

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS.  
COLEGIO DE HISTORIA.

21  
2ej-  
RECIBO DE  
CONTABILIDAD AL 24 DE 1992

Entre los Hombres y los Dioses. El Sacerdocio Prehispánico en el  
Altiplano Central Posclásico.

T E S I S .



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COORDINACION DE HISTORIA

Que para obtener el título de  
LICENCIADO EN HISTORIA.

Presenta:

GABRIEL MIGUEL PASTRANA FLORES.

1992.

TESIS CON  
SELLO DE ORIGEN



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 está 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.

- INDICE.

- Dedicatoria.	3.
- Epígrafe.	4.
- Siglas.	5.
- 1) Introducción.	6.
- 2) ENTRE LOS HOMBRES Y LOS DIOSES.	9.
* Lo Sagrado y lo Profano.	9.
* Los Intermediarios.	14.
* Religión y Sociedad.	18.
* Notas.	22.
- 3) CONTEXTO.	23.
* El Altiplano Central Posclásico.	23.
* Centros Hegemónicos y Pequeñas Comunidades.	26.
* Cosmovisión.	33.
* Notas.	44.
- 4) LOS SACERDOTES DE CALPULLI.	45.
* Origen y Formación.	45.
* La Vida del Sacerdote.	62.
* El Sacerdocio y el Dios Patrón.	74.
* Templos.	82.
* Notas.	94.
- 5) LAS FUNCIONES DEL SACERDOTE.	101.
* El Culto y el Rito Público Popular.	101.
* El <u>Tonalpohuqui</u> en la Vida Cotidiana y el Culto Privado.	130.
* Notas.	158.
- 6) Recapitulación.	164.
- Bibliografía.	168.

- SIGLAS USADAS EN LAS NOTAS Y BIBLIOGRAFIA.

AyA		<u>Aucurios y abusiones.</u>
Berlin.	AC. Las	<u>antiguas creencias de San Miguel Sola.</u>
Durañ, HI.		<u>Historia de las Indias.</u>
Celby, CD.		<u>El contador de los días.</u>
FC.		<u>Florentin Codex.</u>
Gómara, CM.		<u>López de Gómara, Historia general de las Indias. Cuya segunda parte corresponde a la Conquista de México. [En las notas siempre nos referimos al segundo volumen.]</u>
HM		<u>Historia de México.</u>
HMP		<u>Historia de los mexicanos por sus pinturas.</u>
HTCH		<u>Historia Tolteca-Chichimeca.</u>
IiA.		<u>Instituto de Investigaciones Antropológicas.</u>
IIH.		<u>Instituto de Investigaciones Históricas.</u>
López Austin, CH		<u>Cuerpo humano e ideología.</u>
	HD	<u>Hombre dios.</u>
	OP	<u>Organización política en el Altiplano Central</u>
Ponce, TD		<u>Tratado de los dioses.</u>
RGM		<u>Relaciones geográficas del siglo XVI: México.</u>
RGT		<u>Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcalla.</u>
Ruiz Alarcon. TS.		<u>Tratado de supersticiones.</u>
Sahagun HG.		<u>Historia general de las cosas de Nueva España.</u>
Serna, MM		<u>Manual de ministros de Indios.</u>
Tezozomoc, City.		<u>Alvarado Tezozomoc, Crónica Mexicayotl.</u>

## 1. INTRODUCCION.

no hemos de restringir nuestra búsqueda de la verdad solamente donde creemos que ha de estar. Si esta fuese la actitud de los hombres de ciencia y los estudiosos de las humanidades, sería bien poco lo conquistado hasta hoy dentro de la vastedad de lo que ignoramos:

J. E. S. Thompson.

El tema de esta tesis, como el de todas, surgió poco a poco, y proveniente de intereses que en primera instancia podrían parecer ajenos al resultado que el lector tiene en sus manos.

El asunto comenzó mientras cursábamos el Seminario de México Colonial con el Dr. Antonio Rubial en el cual abordamos el tema de las idolatrías en la Nueva España. El producto de las reflexiones que hicimos entonces fue un breve trabajo en el que dedicamos un lacónico apartado a tratar de distinguir en terminos sociales a los idólatras, en ese momento propusimos cuatro distintos tipos de idólatras, tres individuales y uno colectivo, que eran el mago, el médico, el sacerdote y la comunidad en la que se desenvolvían.

