cada narración de los distintos documentos la mención de estos especialistas religiosos, entonces, entendemos su protagonismo determinante frente al desarrollo de los actos rituales de la fiesta, manipulando los objetos especiales considerados sagrados, acompañando a las deidades, manteniendo la parafernalia alrededor de la fiesta y, en general, presentándose como los penitentes y oferentes representantes de la comunidad.

El siguiente acto consistía en que un sacerdote *ixiptla* de Quetzalcoatl bajaba del Templo de Huitzilopochtli (el Coatepetl) sosteniendo una “estatua o imagen”, es decir, la

¹¹² Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. XII, p. 53.

¹¹³ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 26-28.

¹¹⁴ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 175.

¹¹⁵ “Costumbres...”, p. 51. [f.351r] Recientemente, Elena Mazzetto publicó un artículo donde analiza los *ixiptlahuan* comestibles de Huitzilopochtli en las veintenas *Toxcatl* y *Panquetzaliztli*, en su texto profundiza en estas figuras para denotar su importancia, simbolismo y propone que se trataban distintas facetas del dios en vínculo con los ciclos míticos y los temas de transformación, sacrificio y muerte. Mazzetto, “Pelo de coyote y flecha de pedernal: transformaciones de los *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli en las fiestas del año solar”.

encarnación del dios Painal, éste tenía su disfraz de colibrí, su tocado o adorno de la espalda llamado *anecuyotl*, un estandarte de oro y un collar de chalchihuites. Entonces, comenzaba su recorrido o procesión, pasaba por distintos lugares donde se le ofrecía copal y se le decapitaban codornices.¹¹⁶ Dice Torquemada que había otro personaje junto a Quetzalcoatl, él llevaba un gran bastón de serpiente ondulada, que hacía interactuar con la encarnación hecha de amaranto.¹¹⁷ Según Mendieta, el “papa y sus cardenales”, es decir, altos mandos religiosos dirigían el recorrido, el “Papa” tomaba la estatua y los demás sacerdotes iban tras él.¹¹⁸ Por su parte, el texto de “Costumbres, fiestas, enterramientos...” indica que “ochocientos” bajaban con los sacerdotes y el *ixiptla* de “Paynalcin” e iniciaban el baile y recorrido de la fiesta por diferentes puntos de la ciudad, los sacerdotes lo llevaban y eran recibidos por otros sacerdotes en los lugares o “templos” que visitaban.¹¹⁹

Sobre este recorrido característico de la fiesta, siguiendo la idea del “andar existencial” como analogía del caminar y vivir, el hacer procesión por el circuito ceremonial de *ipaina Huitzilopochtli* podemos interpretarlo como una forma equivalente de vivificación de la encarnación de amaranto. Este acto litúrgico dependía fundamentalmente de la organización y actuar de los sacerdotes de la demarcación, pues en primer lugar la encarnación de Huitzilopochtli era transportada por éstos y recibida por otros de sus compañeros en los distintos puntos de la ciudad que visitaba, es decir, dependían de la capacidad de planeación de los sacerdotes para que se desarrollara el acto religioso y que la encarnación del dios pudiera relacionarse con la comunidad.

Siguiendo con los actos de la fiesta, al mismo tiempo que se realizaba el recorrido, ocurría también un combate ritual, una escaramuza de los esclavos que serían sacrificados, unos encarnaban a Huitzilopochtli contra otros que eran tomados por los huitznahuas y los guerreros mexicas, luchaban hasta que llegaba la encarnación de *tzoalli*, entonces la dinámica era la de perseguirse y dispersarse.¹²⁰ Después, muchachos del séquito de la encarnación corrían y gritaban, llevaban insignias que simulaban el artefacto *tlachieloni*, “el instrumento para ver”, del dios; acto seguido, dos guerreros se presentaban en el recinto sagrado y subían

¹¹⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 175-176.

¹¹⁷ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. III, p. 405.

¹¹⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 101.

¹¹⁹ “Costumbres...”, p. 51. [f.351r]

¹²⁰ Sahagún, *Historia general...*, p. 164.

al templo de Huitzilopochtli y entregaban dichas insignias a la encarnación de *tzoalli*, un sacerdote les cortaba las orejas, estos dos bajaban del templo y podían llevarse una parte de la efigie a su comunidad para repartirla y comerla con sus parientes.¹²¹

Más tarde en la ceremonia, los cautivos y los esclavos eran llevado al Templo Mayor donde realizaban una procesión circular alrededor del templo, entonces ocurría un acto ritual relevante para nosotros, pues un sacerdote descendía del templo con unos grandes papeles *tetehuitl* o *teteuhpohualli*, que ofrecía a los cuatro rumbos y ponía en el *cuauhxicalco*. Paralelamente, otro sacerdote descendía culebreando con un bastón o palo largo en forma serpentina y que estaba adornado con plumas rojas en la boca que simulaban llamas, su cola era de papel y muy larga. Sahagún claramente nos dice que era la *xiuhcoatl*, “serpiente de fuego”, el arma de Huitzilopochtli, ésta también era presentada a los cuatro rumbos y arrojada con los *tetehuitl* en el *cuauhxicalco* y ahí se quemaban juntos. El sacerdote regresaba a la cima del templo y entonces los ritualistas que acompañaban el acto comenzaban a tocar sus trompetas de concha y caracoles.¹²² En su análisis, Graulich indicó que estos ritos son, a grandes rasgos, transparentes pues fungían como una reactualización del mito del nacimiento de Huitzilopochtli y su triunfo sobre Coyolxauhqui y los cuatrocientos huitznahuas, el sacerdote que bajaba con la *xiuhcoatl* era Huitzilopochtli que descendía del Coatepec (su lugar de nacimiento), mientras que los papeles que eran quemados sustituían a los huitznahuas.¹²³

La fiesta seguía con el sacrificio de los esclavos y prisioneros o cautivos, esto se hacía después de la quema de los *tetehuitl*, cuando los sacerdotes descendían con el *ixiptla* de *tzoalli*, pasaban por los papeles quemados, frente a las víctimas que los seguían a la cima del templo. Entonces, iniciaba el sacrificio, primero los cautivos en el templo de Huitzilopochtli y luego los esclavos en el templo Huitznahuac, los sacerdotes *tamacazque* o *tlenamacac* ejecutaban la occisión sobre el *techcatl*, sacaban el corazón y los cuerpos eran echados a rodar por las gradas de templos.¹²⁴

¹²¹ *Ídem*.

¹²² *Ibid.*, p. 165; *Florentine Codex*, Bk. II, p. 147.

¹²³ Graulich, *Ritos Aztecas...*, p. 202.

¹²⁴ Sahagún, *Historia general...*, p. 165; *Florentine Codex*, Bk. II, p. 148; Motolinía, *Memoriales*, p. 62.

Nuevamente, al igual que en *Ochpaniztli*, parece que el sacrificante beneficiario de los sacrificios es la comunidad; y por su parte, la participación del dios con su nacimiento en las cosas terrenales, eventos necesarios para el sostenimiento del mundo y festejo mexicana a su deidad patrona, tienen como condición ser organizados y dirigidos por los sacerdotes para que los complejos elementos y símbolos de la fiesta puedan articularse de la manera correcta y ser efectivos.

Por otro lado, la lámina correspondiente a la veintena en los *Primeros Memoriales* [fol.252v.] parece representar estos hechos: justo al centro, en la parte superior, aparece la posible efigie/encarnación de *tzoalli* portando la *xiuhcoatl* asomándose de un templo. **(Imagen 10)** Abajo, en medio de la lámina, se observa el sacrificio por cuatro sacerdotes (*chachalmecah*) de un *ixiptla* de Huitzilopochtli identificado por su pintura facial, del lado izquierdo de éstos se presenta otro sacerdote sacrificador pues porta su cuchillo y bolsa de copal. Abajo al medio, siguiendo a Espinosa Pineda, se representa el *cuauxicalco* y sobre él un sacerdote con una gran tea encendida y vestido con una estola de papel, frente a él otro sacerdote. El resto de personajes que se encuentran bailando o haciendo procesión son encarnaciones de Huitzilopochtli, los *mimixcoa* en referencia a los *huitznahua* y algunos jóvenes que participaban en las danzas.¹²⁵

Después del sacrificio, el sumo sacerdote, tal vez uno de los *quequetzalcoa*, pues es llamado Quetzalcoatl en el *Códice Florentino*, a la presencia del *tlatoani*, el *teohua* o sacerdote guardián de Huitzilopochtli y otros altos mandos o dignatarios, se sacrificaba la encarnación de amaranto pues tiraba un dardo a la efigie y la despedaban para repartirla: el corazón se daba al gobernante para que lo comiese y el resto de la masa como la estructura (huesos) se esparcían o distribuían al pueblo y lo comían; señala la fuente sahuaguntina que se decía: *teucualo* o “el dios se come”.¹²⁶ Al respecto de este último punto, Olivier remarca la importancia que tenían los seres humanos ante el funcionamiento del mundo y constitución de sus propios dioses gracias a su participación en el ceremonial, en este caso de la construcción/nacimiento, celebración y consumo del “cuerpo” de la deidad patrona mexicana,

¹²⁵ Espinosa Pineda, “Las viñetas...”, p. 102-106.

¹²⁶ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. III, p. 6, *Historia general...*, p. 204-205. Cf. “Costumbres...”, p. 51-52. [f.351r-f.351v]; Motolinía, *Memoriales*, p.62.

procesos rituales que eran fundamentales pues significaban el renacimiento cíclico de Huitzilopochtli, su dios tutelar.¹²⁷

De acuerdo con la información de Durán, se trataba de una “consagración”,¹²⁸ que, al respecto, algunas fuentes vinculan este aspecto con la presencia de sangre humana en la mezcla de la masa de *tzoalli* de la encarnación. Situación que parte de una exageración de los autores coloniales, Mazzetto, quien estudió este problema, identificó que se trata de un mal entendido de los autores novohispanos al desarrollar la información sobre las efigies divinas, por ejemplo, lo más parecido en *Panquetzaliztli* es que salpicaban el *ixiptla* con la sangre de los sacrificados, “acto que tenía lugar después de la consagración de su cuerpo”.¹²⁹ Después de estos actos, la fiesta cerraba con la ceremonia escaramuza de Chonchayotl,¹³⁰ sin embargo, los aspectos que hemos tocado son los más importantes de la participación sacerdotal.

Como en los ejemplos anteriores, la dinámica o labor de los sacerdotes nahuas en *Panquetzaliztli* era fundamental, claramente al ser los especialistas religiosos por definición sus responsabilidades ante el ceremonial eran múltiples y muy importantes. La encarnación, vivificación y sacrificio de las deidades da muestra de ello, y hemos descrito y analizado su papel como “dadores” intermediarios entre la colectividad humana y la sobrenaturaleza. También es clave destacar, como en este caso, la participación de la comunidad para contribuir con los actos rituales que, al fin y al cabo, dentro de la perspectiva religiosa y cosmovisión indígena, era necesaria para perpetuar los ciclos de vida y muerte del cosmos y de los dioses.

§

A lo largo del apartado, con base en los ejemplos de *Tlacaxipehualiztli*, *Etzalcualiztli*, *Ochpaniztli* y *Panquetzaliztli* advertimos múltiples aspectos de los sacrificios, la presencia de las encarnaciones divinas y la participación de los sacerdotes. En primera instancia, observamos la dinámica del sacrificio como pago de la deuda (*nextlahualtin*) y el sacrificio

¹²⁷ Olivier, “The Re-enactment...”, p. 73.

¹²⁸ Durán, *Historia...*, Vol. II, p. 44.

¹²⁹ Mazzetto, “¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de las efigies de *tzoalli* de las divinidades nahuas”, p. 91.

¹³⁰ Sahagún, *Florentine Codex*, Bk. II, p. 149, *Historia general...*, p. 166, *Primeros Memoriales...*, p. 58. Cf. *Ritos Aztecas...*, p. 218-219.

de las deidades (*teteo imixiptlahuan*) en el contexto de las fiestas que ejercía distintos propósitos, fundamentalmente la búsqueda de intercambio de dones, el cuidado del orden y del funcionamiento del cosmos, y la regeneración o vivificación de las deidades.

Como segundo punto, en el apartado logramos observar y analizar la ambigüedad que puede manifestarse entre sacrificante, sacrificador y víctima, pues, como vimos, la presencia de las deidades como encarnaciones en el mundo terrenal o social humano complica mucho la interpretación de los rituales para acercarnos al significado de los mismos. Pues, por ejemplo, el papel de sacrificador estaba reservado a sacerdotes de alta jerarquía, pero, que las deidades como *ixiptla* o “encarnaciones localizadas” se presentaran en el contexto festivo y realizaran sacrificios de víctimas, ya sea esclavos, cautivos de guerra u otras deidades, es un aspecto significativo. En cada caso pudimos destacar sus características y asociar esto con aspectos cosmológicos.

Finalmente, articulamos toda esta información con la participación del sacerdocio pues, aunque las fuentes no pueden aportarnos contextos mucho más amplios de sus actividades litúrgicas, sí logran evidenciar el protagonismo de los sacerdotes como dirigentes, ejecutores e incluso *ixiptla* de las deidades para llevar a cabo su papel como dadores/oferentes. Asimismo, no descuidamos la interpretación según la cual estos especialistas conocían el propósito fundamental de cada acto ritual y por ello tenían mayor responsabilidad en procurar el desarrollo correcto de la fiesta, la parafernalia alrededor de ella, cada una de las actividades y elementos que componían los rituales; y, por supuesto, los sacrificios que conferían uno de los puntos más críticos e importantes de cada veintena. A manera de cierre, dimensionamos el tema en su complejidad y ofrecimos un panorama amplio del trabajo sacerdotal, aun cuando apenas abrimos una brecha al respecto.

Anexo 4.4



Imagen 1. *Primeros Memoriales*, fol. 255r. *Tlamictiliztli* (muerte sacrificial).



Imagen 2. Durán, *Historia*, f.238r. Sacerdotes *chacalmeca* realizan un sacrificio sobre una piedra de sacrificio o *techcatl*.



Imagen 3a. *Códice Magliabechiano*, f. 70r. Representación del sacrificio en un templo, los sacerdotes sacrificadores llevan una manta blanca enredada en la cabeza.

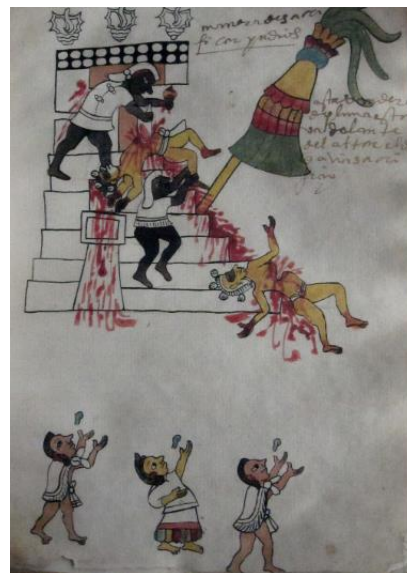


Imagen 3b. *Códice Tudela*, f. 53r. Escena similar a la anterior, los sacerdotes sacrificadores llevan el mismo adorno en la cabeza.

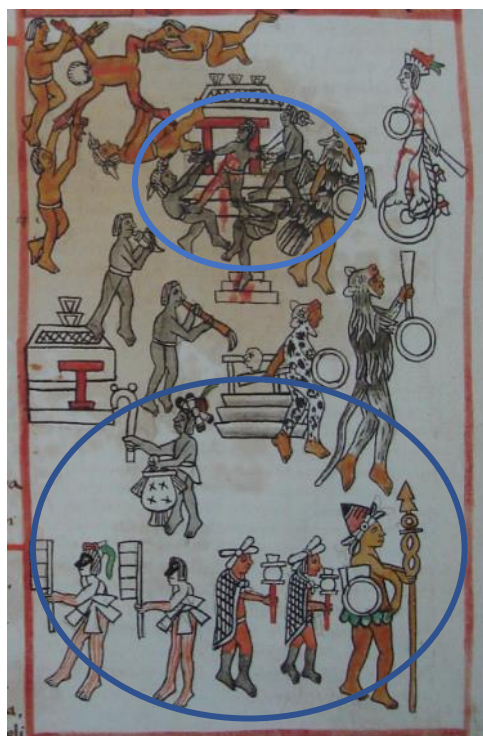


Imagen 4. *Primeros Memoriales*, fol. 250r. La veintena *Tlacaxipehualiztli*. En la parte de arriba destacan los sacrificios, con la presencia de sacerdotes *chachamecatl*, en el círculo de abajo encarnaciones de deidades y *xipeme* “portadores de pieles” en los bailes-procesión.



Imagen 5. *Primeros Memoriales*, fol. 250v. La veintena *Etzalcualiztli*, Destacamos en los círculos los sacrificios de los *teixiptlahuan* (encarnaciones divinas) de Tlaloc o tlaloques.



Imagen 6a. *Códice Florentino*, Libro I, folio. 23r. Entrega de los corazones de los sacrificados y demás ofrendas en el sumidero del Pantitlan.



Imagen 6b. *Códice Florentino*, Libro II, folio. 46r. Regreso al muelle de Tetamazolco “El lugar del sapo de piedra” donde los sacerdotes se bañaban después de los rituales en el Pantitlan.



Imagen 7. *Primeros Memoriales*, fol. 251v. La veintena *Ochpaniztli*.



Imagen 8a. Lámina 30 del *Códice Borbónico*. Presencia de encarnaciones de las diosas: Chicomecoatl (al centro) y Toci-Tlazolteotl (abajo a la derecha) además de personajes con motivos agrícolas-fluviales asociados a la sobrenaturaleza (sacerdote mayor, *mimixcoas*, huastecos, entre otros) que las rodean en baile-procesión.



Imagen 8b. Lámina 31 del *Códice Borbónico*. Sacrificio de una diosa-encarnación asociada con el agua (Atlantonan o Chalciuhtlicue). Rodeada por los tlaloque en cada punto cardinal, también acompaña la encarnación de Chicomecoatl (del lado izquierdo), abajo a la derecha un sacerdote con una bandera con el símbolo ilhuitl y en la parte superior derecha otros dos personajes.



Imagen 9a. Elaboración del ixiptla de amaranto en *Toxcatl*. *Códice florentino*, Lib. XII, f. 30.



Imagen 9b. *Códice florentino*, Lib. XII, f. 30.



Imagen 9c. *Códice florentino*, Lib. XII, f. 32.