Entusiasmados por este primitivo escrito, en un primer momento pensamos estudiar para nuestra tesis el problema de la aculturación y las idolatrías. Este tema, además de oceánico y entretelado en mil y un aspectos, tenía un grave inconveniente, la ausencia de estudios sobre los antecedentes prehispánicos de aquellos populares heterodoxos novohispanos.

Fue evidente entonces que existen varios estudios sobre religión mesoamericana, en ellos rara vez se ha abordado a los agentes conductores del ritual, menos aun se les ha vinculado con el resto de la sociedad. Así, sobre médicos y medicina contamos con trabajos generales, respecto de los magos hay sólo unos cuantos estudios.

En lo que toca a los sacerdotes estamos prácticamente en blanco; en el transcurso de la investigación solo localizamos dos pequeños estudios, uno, de Von Whining, que es demasiado

general y deficiente, el otro, de Acosta Saignes, se ocupa del sacerdocio de Tanochtitlan en el periodo de su máximo esplendor.

Resulta sorprendente ver como a pesar de que los mas diversos autores han reconocido la enorme importancia de la religion para la vida social mesoamericana se carece de un buen estudio que aborde la problemática de aquellos hombres que conducían la mayoría de los ritos y de los cultos.

Esta ausencia sería por si sola suficiente justificación para realizar la investigación cuyos frutos aquí presentamos; pero aún tenemos otro argumento y motivación.

Nuestro original interés por las idolatrías marco en un principio el tono de la entonces futura tesis, tenía que ser el antecedente de un estudio posterior; pronto nos dimos cuenta que el tema era suamente rico e interesante por si mismo, sin necesidad de depender de otro, pero del concepto original queda una idea básica. No queríamos abordar a los grandes sacerdotes de las urbes, con su compleja jerarquía y sus ricos atavíos conduciendo desde los imponentes templos rituales masivos.

Nos interesó más un oscuro personaje cuya existencia ni siquiera estaba clara, se trata del sacerdote de calpulli.

Las dificultades para la investigación no sólo se referían a él, sino a su propio contexto, la vida y creencias de los macehuales, de quienes tan pocas cosas se conocen, pues su cultura, su cotidianidad no fue lo suficientemente tratada por los antiguos cronistas. En una palabra, las fuentes dicen poco, muy poco, sobre los macehuales, los calpullis, la religiosidad popular y menos aún acerca de los sacerdotes.

Por ello nos encontramos entre dos lagunas en los estudios mesoamericanos, por un lado sin estudios sobre el sacerdocio, y por el otro sin muchas noticias acerca del calpulli.

Para poder abordar el tema tuvimos que hacer uso de varios recursos, primero debíamos conceptualizar el término sacerdote, transformar esta palabra del lenguaje común en una categoría de análisis, relacionándola con otras categorías que nos permitieran esbozar elementos explicativos del fenómeno sacerdotal.

También debíamos clarificar nuestra propia imagen del marco histórico en el cual se desarrolló la vida del sacerdote. Como entendíamos al Altiplano Central, amarrar las características del calpulli; abordar en términos generales lo que sabemos de la cosmovisión religiosa del universo mesoamericano.

Después de sentar las bases abordamos de lleno el problema del sacerdocio de calpulli, recurriendo a la comparación y al uso constante del cruzamiento de datos, para aportar las pruebas de lo que decimos; dentro de este marco metodológico utilizamos fuentes muy disímiles, de otros ámbitos mesoamericanos además del Altiplano y los grupos nahuas, así mismo incluimos información sobre el sacerdocio estatal cuando creímos que podía dar luz respecto de los problemas que tratábamos y sugerirnos soluciones ante las lagunas de información. Debimos empezar por identificar a los sacerdotes, es decir, a ¿quién les pertenecía su existencia, luego abordar su formación, sus conocimientos, su vida, para continuar tratando acerca de actividades realizaban, como las hacían, su importancia para la comunidad, etc.