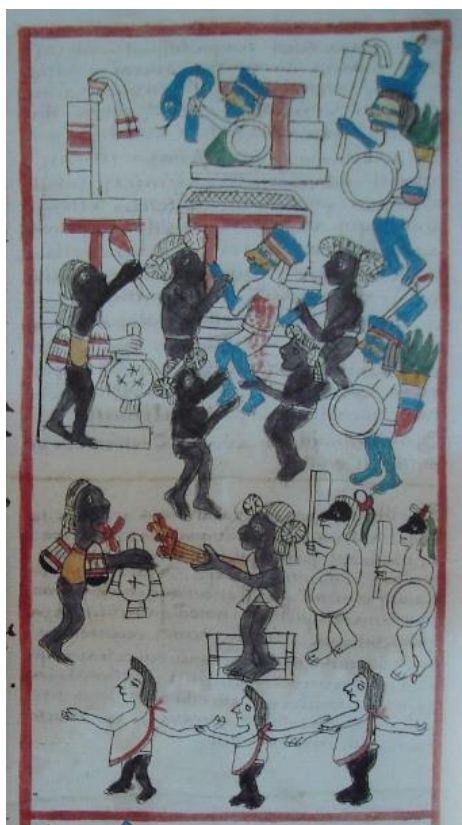


Imagen 10. *Primeros Memoriales* fol.252v. La veintena de *Panquetzaliztli*. Sacrificio y participación de los sacerdotes.

—Conclusiones del capítulo IV

En un esquema general conformado por cuatro grupos de actividades dividimos y analizamos el desarrollo de las fiestas religiosas nahuas: penitencias o merecimiento, los bailes y las actividades asociadas a ellos, las oblaciones u ofrendas y, por último, los sacrificios y las encarnaciones de las deidades. A través de este trabajo expusimos los roles de los sacerdotes y creemos haber destacado que “los dadores, los penitentes” eran el grupo clave para el correcto desenvolvimiento de las ceremonias que componían las fiestas.

Las fiestas eran la máxima expresión de religiosidad de los nahuas prehispánicos. A partir del cotejo de fuentes, ofrecemos una reconstrucción de los actos litúrgicos más importantes, sus posibles significados y funcionamiento dentro de la cosmovisión indígena; también, destacamos el vínculo del sacerdocio con las ceremonias a nivel simbólico, el porqué de su presencia y actuación, además de observar su posición frente a la sociedad como organizadores o dirigentes de estos actos, representantes e intermediarios de la comunidad frente a la sobrenaturaleza.

Vimos que los sacerdotes, personajes con características y cualidades particulares (extraños, diferentes, extrahumanos) entraban en contacto con la sobrenaturaleza en primer lugar, con una rigurosa preparación ritual como los penitentes por excelencia, pues ese era esencialmente su cuidadoso oficio (en paráfrasis de Graulich). Hacían el merecimiento necesario para ingresar al estado de liminalidad que ofrecía la fiesta religiosa, el tiempo-espacio distinto de la normalidad social. Posteriormente, venía el resto de la liturgia y nuevamente el sacerdote frente al ritual y la sociedad, los dadores, los penitentes (*in tlamacazque, in tlamaceuhque*) tomaban el protagonismo pues eran los especialistas religiosos por definición, los personajes que la sociedad cultural e históricamente había producido para dominar los conocimientos necesarios sobre la ejecución ritual, la organización de las acciones que debían tomar los participantes de la comunidad en las ceremonias y la parafernalia alrededor de ello.

Acto seguido, procesos de transformación con el apoyo de atuendos, tocados o vestimentas/piel ocurrían para que el intermediario se convirtiera en “puente y voz” con las deidades, para iniciar la entrega, extensión u ofrecimiento de dones en forma de cantos, música, bailes, juegos, batallas, ofrecimientos materiales, sacrificios y demás oblaciones.

Estas ofrendas se presentaban en complejas formas metafóricas y metonímicas de elementos de la cosmovisión codificados para los dioses remitentes, pues el propósito era que las deidades se vieran comprometidas a entrar en dicha dinámica de intercambio y reciprocidad con la comunidad humana. Asimismo, expusimos que los fines de las fiestas podían ampliarse a la dinámica del don, por ejemplo, notamos que algunas ceremonias tenían la intención de evocar procesos de corte mítico o cosmológico, como el sacrificio, renacimiento o regeneración de los dioses, pues la encarnación de éstos traía consigo su presencia en el mundo terrenal, tenían *agencia* o *agentividad*. Finalmente, en cada parte de nuestro análisis, una de las constantes era la presencia fundamental de los sacerdotes: cuando terminaba la fiesta al haber culminado el periodo y ritmo ceremonial de cada veintena, cuando la “normalidad” o el “orden” había sido devuelto, los sacerdotes habían proyectado todo su esfuerzo y trabajo para que las condiciones y acciones dentro de la fiesta hubieran sido las idóneas para el beneplácito de los dioses; e igualmente continuaban con el siguiente periodo pues el *cempohuallapohualli* seguía, era un ciclo festivo.

Como demuestra este último capítulo, la información de las fuentes es considerable, incluso nos limitamos en seleccionar, desde nuestra postura, los ejemplos idóneos para cada análisis, así faltaron por revisar bastantes veintenas. Sin embargo, con el conjunto de nuestra selección se logra configurar una muestra interesante sobre los alcances y límites de investigación que hay para el tema. Últimamente, la complejidad de estos actos en el pensamiento religioso e interacción social de los nahuas prehispánicos son aspectos que todavía no acabamos de explorar y comprender, pero con los ejemplos y los puntos que hemos destacado sobre el trabajo sacerdotal, consideramos haber contribuido al análisis global de los fenómenos estudiados, mismos que todavía requieren más atención de los especialistas.

Reflexiones finales

El rito es la forma adecuada de recibir a los dioses en su tiempo y circunstancia. La fiesta no es un mero recuerdo del origen del tiempo; no es una mera conmemoración. Se actúa por la necesidad del presente de adecuarse al arribo divino. Se colabora con el dios que llega, armonizando la acción ritual con la acción pautada del dios. La del dios también es una acción regulada y el hombre lo sabe. El creyente debe esperar la fiesta en las condiciones específicas que requiera la naturaleza de la fuerza que se hace presente. La continencia sexual y el ayuno pueden ser fuentes de vigor anímico. En algunas fiestas no se comía sino una vez al día, sin chile ni sal; en otras había prohibición de baño, o permanecían los fieles en vigilia, o se sangraban, o cantaban y danzaban para los dioses, o con los dioses, o como los dioses mismos, por ellos. Con el rito se paga y con el rito se pide. El rito auxilia y alimenta a los dioses siempre hambrientos. La omisión del rito es una ofensa a los vengativos. La preparación ritual incompleta coloca a los creyentes en una situación de riesgo, debilidad; es la posibilidad de un peligroso contacto con la fuerza sin que el fiel tenga el vigor necesario para afrontar la experiencia. La fiesta es la culminación del diálogo o del intercambio. El rito implica el conocimiento de la regularidad de los dioses. Esa regularidad permite al hombre inquirir en los campos de la sobrenaturaleza.

Alfredo López Austin¹

Entonces ¿cuáles son las aportaciones que hacemos al estudio de la participación del sacerdocio en las fiestas de las veintenas?

Creemos que el apelativo, *in tlamacazque in tlamaceuhque* “los dadores, los penitentes”, un posible difrasismo, sintetiza muy bien la idea que tenían los antiguos nahuas sobre sus sacerdotes: los que buscaban el merecimiento a través de las prácticas de abstinencia y penitencia, intermediarios con la sobrenaturaleza, representantes de la comunidad humana en el intercambio de dones (los que daban o extendían las oblaciones) y los organizadores, dirigentes, oferentes y oficiantes de la ritualidad. Todas estas características y cualidades estaban fundamentadas en el orden social y en el esquema de pensamiento de la cultura náhuatl, es decir, la figura del sacerdote respondía claramente al contexto histórico del pueblo que determinó las funciones religiosas para estos personajes.

Nuestro primer capítulo configuró una serie de bases que cimentaron la investigación, con ese contenido pusimos de manifiesto la diversidad semántica en los conceptos sobre los especialistas rituales, la magia y la religión, y las dimensiones históricas en torno al sacerdocio y el sacerdote. Asimismo, con una crítica a las fuentes novohispanas, vimos que el acercamiento a los recursos documentales debía de ser riguroso, pues en el afán por

¹ López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, p. 198-199.

explicar el mundo indígena los autores europeos usaron una serie de métodos, conceptos y recursos de orden filosófico para explicar las estructuras sociales y religiosas nativas, estas últimas tildadas como idolatría y falsa religión.

Fundamentalmente, una de las enseñanzas clave fue comprender que cada grupo humano define el papel de sus ritualistas, su vínculo al sistema social y de pensamiento en el que se desempeñan este tipo de personajes. Entonces, no es suficiente traducir un concepto exógeno a la lengua indígena, pues lo importante es explicar y articular en contexto los elementos y funciones que definen al especialista religioso de acuerdo con su sociedad. Por tanto, ajustándonos a los límites de la investigación y omisiones de la historiografía, según nuestro estado de la cuestión, determinamos que era fundamental desmenuzar la posición social y elementos asociados al mundo simbólico o cosmovisión de los sacerdotes.

En consecuencia, nuestro segundo capítulo se dedicó al estudio socio-político del mundo náhuatl para ubicar en su entorno histórico a estos especialistas rituales, que globalmente pueden ser nombrados como *tlamacazqui* o *teopixque*, aunque existiera una multiplicidad de apelativos. Con base en esta observación, tratamos de profundizar en los distintos nombres, su significado lingüístico y asociación a las características, funciones y jerarquías de los diversos miembros del sacerdocio indígena. Si bien no somos especialistas en la lengua náhuatl, ofrecimos un acercamiento a estos conceptos. Así, en correspondencia con sus traducciones aproximadas, a lo largo de la tesis tratamos de enunciar todos los elementos (sociales, culturales y litúrgicos) que desprenden los significados de los apelativos que nombran a los sacerdotes.

Igualmente, la aportación central del capítulo segundo fue un acercamiento histórico a las estructuras sociales y de poder en relación con el sacerdocio, aparte de situar el rol, prestigio, funciones y facultades de la *teopixcayotl* y sus miembros en la comunidad. De esta forma, siguiendo las propuestas precedentes que entienden al sacerdocio como una institución asociada a la élite, nos ceñimos a esa interpretación clásica, aunque tratamos de actualizar la información y los debates en torno a las ideas de organización político-religiosa indígena. En este tenor, pusimos en evidencia una serie de testimonios que relacionaban el sacerdocio indígena con el dominio social a través de: su conocimiento religioso y litúrgico, los vínculos con los supremos gobernantes y la complejidad de la vida sacerdotal.

Evidentemente, al ser esta parte de la investigación un complemento del objetivo principal, ofrecimos un panorama general y dejamos pendientes algunos asuntos que excedían la delimitación de la investigación, como el problema de la jerarquía y organización sacerdotal. Para otras pesquisas pensamos que una vía de análisis puede ser el método comparativo con otras latitudes mesoamericanas.

El capítulo tercero tiene como base la exposición y análisis de las “características simbólicas” de los sacerdotes, es decir, los aspectos asociados a la cosmovisión y el pensamiento religioso. Tratamos con rigurosidad las fuentes primarias (alfabéticas y pictográficas) de donde desprendimos información sobre mitos, testimonios y diferentes datos para reconstruir la imagen de los sacerdotes con respecto a la sobrenaturaleza, las deidades y las prácticas litúrgicas de las fiestas. Además, nuestro análisis se apoyó y contrastó con un conjunto de interpretaciones y recursos metodológicos para incorporar al trabajo las herramientas teóricas necesarias con las cuales explicar la complejidad del tema: por un lado, la relación humanos y sobrenaturaleza; y por otro, las cualidades, características y capacidades de los ritualistas.

Debido a lo cual, consideramos que los aportes fundamentales del capítulo giran en el acomodo y profundización de las ideas sobre los sacerdotes como ritualistas, intermediarios, personajes extrahumanos, intercambiadores de dones con las deidades y representantes de la comunidad humana con la sobrenaturaleza. La exposición sobre estos aspectos nodales de “los dadores, los penitentes”, nos permite explicar que los sacerdotes, según las referencias míticas, emularon o recibieron de los dioses las actividades que los definen y les son prerrogativas: penitencia, abstinencia, autosacrificio, ofrecimiento de sahumerios, capacidad de transformación, don o presentación de ofrendas, realización de ritos y sacrificios. Por otra parte, advertimos que existía una alianza con las deidades que implicaba la reciprocidad de dones y establecía vínculos casi de tipo familiar entre la humanidad y la sobrenaturaleza; ambas colectividades estaban separadas por distintas esferas, mundos o tiempo-espacios, por lo que la labor del intermediario ritualista era fundamental para conjugar los planos de acción humana y de las deidades.

Al mismo tiempo, a través de la iconografía pudimos corroborar y reinterpretar los datos de las fuentes alfabéticas, los propios significados y contextos de las imágenes nos

permitieron comparar la información recabada y agregar algunos datos, que contribuyeron a la elaboración de nuestras ideas sobre cuáles eran las características y cualidades simbólicas de los sacerdotes.

Por ende, si pensamos en las aportaciones del capítulo tres, consideramos que éste se apoya muy bien en una historiografía reciente y presenta nuevas ideas sobre el sacerdocio en la cosmovisión. Somos conscientes de la complejidad de los aspectos que abordamos, incluso podrían estudiarse con mayor profundidad algunas cuestiones, por ejemplo, la asociación padre, tío e hijo entre deidades y ritualistas. Aun así, creemos que dimos las bases suficientes para acercarse de manera seria al tema de la ritualidad y los roles de los especialistas religiosos.

El último capítulo, que fue mencionado como el más importante de la tesis, trató en cuatro apartados la participación de los sacerdotes en las fiestas y cada sección tuvo como objetivo desarrollar actos concretos de las veintenas. Las actividades ceremoniales primordiales en el análisis fueron: las penitencias o merecimientos, los bailes y sus actividades asociadas, seguido de las ofrendas y, por último, los sacrificios y la encarnación de las deidades. Como se ve en la extensión del capítulo, el recorrido ha sido largo, pues en cada sección, primero, recogimos una serie de herramientas teóricas para el estudio de cada fenómeno; y luego tratamos la información e interpretamos y propusimos una serie de ideas para comprender el rol y funciones de los sacerdotes en el ciclo festivo anual.

Cada uno de los cuatro apartados tiene aportaciones concretas, en primer lugar, porque éste es un estudio actualizado y profundo de los distintos temas en los que segmentamos la participación sacerdotal. Por ejemplo, sobre las penitencias o merecimientos hay una bibliografía limitada; si bien autores como Graulich o Baudez reconocieron la asociación entre la penitencia y los sacerdotes y la importancia de dicha asociación, nosotros ampliamos las ideas al respecto para señalar cómo estas actividades rituales eran fundamentales en el desarrollo completo de las veintenas, pues permitían al ritualista acceder a la esfera de la sobrenaturaleza, al estado de liminalidad de la fiesta, donde se lograba el contacto con los dioses.

A su vez, el apartado de los bailes y las actividades asociadas como la ejecución musical, las procesiones, el sacrificio y los juegos cumplió con el objetivo de mostrarnos a

los sacerdotes como figuras clave en la organización ceremonial. Su necesaria presencia en todas estas prácticas quedó documentada en las fuentes y pudimos constatar el protagonismo de los sacerdotes en estos complejos actos, al cotejar distintas descripciones de los rituales según las fuentes alfabéticas e imágenes plasmadas en los documentos novohispanos. En este punto la historiografía reciente sobre estos temas nos ayudó mucho, pues en su mayoría nos ceñimos a sus interpretaciones, aunque con el matiz por destacar la figura y el trabajo de los sacerdotes. Además, un caso especial fue la cuestión de los llamados “juegos rituales”, puesto que resultó revelador interpretar la información de las fuentes con las propuestas de los teóricos del juego y así advertir la complejidad de estas actividades, como un reflejo profundo de la cosmovisión. Creemos que estas ideas asociadas al significado de los “juegos rituales” eran comprendidas o explicadas solo por los sacerdotes, los poseedores de dichos conocimientos y que en ellos recaía el desarrollo de estas prácticas, pues al igual que el rito, los juegos, las batallas o competencias podían tener una función cosmológica.

De manera consecutiva, con el apartado sobre las ofrendas y oblaciones descubrimos la complejidad de estos fenómenos. En primer lugar, vimos que el concepto de ofrenda es multicitado en el estudio de las actividades religiosas indígenas, pero que están contadas las reflexiones de orden teórico para tratar estas manifestaciones religiosas en el área. Sin embargo, apoyados de propuestas novedosas y concretas sobre la ofrenda en el mundo náhuatl, pudimos acotar un ejemplo para destacar el papel del sacerdote frente a la ofrenda y las oblaciones.

De ese modo, argumentamos que los sacerdotes, al ser “los dadores”, eran los oferentes, oficiantes, representantes de la comunidad humana; claramente los intermediarios con la sobrenaturaleza. Así como en el caso de la penitencia, estos actos eran parte de su oficio, pues debido a sus conocimientos, funciones y cualidades como ritualistas eran los encargados de extender los dones a los dioses. También, reiteramos su posición como responsables de la correcta y ordenada construcción de las ofrendas, pues éstas se constituían de una serie de elementos simbólicos, desde los recursos materiales hasta la actuación de los creyentes en el ritual, que debían tratarse con un extremo cuidado, ya que estaba en juego el delicado diálogo e intercambio con los dioses. El tema es muy extenso y seguramente daría para abordar muchas más ofrendas en las veintenas, hacer comparaciones y enfatizar en la

posición de intermediario/dador de los sacerdotes, aunque pensamos haber presentado un buen panorama al respecto.

El apartado o sección cuatro que trató el sacrificio humano y la encarnación de las deidades fue el más complejo de todos. Abordamos discusiones e interpretaciones recientes sobre dichos temas, los cuales nos permitieron tener una visión amplia del sacrificio y el fenómeno del *ixiptla*. Asimismo, llevamos estas reflexiones al papel del sacerdote como oficiante de estos ritos. En este sentido, descubrimos que no solo se trata de desempeñar el papel de sacrificadores, sino que se las actividades sacerdotales eran amplias también al nivel de sacrificantes y encarnaciones de las deidades para actuar en el mundo. Los ejemplos, cuatro fiestas importantísimas, no fueron elegidos al azar: *Tlacaxipehualiztli*, *Etzalcualiztli*, *Ochpaniztli* y *Panquetzaliztli* son las veintenas que mejor documentan el sacrificio y la participación de los *ixiptla*, aparte eran muy relevantes en el ciclo de las fiestas e incluso, por el paralelismo característico de este ciclo ritual, tenían ritos similares.