Aunque relativamente extenso el trabajo no es de ninguna manera exhaustivo, nunca lo pretendimos, principalmente por dos razones: tiempo y recursos. Por otra parte, no contamos una historia propiamente dicha, hemos dibujado imperfectamente al sacerdocio sin dinámica, ni cambios, ni modificaciones, nuestra reconstrucción es estática, gris, sin vida; así lo impone el estado actual de los conocimientos sobre el calpulli.

Casi huelga decir que el carácter de este estudio es hipotético, no podría ser de otra forma, las limitantes de información se nos han impuesto contundentemente, y no pretendemos decir "la verdad" sobre el sacerdocio de calpulli, tan sólo quisimos plantear ordenada y lógicamente una serie de problemas y de aspectos en torno a un muy particular asunto de una región y un tiempo específicos del mundo mesoamericano, y esto último sí creemos haberlo logrado.

## 2. ENTRE LOS HOMBRES Y LOS DIOSSES.

Gris es toda teoría, verdades son solamente las hojas del árbol de la vida.

Goethe.

Para ubicar nuestro tema es necesario manifestar y fundamentar el marco conceptual bajo el cual realizaremos el estudio. Es por ello que en este capítulo abordaremos, de forma sumaria, los aspectos teóricos que nos permitan caracterizar nuestro objeto de estudio, así como algunos ejes explicativos del trabajo; el primero de los cuales es la dialéctica sagrado-profano.

### LO SAGRADO Y LO PROFANO.

Lo sagrado. Bajo este término se designa a toda una serie de entes y fenómenos que se conciben cualitativamente diferentes, y por lo tanto separados de lo cotidiano, lo "natural", o de lo humano.

Lo profano. Por esta palabra vamos a entender una realidad distinta de lo sagrado, lo "santo", o "superior"; y estrechamente ligado a los hombres, quienes son, en principio, profanos.

Su relación. Si bien nuestras dos definiciones anteriores parecen vagas, esto se debe a que lo sagrado y lo profano son conceptos que solo tienen sentido y se explican como una dualidad contradictoria, interrelacionada y complementaria; es decir, son una pareja de opuestos, que mantienen una estrecha relación y comunicación entre sí, y por ello entender el contenido y campo de acción de uno implica la participación del otro. Veamos por qué.

En principio es necesario entender que dentro de esta dinámica, lo sagrado fundamenta la existencia misma de las realidades profanas: el mundo, los animales, los hombres; y orienta la acción de los profanos: un lugar a "donde ir", una "misión" que cumplir, cierto orden que guardar, etc. (1)

Sin embargo, lo sagrado también necesita de lo profano. Pese a su superior calidad, fuerza y permanencia; muchas veces los dioses reclaman de los hombres culto y ritos y en no pocos casos

incluso que se les alimente. Tal necesidad es expresada en estos términos por los dioses del Popul Vuh: "[...] que el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros." (2)

Aunque hemos hablado de que lo sagrado se concibe como una realidad distinta y separada de lo profano, es importante precisar que lo sagrado se personifica, se manifiesta, se expresa y se contiene de diferentes formas y maneras. Digámoslo de manera simple: lo sagrado puede tener diversas formas, y puede manifestarse por distintas vías; como son las siguientes.

Los seres sobrehumanos; por esta designación vamos a entender todos aquellos seres con características personales que son superiores a los hombres reales en fuerza, sabiduría; son comúnmente poseedores de grandes poderes o controlan diversos aspectos de la naturaleza e incluso de la sociedad.

Existe una gran variedad de seres sobrehumanos, como lo son: dioses, héroes, "señores de los animales", ángeles y antepasados míticos, entre otros. Con los cuales, en términos generales; es posible que los hombres sostengan relaciones personales. (3)

La presencia de lo sagrado que, como hemos visto, fundamenta y orienta lo profano, se ubica en remotos tiempos míticos, o bien se manifiesta en las celebraciones; ambas posibilidades se encuentran estrechamente ligadas y constituyen -las dos- los tiempos sagrados.