El análisis nos permitió observar las dimensiones cosmológicas, políticas, religiosas y sociales de los sacrificios. Destacamos la presencia de los dioses a través de sus *ixiptla* como otro acto fundamental. Adicionalmente, destacamos la presencia clave de los sacerdotes en los sacrificios, logramos ofrecer un panorama completo del sacerdocio como oficiantes y dirigentes de la ritualidad, pues, en primera instancia, como indica la antropología clásica, el rol del sacerdote estaba íntegramente ligado al sacrificio. Sin embargo, la función del sacerdote nahua no se limitaba a empuñar el cuchillo de pedernal, sino que constituía también en encarnar a las deidades, dirigir a los creyentes, officiar las ceremonias, instruir a los jóvenes aprendices del sacerdocio y buscar que la rigurosidad de los ritos se mantuviera. Solo así, la correcta ejecución ritual y la convergencia con lo sagrado podrían ser exitosas en sus múltiples y complicados propósitos.

Por último, sabemos que ninguna investigación está totalmente concluida, en el trabajo del historiador siempre hay un aprendizaje continuo y las reflexiones que se suscitan con el tiempo, nuevas revisiones e ideas, modifican las formas, contenidos e interpretaciones que se pueden hacer de un hecho o de una problemática. De la presente tesis pudieron quedarse fuera muchos elementos, así como podrían reformularse algunas preguntas o

profundizarse mejor ciertos tópicos.² Igualmente, de las propuestas y observaciones aquí planteadas podrán desprenderse hipótesis más arriesgadas y complejas. Sin embargo, de acuerdo con los límites establecidos pensamos haber aportado al tema pues quedó de manifiesto la complejidad histórica, social y cultural de los sacerdotes nahuas prehispánicos y su participación en las fiestas del ciclo anual. Desde nuestro lugar de enunciación, hemos dado la relevancia, que demandaba la historiografía, al papel de los dadores, los penitentes.

² Por ejemplo, ¿Qué pasa con la cuestión de las jerarquías? ¿Cómo es la relación de los sacerdotes con otros especialistas religiosos en el mundo náhuatl como los nahuales, “magos” y “brujos”? ¿Sería posible que los sacerdotes fueran considerados “padres” de la comunidad en la idea de la alianza de tipo familiar? ¿Se podría hacer una historia comparada de los especialistas religiosos de Mesoamérica y de otras latitudes de la América indígena? ¿Qué aspectos del sacerdocio náhuatl “sobrevivieron” a la irrupción europea y el orden colonial en la vida religiosa indígena en la Nueva España? ¿A qué nivel pueden realizarse comparaciones entre el sacerdocio indígena prehispánico y los especialistas religiosos de las sociedades indígenas mesoamericanas modernas y del presente?

Referencias bibliográficas

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las indias*, México, FCE, 2006.
- Acosta Saignes, Miguel, “Los teopixque”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Vol. 8, 1945.
- Aguirre Molina, Alejandra, “Los cuchillos de pedernal ataviados de las ofrendas a Tlaltecuhli”, en Leonardo López Luján y Ximena Chávez Balderas (coords.), *Al pie del Templo Mayor de Teochtitlan: estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*, Tomo II, México, El Colegio de México, 2019.
- , “Los cuchillos de pedernal ataviados de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan”. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 2021.
- Alcántara Gallegos, Alejandro, “Los barrios de Tenochtitlan. Topografía, organización interna y tipología de sus predios”, en Pablo Escalante Gonzalbo, *Historia de la vida cotidiana en México*, Tomo I, México, El Colegio de México/FCE, 2004.
- Alcántara Rojas, Berenice, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado: la nahuatlalización del discurso de evangelización en la *Psalmodia Christiana* de Fray Bernardino de Sahagún”, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 2008.
- Alva Ixtlixochitl, Fernando de, *Obras históricas*, México, UNAM, 1975.
- “Anales de Cuauhtitlan”, en Primo Feliciano Velázquez (traducción) y Miguel León Portilla (prefacio), *Códice Chimalpopoca*, 3ª ed., México, UNAM, 1992.
- Ardèvol Piera, Elisenda y Gloria Munilla Cabrillana (coords.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, Editorial UOC, 2003.
- Ávila Aldapa, Rosa Mayra, “El juego y la diversión entre los mexicas según las fuentes documentales”, Tesis de Doctorado en Historia, UNAM, 2009.
- Bassett, Molly, *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God-bodies*, Austin, University of Texas Press, 2015.
- Batalla Rosado, Juan José, “Datación del Códice Borbónico a partir del análisis iconográfico de la representación de la sangre”, *Revista española de antropología americana*, Núm. 24, 1994.
- Baudez, Claude-François, “Sacrificio de ‘sí’, sacrificio del ‘otro’”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coord.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH/IIH/UNAM, 2010.
- , *El dolor redentor. El autosacrificio prehispánico*, México, UNAM, 2013.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992.
- Boone, Elizabeth H., *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, México, FCE, 2016.

- Botta, Sergio, "The Franciscan Invention of Mexican Polytheism: The case of the Water Gods", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Vol. 76, Núm. 2, 2010.
- , "Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín: Huellas del *De civitate dei* en las obras de Fray Bernardino de Sahagún y Fray Juan de Torquemada", en Clementina Battcock y Berenise Bravo Rubio (coords.), *Mudables representaciones: el indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México, INAH, 2017.
- , "An agustinian political theology in New Spain. Towards Franciscan interpretation of the Veintenas", en Élodie Dupey García y Elena Mazzetto (eds.), *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New perspectives on the Veintena Festivals*, Nueva York, Peter Lang, 2021.
- Braudel, Fernand, "La historia de las civilizaciones. El pasado explica el presente", *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991.
- Broda, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6, 1971.
- , "Los estamentos en el ceremonial mexica", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, CIS/INAH, 1976.
- , "Estratificación social y ritual mexica: Un ensayo de antropología social de los mexica", *Indiana*, Vol. V, 1979.
- , "Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, 2ª ed., México, CIS/INAH, 1980.
- , "Paisajes rituales del Altiplano central", *Arqueología Mexicana*, Núm. 20, 1996.
- , "Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños", en Johanna Broda, et al. (coord.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM/CONACULTA/ENAH, 2001.
- , "Processions and Aztec State Rituals in the Landscape of the Valley of Mexico", *Occasional Papers in Anthropology*, Núm. 33, 2016.
- , "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa", en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, UNAM, 2016.
- , "La fiesta de Atlcahualo y el paisaje ritual de la Cuenca de México", *TRACE*, Núm.75, 2019.
- Brotherston, Gordon y Ana Gallegos, "El lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow (Hunter 242)", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 20, 1990.
- Brylak, Agnieszka, "Los espectáculos de los nahuas prehispánicos: entre antropología y teatro", Tesis de Doctorado, Universidad de Varsovia, 2015.
- , "Rivalidad y ritual: *Agon* en la religión nahua", en *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, en Katarzyna Mikulska y José Contel (coords.), *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Varsovia, Universidad de Varsovia/Universidad de Toulouse, 2011.

- Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1942.
- , *Teoría de los juegos*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1958.
- , *Los juegos y los hombres*, México, FCE, 1986.
- Carrasco, Pedro, “La jerarquía cívica-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 12, 1976.
- , “Las fiestas de los meses mexicanos” en Barbro Dahlgren (Coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, INAH, 1979.
- , *Estructura político-territorial del imperio tenochca: La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzoco y Tlacopan*, México, FCE, 1996.
- , “Cultura y sociedad en el México antiguo” en *Historia General de México. Versión 2000*, México, El Colegio de México, 2000.
- Casas, Fray Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, Edición preparada por Edmundo O' Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, Tomo I, México, UNAM/IIH, 1967.
- Caso, Alfonso, “Relaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Una observación metodológica”, *Cuadernos americanos*, Vol. 21, 1962.
- , *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM-IIH, 1967.
- , *El pueblo del Sol*, 2ª ed., México, FCE, 1971.
- , ¿Religión o religiones mesoamericanas?, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 56, 2018.
- Castel, Elisa, *Los sacerdotes en el Antiguo Egipto*, Madrid, Alderaban, 1998.
- Castillo Farreras, Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, 2ª ed., México, UNAM, 1984.
- Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Argentina, Amorrortu editores, 1971.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la Historia*, 2ª ed., México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, “Primera relación”, en Josefina García Quintana, et.al (eds.), *Primera, Segunda, Cuarta, Quinta y Sexta relaciones de las diferentes historias originales*, México, UNAM, 2003.
- Códice Aubin. Manuscrito azteca de la biblioteca real de Berlín, anales en mexicano y jeroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlán hasta la muerte de Cuauhtémoc*, Edición de Antonio Peñafiel, traducción por Bernardino de Jesús Quiroz, México, Innovación, 1980.
- Códice Borbónico*. Edición facsimilar, Editado por Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI, 1979.
- Códice Boturini. Tira de la Peregrinación*, Estudio introductorio de Patrick Johansson K., *Arqueología Mexicana*, Edición especial, Núm. 26, 2007.