Con los ritos lo sagrado da razón de ser del presente profano, del origen de los pueblos, instituciones, costumbres, animales, en fin de todo aquello que constituye el mundo del hombre. Con las fiestas, tiempos específicos de sacralidad, se revitaliza el mundo en sus fundamentos originales; se reciben los dones de los seres sobrehumanos y se les alimenta; se organiza la actividad del hombre, del profano, es decir, se le orienta; pues, al sacralizar parte del tiempo se "deja libre" y delimitado todo el resto para las actividades profanas.

De la misma manera en que la celebración concentra lo sagrado en el tiempo, hay sitios que concentran lo sagrado; no son como

los demás lugares, son diferentes porque lo sagrado se encuentra y manifiesta ahí, constituyendo un lugar capaz de sustentar el establecimiento "definitivo" de un pueblo, ser el lugar "exacto" de un templo, un sitio propicio para acceder al ámbito de los dioses.

Los lugares sagrados son el establecimiento de lo sagrado en tierras profanas; islas de sacralidad que los profanos buscan con el afán de cimentar y orientar sus casas, sus templos, sus ciudades, sus imperios y su mundo. Son lugares sagrados que fundamentan la existencia profana, y orientan la actividad sobre el espacio profano.

También se presentan objetos que contienen lo sagrado: el árbol con la impronta de un dios, los atavíos que dejó el héroe antes de partir, la piedra con la que conoce el futuro, o como los jades que son "corazón del pueblo" (altepetl iyollotl). El objeto sagrado puede ser cualquier cosa, no es su apariencia lo que importa, sino la fuerza que se supone late en él.

Seres sobrehumanos, tiempos, lugares y objetos sagrados son tan solo aspectos distintos y nunca entidades o repositorios aislados unos de otros; todos pueden estar presentes en un mismo tiempo, lugar y acción; tomemos un ejemplo hipotético de Mesoamérica: pensemos en una fiesta en la que se ofrenda algo a un envoltorio sagrado en que se guardan las reliquias de un dios, éste a su vez está en el templo que marca el centro del lugar destinado para ser habitado por ese pueblo. Todos los elementos de que hemos hablado están juntos, y separarlos sólo puede tener interés metodológico, la explicación debe ser global.

Lo sagrado y lo profano están demarcados por normas que delimitan lo sagrado y se aplican a los profanos. Es decir, el ámbito de lo profano está distanciado no solo por ser cualitativamente diferente de lo sagrado, sino también por las reglas, leyes y prohibiciones que los profanos deben seguir para mantenerse aparte de lo sagrado. (4)

Pero, ¿por qué deben estar separados?

Lo sagrado y lo profano, precisamente por ser tan contrarios,

tan disímolos, no pueden entrar en contacto de manera directa, precipitada o descuidada. Pues, se modifican substancialmente. Es como si fueran dos componentes químicos que al estar juntos entrarán en reacción, cambiando parte de su estructura molecular.

Estos cambios pueden ocurrir en dos sentidos:

Lo sagrado, al entrar en contacto con lo profano, puede perder parte de su carácter sacro, de su fuerza o su poder, es como si en el roce con lo profano perdiera parte de sus cualidades sobrehumanas.

Lo profano, al contacto con lo sagrado, corre graves riesgos, puede dañarse, ser destruido o "castigado" por su osadía, por ejemplo, recibir una enfermedad al transgredir las reglas que demarcan un espacio sagrado.

Por una parte, ante los peligros que implica para los profanos el contacto con lo sagrado, y por otra, dada la necesidad que tienen del mismo (que lo fundamente y oriente, que le permita comer, mantener salud, orden social. En síntesis: vivir); los profanos han desarrollado dos complejos de creencias y de prácticas respecto de la relación sagrado-profano.

Si bien hay muchos factores que caracterizan ambos complejos, para fines prácticos nos limitaremos a uno sólo: la actitud que asume el creyente y practicante de tales complejos. Claro está, ambas actitudes a menudo se pueden encontrar no sólo en una misma comunidad, sino en un mismo individuo.

Por una parte está una actitud que podemos llamar de manipulación de lo sagrado, y que, entre otras cosas, caracteriza a la magia. En esta se pretende obtener resultados manejando a lo sagrado en beneficio de los intereses profanos; no se suplica, se pacta e incluso se obliga al dios a actuar en el sentido deseado. Es una relación casi de igual a igual. El mago garantiza sus resultados, y frecuentemente realiza ilícitos como robos, muertes y enfermedades.