- Códice Mendoza. Codex Mendoza o colección de mendoza: manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford*, Editado por José Ignacio Echeagaray, prefacio de Ernesto de la Torre Villar, México, San Ángel Ediciones, 1979.
- Códice Tudela. El códice Tudela y el grupo magliabechiano. La tradición medieval europea de copia de códices en América. Original conservado en el Museo de América de Madrid*, Presentación de José Luis de Rojas, estudio de Juan José Batalla Rosado. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes/Agencia Española de Cooperación Internacional/Testimonio Compañía Editorial, 2002.
- Contel, José, “Tlalloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica, México*, UNAM/IIH/IIA, 2008.
- , “Tlaloc, Axolohua, Huitzilopochtli et la fondation de México-Tenochtitlan”, en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (coords.), *La quête du serpent à plumes: Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, París, Editions de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. 2010.
- Contel, José y Katarzyna Mikulska, “‘Mas nosotros que somos dioses nunca morimos’. Ensayo sobre *tlamacazqui*: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio?”, en Katarzyna Mikulska y José Contel (coords.), *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Varsovia, Universidad de Varsovia/Universidad de Toulouse, 2011.
- “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los Indios de Nueva España”, en Francisco Gómez de Orozco (comp.), *Tlalocan*, Vol. 2, Núm. 1, 1945.
- Couvreur, Aurélie, “La description du Grand Temple de Mexico par Bernardino de Sahagún (*Codex de Florence*, annexe du livre II)”, *Journal de la Société des Américanistes*, Núm. 88, 2002. <https://doi.org/10.4000/jsa.2742>
- Dakin, Karen, “El xolotl mesoamericano: ¿una metáfora de transformación yutonahua?”, en Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, México, UNAM/IIF, 2004.
- Danilović, Mirjana, “El concepto de danza entre los mexicas en la época posclásica”, Tesis de Doctorado en Historia, UNAM, 2016.
- , “Un problema de traducción. El caso de la *danza mexicana*”, en María Isabel Martínez Ramírez, *et. al* (coords.), *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil*, México, UNAM, 2019.
- , “Las danzas indígenas del centro de México según las fuentes coloniales”, *TRACE*, Núm. 78, 2020.
- , “Dance and Sacrificial Rituals in the *Veintena* Ceremonies”, en Élodie Dupey García y Elena Mazzetto (eds.), *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New perspectives on the Veintena Festivals*, Nueva York, Peter Lang, 2021.
- De Pury-Toumi, Sybille, *De palabra y maravillas*, México, Regiones/CONACULTA, 1997.
- Declercq, Stan, “*In mecitin inic tlaacanacaquani*: ‘los mecitin (mexicas): comedores de carne humana’. Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo”. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 2018.

- Dehouve, Danièle, “El lenguaje ritual de los mexicas: hacía un método de análisis”, en Sylvie Peperstraete (ed.), *Image and Ritual in the Aztec World*, Oxford, BAR International Series 1896, 2009.
- , “La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 41, 2010.
- , “Las funciones rituales de los altos personajes mexicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 45, 2013.
- , “Altépetl: el lugar del poder”, *Americae*, 1, 2016.
- , *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, México, El Colegio de Michoacán/INAH/CEMCA, 2016.
- , “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2016. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69305>
- , “El depósito ritual: un ritual figurativo”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, UNAM, 2016.
- , “Los nombres de los dioses mexicas: hacia una interpretación pragmática”, *TRACE*, Núm.71, 2017.
- Del Castillo, Cristóbal, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, Traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, CONACULTA, 2001.
- Del Paso y Troncoso, Francisco, *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico*, México, Siglo XXI, 1979.
- Díaz Álvarez, Ana, “*Tlapohualli*, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 46, 2013.
- Díaz Barriga Cuevas, Alejandro, “Las batallas rituales entre los antiguos nahuas”, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 2021.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 25ª ed., México, Editorial Porrúa, 2011.
- Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Pierre Bonte y Michel Izard (eds.), España, Akal, 2005.
- Diccionario de antropología*, Tomas Barfield (ed.), España, Ediciones Bellaterra, 2000.
- Diccionario de instituciones de la antigüedad*, Madrid, Catedra, 2009.
- Duch, Lluís, *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001.
- Dupey García, Élodie, “*Ulli, tllilpopotzalli, apetzli*. Un acercamiento a las pinturas negras aztecas”, *Terceras Jornadas Internacionales sobre Textiles Precolombinos*, Departament d'Art de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2006.

- , “De pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización del mito de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 45, 2013.
- , “The materiality of color in the body ornamentation of Aztec gods”, *Anthropology and aesthetics*, Chicago, Vols. 65-66, 2014.
- , “Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, Núm. 135, 2015.
- , “Mostrar lo invisible. Representaciones del olor en los códices prehispánicos del centro de México”, en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (eds.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, UNAM/IIIE/IIH, 2017.
- , “Lo que el viento se lleva. Ofrendas odoríferas y sonoras en la ritualidad náhuatl prehispánica”, en Élodie Dupey García y Guadalupe Pinzón Ríos (eds.), *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, México, FCE/UNAM-IIH/CEMCA, 2020.
- Dupey García, Élodie y Elena Mazzetto (eds.), *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New perspectives on the Veintena Festivals*, Nueva York, Peter Lang, 2021.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 Vols., México, Conaculta, 1995.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, FCE/UAM/IA, 2012.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores”, *Nueva Antropología*, Vol. 11, Núm. 38, 1990.
- , *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*, México, FCE, 2010.
- Espinosa Pineda, Gabriel, “Las viñetas de las 18 fiestas del año en los Primeros Memoriales” en Manuel Alberto Morales Damián (coord.), *Tepeapulco. Región en perspectiva*, México, UAEH/Plaza y Valdés, 2010.
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, Edición de Robert Fraser, 3ª ed., México, FCE, 2011.
- García González, Miguel, “Efluvios mensajeros. El copal y el *yauhtli* en los sahumeros del Templo Mayor”, *Arqueología Mexicana*, Núm. 135, 2015.
- Gell, Alfred, *Arte y agencia. Una teoría antropológica*, Buenos Aires, Editorial Sb, 2016.
- Godelier, Maurice, *El enigma del don*, España, Paidós, 1998.
- González González, Carlos, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, INAH/FCE, 2011.
- González López, Ángel, Alejandra Aguirre Molina y Ángeles Medina, “El simbolismo de los sahumeros”, en Leonardo López Luján (coord.), *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumeros al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH, 2012.
- González Torres, Yólotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, 2ª ed., México, FCE, 1994.

- , “Historia de los estudios sobre religión mexicana”, *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, Núm. 31, 2008.
- Good Eshelman, Catharine, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades: los ritos agrícolas*, México, INAH, 2004.
- , “Las cosmovisiones y los rituales: teorías propias de los pueblos mesoamericanos”, en Alejandra Gámez Espinosa y Catharine Good Eshelman (coords.), *Cosmovisión, ritualidad e historia mesoamericana. Homenaje a Johanna Broda*, 2ª ed., México, BUAP/CONACULTA/INAH, 2015.
- , “La circulación de la fuerza en el ritual. Las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, UNAM, 2016.
- Graulich, Michel, “El problema del bisiesto mexicano y las *xochipaina* de Títul y Huey Tecuilhuitl”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 16, 1986.
- , *Mitos y rituales del México Antiguo*, España, Ediciones Istmo, 1990.
- , “La royauté sacrée chez les aztèques de México”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 28, 1998.
- , “El rey solar en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, Núm. 32, 1998.
- , *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, INI, 1999.
- , “Atamalqualiztli, fiesta del nacimiento de Cintéotl-Venus”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 32, 2009.
- , “Acerca del problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 33, 2009.
- , *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*, México, Ediciones Era/INAH, 2014.
- , *El sacrificio humano entre los aztecas*, México, FCE, 2016.
- Graulich Michel y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 35, 2004.
- Hamayon, Roberte N., “El sentido de la “alianza” religiosa. ‘Marido’ de espíritu, ‘mujer’ de dios”, en *Chamanismos de ayer y hoy*, México, UNAM, 2011.
- , “¿Por qué los ‘juegos’ gustan a los espíritus y disgustan a dios? O el ‘juego’, forma elemental de ritual a partir de ejemplos chamánicos siberianos”, en *Chamanismos de ayer y hoy*, México, UNAM, 2011.
- , “El chamanismo-siberiano”, en *Chamanismos de ayer y hoy*, México, UNAM, 2011.
- Hernández Aparicio, Pablo, “El *Cihuacóatl*. Su papel y simbolismo en la política mexicana”, Tesis de Maestría en Historia, UNAM, 2017.

- Heyden, Doris, “Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztli”, en Jaime Litvak y Noemi Castillo (eds.), *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972.
- , “Xiuhtecutli: investidor de soberanos”, *Boletín del INAH*, 2ª época, Núm. 3, 1972.
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Paleografía y traducción de Rafael Tena, México, CONACULTA, 2011.
- Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1972.
- Johansson, Patrick, “*Tlahtoani y Cihuacoatl*: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 28, 1998.
- , “*Nenomamictiliztli*. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 47, 2014.
- , *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Primer círculo, 216.
- , *Xochitlahtloli. La palabra florida de los aztecas*, 2ª ed., México, Editorial Trillas, 2020.
- Johnson, Benjamin D., “*Tlaxilacalli y altepetl* en el Acolhuacan central, siglos XIV-XVII”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 55, 2018.
- Juárez Becerril, Alicia María, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, México, UNAM, 2015.
- Kirchhoff, Paul, “Dos imágenes del México Antiguo”, en Carlos García Mora, et. al (coords.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos/Estudios mesoamericanistas*, Vol. I, México, UNAM, 2002.
- , “Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica (6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles)”, en Carlos García Mora, et. al (coords.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos/Estudios mesoamericanistas*, Vol. I, México, UNAM, 2002.
- Klein, Cecelia F., “¿Dioses de la lluvia o sacerdotes ofrendadores del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones del dios Tláloc”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 17, 1984.
- Krickeberg, Walter, *Etnología de América*, México, FCE, 1946.
- Kruell, Gabriel K., “Panquetzaliztli. El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca”, *Estudios Mesoamericanos*, Nueva época, Núm. 10, 2011.
- , “Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl” *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 54, 2017.
- , “Revisión histórica del ‘bisiesto náhuatl’: en memoria de Michel Graulich”, *TRACE* Núm.75, 2019.
- , “¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica”, *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 15 (1), 2020.