Frente a esta actitud hay otra que presupone la superioridad de lo sagrado, que se coloca debajo de los dioses, y que sólo aspira a propiciar su benevolencia; es una actitud que se puede

llamar de subordinación y que es propia de la religión.

Lo sagrado domina la vida de los profanos, y éstos sólo pueden pretender inclinar la voluntad divina con sus actos, pero no creen que necesariamente serán favorecidos. Así, mientras el hombre religioso suplica la benevolencia de un dios para que se logre una cosecha, el practicante de la magia está convencido de que con ciertos procedimientos puede asegurar los resultados propicios.

Los hombres han creado sistemas de prácticas religiosas con el fin de establecer y mantener una comunicación favorable con lo sagrado. Porque, aunque en la actitud religiosa los hombres son inferiores a los dioses, los primeros no se conforman con depender ciegamente de los dioses, y buscan las formas de serles más gratos, de cumplir mejor las obligaciones que les han demandado; ya que no pueden obligar a las deidades.

El primero de estos sistemas es el culto, que ante todo se define porque

es un sistema de ritos, de fiestas, de ceremonias diversas que presentan todas el carácter de repetirse periódicamente. Ellas responden a la necesidad que experimenta un fiel de estrechar y reafirmar, en intervalos regulares de tiempo, el vínculo que lo une a los seres sagrados de los que depende. (5)

Por su parte, existen ritos que son ante todo eventuales, responden a los acontecimientos inesperados y/o a los no regulares, y los ubican en el orden de la cultura y les dan un sentido al insertarlos en la perspectiva de la relación sagrado-profano. Así, por ejemplo, una muerte responde no a un "accidente", sino a una decisión de algún ser sobrehumano; mientras que los ritos subsiguientes implican la actividad de hombre que mantienen una norma de conducta frente a la muerte propia de una comunidad.

Si una religión ubica a los profanos en un plano de inferioridad respecto de lo sagrado; si para la siempre delicada comunicación con lo sagrado se requieren complicados cultos y rituales, y si en estos es necesario cuidarse de ser dañado por lo sagrado; si aceptamos todo esto, pronto se comprende que no cualquier profano puede representar a su comunidad ante lo

sagrado; una súplica mal realizada, un rito erróneamente llevado a cabo, y, entonces, en lugar de propiciar la benevolencia de lo sagrado se habra conseguido su ira, su daño; es por eso que los intermediarios son pieza básica en los sistemas religiosos. Puede decirse que si el culto y los diversos ritos son los medios, el agente de la comunicación es el intermediario.

#### LOS INTERMEDIARIOS.

Generalidades. La relación entre lo sagrado y lo profano a menudo reviste un carácter contractual; esto significa que ambas partes dan algo a cambio de otra cosa; en la religión se realizan ritos en honor de los dioses, se les rinde culto a cambio de favores para la colectividad, o también sucede que los dioses prometen glorias y riquezas a cambio de ser "servidos" (asimismo, esto ocurre en el plano individual, por ejemplo, al dar un exvoto por "favores recibidos").

Como atinadamente señalan Hubert y Mauss respecto del sacrificio: "Entre dos partes en presencia (el profano y lo sagrado) intercambian sus servicios y cada una encuentra en el su parte correspondiente. Pues, también los dioses tienen necesidad de los profanos." (6).

Como atrás quedo dicho, se propicia a través del culto y del rito la intervención favorable de lo sagrado; porque para el profano su existencia individual y colectiva no depende sino de la acción y voluntad de lo sagrado en múltiples aspectos: buenas cosechas, adecuados gobernantes, salud, etc.

Pero en ocasiones las cosas salen mal: llega una sequía, se extiende una epidemia, o se susitan problemas sociales y los profanos están en riesgo; para estos el problema reside en la acción destructiva de lo sagrado sobre ellos; siendo necesario atenuar los efectos negativos de lo sagrado a través de la actuación de los intermediarios.

El sacerdote. En principio podemos decir que el sacerdote es aquel especialista religioso que representa a una colectividad históricamente definida y que actúa en el ámbito de lo sagrado propiciándolo para intervenir mas en favor de los intereses colectivos e individuales de los profanos que de los suyos

propios.

Para cumplir con esta función social, el sacerdote debe estar, en alguna forma y medida, inmerso en lo sagrado, pues de lo contrario no podría actuar sobre él. (7)

El sacerdote logra estar mas cerca de lo sagrado gracias a: la vida que lleva, que esta comunmente llena de prácticas diferentes de aquellas que realiza el común de los hombres, como lo son las prohibiciones sexuales que frecuentemente se aplican a ellos, o el hecho de recluírse en lugares especiales, alejados lo mas posible de la vida profana, el seguir ciertas normas morales, hacer penitencias y ayunos, abstenerse de determinados alimentos, abandonar ciertas vestimentas y tomar otras. En fin, porque al tener que estar cerca de lo sagrado está obligado, necesariamente a alejarse de lo profano.

Otro aspecto importante que permite al sacerdote estar compenetrado de lo sagrado es el conocimiento que debe tener del mismo. Debe conocerlo para no sufrir los efectos negativos que, según hemos señalado, puede causar en el profano que se le acerca y que pueden resumirse en : ser dañado, destruido o castigado. Es una relación peligrosa y misteriosa, pero al acercarse debe ir conociendo algunos de los secretos de lo sagrado, conocimientos que le permiten mantenerse en buena comunicación con ello.

Al alejarse de los profanos para entrar en lo sagrado el sacerdote debe dejar la vida profana y tener nuevos conocimientos; si se nos permite la expresión diremos que requiere de una "teoría y práctica" diferente al resto de los profanos.

Dada la cercanía del sacerdote con lo sagrado, claramente se comprende que es mas fácil que él entre en lo sagrado que cualquier otro profano, y, por lo tanto, es menos peligroso para la colectividad que representa que él realice las prácticas de intermediación necesarias y no alguien que no este adecuadamente preparado.

En pocas palabras, se necesita de un especialista en la intermediación entre lo sagrado y lo profano que garantice,

hasta donde sea posible, el buen éxito de la empresa que la comunidad le encomienda.

Ahora bien, pese a estar mas cerca de lo sagrado, el sacerdote no puede entrar en cualquier momento o de cualquier manera en lo sagrado; el sacerdote, precisamente por su conocimiento de las vías y las normas de lo sagrado debe seguir escrupulosamente estas últimas en todo culto, ritual o ceremonia:

Desde que empieza [el sacrificio], debe proseguirse hasta el final sin interrupción y en el orden ritual. Es preciso que todas las operaciones que lo componen sucedan sin lagunas y lo hagan en el lugar que les corresponde. (8)

Podemos decir, tomando el modelo que Hubert y Mauss desarrollaron sobre el sacrificio, que el sacerdote, en toda acción de intermediación, primero entra en lo sagrado: se despoja al máximo de sus elementos profanos, abandona el espacio y el tiempo profanos para penetrarse de lo sagrado; en seguida obra: realiza el sacrificio, la ofrenda, efectúa la consagración, habla con el dios, etc., es decir, ejecuta acciones que permiten obtener de lo sagrado su intervención benévola en el sentido deseado; finalmente, sale: al igual que para entrar no es posible hacerlo sin precauciones, sin seguir cada paso ritual como al principio, pero que en este caso le permiten abandonar parte de la sacralidad que tuvo que adquirir al entrar.

Finalmente hay que señalar esa unidad entre acto y pensamiento, entre ritual y creencia, que debe tener un sacerdote para una intermediación efectiva:

Se trata de cumplir un acto religioso dentro de un pensamiento religioso; se requiere que la actitud interna corresponda con la actitud externa. (9)

Hemos visto cómo el sacerdote se encuentra mas cercano al mundo sagrado que el resto de los profanos; pero no sólo eso, sino que por ésta cercanía el sacerdote representa lo sagrado en diferentes aspectos, que se manifiestan en:

• Ostentar el nombre de alguna divinidad, cuidar de su imagen sacralizada o comunicarse con ella (ya sea en sueños, a través

del uso de psicotrópicos, escuchar voces, interpretar signos, tener revelaciones o incluso hablar directamente con ella.)