- Lara Cisneros, Gerardo, “La ignorancia de los indios americanos ¿el enemigo invencible?”, en *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, UNAM, 2016.
- León Portilla, Miguel, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, México, UNAM, 1985.
- , “El maíz: nuestro sustento, su realidad divina y humana en Mesoamérica”, *Obras completas de Miguel León Portilla*, Tomo III, México, UNAM/IIH/El Colegio Nacional, 2006.
- , *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 10ª ed., México, UNAM, 2010.
- , “Los merecidos por el sacrificio”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 53, 2017.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista española. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.
- López Austin, Alfredo, *La constitución real de México Tenochtitlan*, México, UNAM, 1961.
- , “Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas”, en Alfredo López Austin y Luis Reyes (eds.), *Religión, Mitología y Magia, Cuadernos de conferencias Museo Nacional de Antropología*. Vol. II, México, INAH, 1969.
- , *Juegos rituales aztecas*, Versión, introducción y notas de Alfredo López Austin, México, UNAM, 1967.
- , “Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico”, en Jesús Monjarás-Ruiz, et. al (recop.), *Mesoamérica y el centro de México. Una antología*, INAH, 1985.
- , “El texto sahumaguntino sobre los mexicas”, *Anales de Antropología*, Vol. 22, Núm. 1, 1985.
- , *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, UNAM, 1998.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 Vols., México, UNAM/IIA, 1980.
- , *La educación de los antiguos nahuas*, 2 Vols., México, SEP, 1985.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 4ª ed., México, UNAM, 1998.
- , “La religión, la magia y la cosmovisión”, en Leonardo López Luján y Linda Manzanilla (eds.), 2ª ed., *Historia antigua de México: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, vol.4, 2001.
- , “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, *Revista Española de Antropología Americana*, volumen extraordinario 1, 2003.

- , “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el posclásico tardío”, en Silvia Limón Olvera (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008.
- , “Estudio acerca del método de investigación de Fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 42, 2011.
- , “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, 2ª ed., México, El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán, 2013.
- , *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México, Editorial Era, 2015.
- , “La cosmovisión de la tradición mesoamericana”, [Primera, segunda y tercera parte], *Arqueología Mexicana*, Edición especial Núm. 68, 69, 70, 2016.
- , “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma”, en *Juegos de Tiempos*, México, Academia Mexicana de la lengua, 2018.
- , “Sobre el concepto de *cosmovisión*”, en *Juegos de Tiempos*, México, Academia Mexicana de la lengua, 2018.
- , “El día que salió el Sol”, *Arqueología Mexicana*, Edición especial 83, 2018.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, 2ª ed., México, FCE, 2001.
- , *Monte sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM/IIA/INAH, 2009.
- , “El sacrificio humano entre los mexicas”, *Arqueología Mexicana*, Núm. 103, 2010.
- López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, 4ª ed., México, Editorial Porrúa, 2006.
- López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH, 1993.
- , “La ofrenda de fuego’sus protagonistas y sus escenarios”, en Leonardo López Luján (coord.), *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumerios al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH, 2012.
- López Luján Leonardo y Guilhem Olivier, “La estera y el trono. Los símbolos de poder de Motecuhzoma II”, *Arqueología Mexicana*, Núm. 98, 2009.
- , “El sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM/INAH, 2010.
- Martí i Pérez, Josep, “Los cuatro elementos. Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión”, en Elisenda Ardèvol Piera y Gloria Munilla Cabrillana (coords.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, Editorial UOC, 2003.
- Martínez González, Roberto, “Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica”, *Anales de Antropología*, Vol. 41, Núm. 2, 2007.

- , “El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica”, *Cuicuilco*, Vol. 16, Núm. 46, 2009.
- , “Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realeza sagrada entre los purépechas del siglo XVI”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 39, Núm. 1, 2009.
- , “Alianza religiosa y realeza sagrada en el antiguo Michoacán”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 41, Núm. 1, 2011.
- , *El nahualismo*, México, UNAM, 2011.
- , “Roberte N. Hamayon: una breve presentación”, en Roberte N. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy*, México, UNAM, 2011.
- , *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos purhépecha de Michoacán*, México, UNAM, 2013.
- , “Los dioses no entienden las metáforas: realidad y representación en Mesoamérica”, *Anales de Antropología*, Vol. 50, Núm. 1, 2016.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Tenochtitlan*, México, El Colegio de México/FCE, 2006.
- , “La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM/INAH, 2010.
- Mauss, Marcel, “Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*. Madrid, Editorial Tecnos, 1971.
- , “Esbozo de una teoría general de la magia” en *Sociología y antropología*. Madrid, Editorial Tecnos, 1971.
- Mazzetto, Elena, “La comida ritual en las fiestas de las veintenas mexicas : un acercamiento a su tipología y simbolismo”, *Cahiers ALHIM*, Núm. 25, 2013.
- , *Les typologies des sanctuaires mexicas et leur localisation dans l’espace sacré du Mexique préhispanique. Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford, British Archaeological Reports, 2014.
- , “Espaces, parcours cérémoniels et fabrication d’objets rituels dans la fête mexica d’etzalcualiztli”, *Journal de la Société des Américanistes*, Núm. 100-1, 2014.
- , “Las Ayauhcalli en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 48, 2014.
- , “¿Miel o sangre? Nuevas problemáticas acerca de la elaboración de las efigies de tzoalli de las divinidades nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 53, 2017.
- , “Mitos y recorridos divinos en la veintena de Panquetzaliztli”, *TRACE*, Núm. 75, 2019.
- , “Créateurs et consommateurs du corps d’amarante et miel de Huitzilopochtli dans les fêtes religieuses des anciens nahuas”, en Elena Mazzetto (coord.), *Vous n’en mangez point*.

L'alimentation comme distinction religieuse, Bruselas, Édition de l'Université de Bruxelles, 2020.

———, “Cocinando para los dioses y los hombres. Los alimentos rituales en las fiestas religiosas de los antiguos nahuas”, *Arqueología Mexicana*, Núm. 168, 2021.

———, “Diversión y funciones simbólicas de los enanos y jorobados en la sociedad mexicana”, *Memoria Americana - Cuadernos de Etnohistoria*, Vol. 29, Núm. 1, 2021.

———, “Cuando la tierra ríe. Apuntes sobre el humor ritual entre los nahuas prehispánicos”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 51, 2021.

———, “Pelo de coyote y flecha de pedernal: transformaciones de los *ixiptla* de amaranto de Huitzilopochtli en las fiestas del año solar”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 62, 2021.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Editorial Porrúa, 1971.

Mikulska, Katarzyna, *El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, UNAM/IIA/ Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos/ Universidad de Varsovia/Facultad de Neofilología/Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 2008.

Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana/ mexicana y en mexicana/castellana*, 6ª ed., México, Editorial Porrúa, 2008.

Montes de Oca, Mercedes, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI-XVII*, México, UNAM, 2013.

———, “Los difrasismos y la construcción de la identidad de la nobleza indígena”, en Patrick Lesbre y Katarzyna Mikulska (eds.), *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana*, México, UNAM-Universidad de Varsovia-Universidad de Toulouse, 2016.

Montufar López, Aurora, “El copal: producción, circulación y usos”, en Leonardo López Luján (coord.), *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumerios al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH, 2012.

Moreno de los Arcos, Roberto, “El áxolotl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 8, 1969.

Motolinía, Fray Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, 2ª ed., Edmundo O'Gorman (ed.), México, UNAM, 1971.

———, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 2007.

Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, Edición de René Acuña, 2ª ed., México, El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000.

Navarrete Linares, Federico, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre mito e historia”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 30, 1999.

———, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coord.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, IIH/UNAM/Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines, 2000.

- , *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, UNAM, 2011.
- , *Historias mexicas*, México, UNAM/IIH/Turner, 2018.
- , “Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 56, 2018.
- Neurath, Johannes, “Beyond Nature and Mythology. Relational Complexity in Contemporary and Ancient Mesoamerican Rituals”, en Élodie Dupey García y Elena Mazzetto (eds.), *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New perspectives on the Veintena Festivals*, Nueva York, Peter Lang, 2021.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004.
- , “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”, en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, UNAM, 2004.
- , “Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, UNAM/IIH/IIA, 2008.
- , “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Vol. 76, Núm. 2, 2010.
- , “Gemelidad e historia cíclica. El ‘dualismo inestable de los amerindios’, de Claude Lévi-Strauss, en el espejo de los mitos mesoamericanos”, en María Eugenia Olavarria, Saúl Millan y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: Un siglo de reflexión*, México, UAM/ Juan Pablos Editor, 2010.
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl*, “Serpiente de Nube”, México, FCE/UNAM/CEMCA, 2015.
- , “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México Antiguo”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coord.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, IIH/UNAM/Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines, 2000.
- , “El simbolismo de las espinas y del zacate en el México central posclásico”, en López Luján Leonardo, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, 2006.
- , “Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos”, *Arqueología Mexicana*, Núm. 106, 2010.
- , “Why give birth to enemies? The warrior aspects of the Aztec goddess Tlazoltéotl-Ixcuina”, *RES Anthropology and Aesthetics*, 65/66, 2014/2015.
- , “Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el tlatoani y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas”, en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales*, México, UNAM, 2017.

- , “The Re-enactment of the Birth of the Gods in Mexica *Veintena* Celebrations. Some Observations”, en Élodie Dupey García y Elena Mazzetto (eds.), *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New perspectives on the Veintena Festivals*, Nueva York, Peter Lang, 2021.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, “Las hierbas de Tláloc”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 14, 1980.
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988.
- Pastor, Marialba, “La visión cristina del sacrificio humano”, *Arqueología Mexicana*, Núm. 63, 2003.
- Pastrana Flores, Miguel, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, UNAM/IIH, 2008.
- , “Fuentes para el estudio de la religión náhuatl”, en Silvia Limón Olvera (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008.
- , “Las casas de Quetzalcóatl en Tula y el problema de lo maravilloso en la historiografía náhuatl”, en Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (eds.), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM, 2009.
- , “*Tlillancalqui* ‘El señor de la casa de la negrura’. Acercamiento a un alto dignatario mexica”, en Alonso Guerrero Galván y René Luis Guerrero Galván (eds.), *Construcción histórico jurídica del derecho prehispánico y su transformación ante el derecho indiano*, México, UNAM/IIJ, 2019.
- Peperstraete, Sylvie, “La fonction sacerdotale au Mexique préhispanique”, *Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*. <https://doi.org/10.4000/asr.1206>
- , “Myths, Rites, and the Agricultural Cycle. The *Huixtotin* Priests and the *Veintenas*” en Élodie Dupey García y Elena Mazzetto (eds.), *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New perspectives on the Veintena Festivals*, Nueva York, Peter Lang, 2021.
- Piho, Virve, “El peinado entre los mexicas. Formas y significado”, Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM, 1973.
- Pike, E. Royston, *Diccionario de religiones*, Adaptación de Elsa Cecilia Frost, México, FCE, 1960.
- Pomar, Juan Bautista, “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco”, en Rene Acuña (ed.), *Relaciones geográficas. Siglo XVI: México*, Tomo III, México, UNAM, 1986.
- Portal Ariosa, María Ana, “El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea”, *Inventario Antropológico, anuario de la revista Alteridades*, Vol. 2, UAM, 1996.
- Rabasa, José, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- Rappaport, Roy, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001.
- “Relación de Cempoala”, *Relación geográficas del siglo XVI: México*, Tomo I, Editado por Rene Acuña, México, UNAM, Edición electrónica (epub), 2017.

- “Relación de Coatepec y su partido”, *Relación geográficas del siglo XVI: México*, Tomo I, Editado por Rene Acuña, México, UNAM, Edición electrónica (epub), 2017.
- “Relación de la alcaldía mayor de Meztitlan y su jurisdicción”, *Relación geográficas del siglo XVI: México*, Tomo II, Editado por Rene Acuña, México, UNAM, Edición electrónica (epub), 2017.
- “Relación del pueblo de Atlatlaucca y Malinaltepec”, *Relación geográficas del siglo XVI: Antequera*, Tomo I, Editado por Rene Acuña, México, UNAM, Edición electrónica (epub), 2017.
- “Relación De Michoacán”, Estudio introductorio Jean-Marie G. Le Clézio, México, El Colegio de Michoacán, 2008.
- Reyes Equiguas, Salvador, “El *huauhtli* en la cultura náhuatl”, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 2005.
- Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1958.
- Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice, “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en Atlcahualco o Cuahuhtl ehua según fuentes sahuaguntinas”, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 2010.
- , “El paisaje festivo en el *cecempohuallapohualli* de la cuenca de México del Siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas”, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 2014.
- Rodríguez Figueroa, Andrea B., Mario Cortina Borja y Leopoldo Valiñas Coalla, “Ritual and Religious Practices Described in the *Florentine Codex* : Ritual Unit as a Structural Concept”, en Élodie Dupey García y Elena Mazzetto (eds.), *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New perspectives on the Veintena Festivals*, Nueva York, Peter Lang, 2021.
- Romero Galván, José Rubén, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Vol. I, UNAM, 2003.
- Rydving, Håkan, “Cambio ritual”, en *Perspectivas del norte*, México, UNAM/Embajada de Suecia, 2012.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain*, Arthur J. D. Anderson y Charles E. Dibble (eds. y traductores), 12 Vols. (books), School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico, 1950-1982.
- , *Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún*, Traducción, prólogo y comentarios de Wigberto Jiménez Moreno, México, INAH, 1974.
- , *Códice Florentino*, Facsímil del manuscrito, 3 Vols., México, Secretaría de Gobernación, 1979.
- , *Colloquios y Doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, Edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1986.

- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, CONACULTA, 1989.
- , *Primeros Memoriales. Fascimile Edition*. Paleografía y traducción de Thelma Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- Schwaller, Jhon F., *The Fifteenth Month. Aztec History in the Rituals of Panquetzaliztli*. Norman, University of Oklahoma Press, 2019.
- , “The Toxcatl and Panquetzaliztli figurines”, en Élodie Dupey García y Elena Mazzetto (eds.), *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New perspectives on the Veintena Festivals*, Nueva York, Peter Lang, 2021.
- Seler, Eduard, “Lista de las fiestas mensuales de los mexicanos”, Colección Antigua, Vol. 1. Referencia original mostrada en la traducción: Memorias de la Sociedad Antropológica de Berlín, febrero 19 de 1887. [microfilm]
- , *Comentarios al Códice Borgia*, 2 Vols., México, FCE, 1963.
- , (ed.), *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, Prólogo de Miguel León Portilla. Traductores: Johanna Malcher, Zarah Larissa Dawirs, Carmen Macuil, América Malbrán, Alma Delia Flores, Gerardo Hernández Medina, Osiris González, México, UNAM, 2016.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892.
- Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, 2ª ed., México, FCE, 1970.
- Suárez, Lourdes, “Las representaciones de la joyería de concha en el centro de México”, *Arqueología Mexicana*, Núm. 161, 2020.
- Sullivan, Thelma D., *Compendio de la gramática del náhuatl*, 3ª ed., México, UNAM, 2014.
- Tapia Aguilar, Omar, “Las fiestas de las veintenas: análisis historiográfico de la historia mesoamericana”, Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM-FES Acatlán, 2017.
- Tena, Rafael, “Los ministros del culto mexica”, en Jesús Monjarás-Ruiz y María Teresa Sánchez Valdés (eds.), *Memoria del congreso conmemorativo del X aniversario del Departamento de Etnohistoria*, México, INAH, 1989.
- , *La religión mexica*, 2ª ed., México, INAH/CONACULTA, 2012.
- Tezozómoc, Fernando Alvarado, *Crónica mexicana*, México, Editorial Leyenda, 1944.
- Tezozómoc, Fernando Alvarado, *Crónica mexicáyotl*, Traducción de Adrián León, México, UNAM, 1998.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, 7 Vols., México, UNAM, 1976.
- Thouvenot, Marc, *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, México, UNAM/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, México, 2016.

- , “*Ilhuitl* (día, parte diurna, veintena) y sus divisiones”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 49, 2015.
- , “El mundo del *ilhuitl*: sus ritmos y duraciones”, *TRACE*, Núm. 75, 2019.
- Turner, Víctor, “Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los ‘*rites de passage*’”, *La selva de símbolos*, México, Siglo XXI, 1967.
- , “Símbolos en el ritual Ndembu”, *La selva de símbolos*, México, Siglo XXI, 1967.
- , *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- Van Gennepe, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008.
- Van Zantwijk, Rudolf, “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 6, 1996.
- , *The Aztec Arrangement: The Social History of Pre-Spanish*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985.
- Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinantecos*, México, FCE, 1979.
- Wolf, Eric R., *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS, 2001.
- Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2ª ed., Edición, paleografía y estudio de Ethelia Ruiz Medrano y José Mariano Leyva, 2 Vols., México, CONACULTA, 2011.

Referencias en línea

Diccionario etimológico, Consultado el 3 de febrero de 2020.
<http://etimologias.dechile.net/?sacerdote>,

Codex Borbonicus, FAMSI. Akademische Druck - u. Verlagsanstalt - Graz, Consultado el 1 de abril de 2021. <http://www.famsi.org/research/graz/borbonicus/index.html>

Códice Magliabechiano, FAMSI. Akademische Druck - u. Verlagsanstalt - Graz, Consultado el 15 de mayo de 2021. <http://www.famsi.org/research/graz/magliabechiano/index.html>

Códice Vaticano A, FAMSI. Akademische Druck - u. Verlagsanstalt - Graz, Consultado el 13 de julio de 2021. <http://www.famsi.org/research/graz/vaticanus3738/index.html>

Entrada “Chachalmeca”, Consultado en línea el 27 de noviembre de 2020.
<http://www.gdn.unam.mx/diccionario/chachalmeca/188769>

Entrada “Etzalcualiztli, Meal of Maize and Beans, the Sixth Month of the Aztec Solar Calendar [Calendario Tovar]” Consultado en línea el 18 de enero de 2021.
<https://www.wdl.org/en/item/6737/>

Entrada “Tlamacazcyotl”, Consultado en línea el 16 de diciembre de 2020.
<http://www.gdn.unam.mx/diccionario/tlamacazcyotl/181092>

Rüpke, *Religion of the romans*. Consultado el 3 de febrero de 2020.
<https://historicaldigital.com/los-sacerdotes-romanos.html>