Frecuentemente ocurre que un sacerdote, principalmente en ritos muy importantes, se atavía con los ropajes y/o con las insignias de un dios, del cual es ministro o vicario (representante "en ausencia" del dios).

Es regla general que el sacerdote, al ser el representante de lo sagrado, reciba y consuma la parte que corresponde a lo sagrado en las primicias, ofrendas o sacrificios, y que tiene por objeto desacralizar el resto para usos profanos.

El sacerdote, al ser un representante de lo sagrado, por su contacto con lo divino, por sus conocimientos y por la comunicación que mantiene, de una u otra forma y medida, manifiesta el orden sagrado del mundo, de las cosas que deben preservar los profanos para continuar su propia existencia; ya que, como vimos atrás, lo sagrado fundamenta y orienta lo profano, y es por lo mismo indispensable que el profano mantenga el orden divino que lo sustenta en la tierra.

Por otra parte, el sacerdote representa lo profano ante lo sagrado, o mejor dicho, representa ante lo sacro a una colectividad humana de la que forma parte.

Esta representación la podemos constatar en los siguientes aspectos.

El hecho de que si el sacerdote entra en lo sagrado para obrar en el y salir, su actuación tiene como finalidad servir a los intereses de los profanos.

El sacerdote asume de manera personal parte de las obligaciones de los profanos respecto de lo sagrado. Es decir, si en un principio los dioses reclaman de todos los hombres culto y rito, no todos dedican su vida, ni se especializan en esas acciones; sólo son unos cuantos, especialmente preparados, quienes las ejecutan, dejando al resto de la población "libre" para realizar las actividades profanas. Lo cual no excluye la participación de la colectividad en determinadas acciones religiosas: fiestas, entregar primicias, etc.

Es tan claro el carácter del sacerdote de representante de

los profanos ante lo sagrado que cualquier error suyo en el ritual, o sus faltas morales -que son faltas al orden sacro-, o las omisiones en sus obligaciones, acarrearán daños a la comunidad o a los individuos representados. (10)

Como hemos visto lo sagrado fundamenta la existencia profana y orienta la acción de los profanos, y el sacerdote expresa el orden sacro; pues bien, el sacerdote no se limita a expresarlo, se encarga de vigilar el cumplimiento de las normas sagradas, pues de su riguroso seguimiento dependen los favores que el grupo recibirá de lo sagrado (una deuda puede ser incluso que continúen existiendo).

De todo esto viene que el sacerdote comunmente tenga prerrogativas judiciales, o el que la transgresión de las normas sagradas se castigue con penas profanas.

El orden sacro que manifiesta y vigila el sacerdote abarca prácticamente todos los aspectos de la vida individual y colectiva.

Para concluir este aspecto conviene citar nuevamente a Hubert y Mauss quienes sintetizan el carácter dual del sacerdote, por un lado penetrado con el mundo sagrado, y por el otro representante de lo profano. El sacerdote "está en el umbral del mundo sagrado y del mundo profano y los representa simultáneamente. Ambos mundos se funden en él." (11)

Se encuentra, pues, entre los hombres y los dioses.

#### RELIGION Y SOCIEDAD.

La dimensión social de la religión. Ha sido plenamente reconocido que la religión tiene una gran importancia social; dicha importancia puede ser ubicada en diferentes aspectos, como los que a continuación mencionamos.

Es un hecho que unidades sociales históricamente determinadas creen en la existencia de los fenómenos y entes sagrados. "Las ideas religiosas, en la medida en que son creídas son; existen objetivamente, como hechos sociales." (12)

También, al aceptar la existencia de lo sagrado y de la necesaria comunicación que implica, la colectividad asume oficialmente y públicamente una actitud para afrontar la relación;

decimos oficial porque si bien es aceptada como la forma válida a la luz pública, esta no excluye que "extraoficialmente" se acepten otras actitudes, como es el caso de la magia.

La sociedad, al asumir una posición específica frente a lo sagrado, tiene que aceptar un tipo particular de intermediario en correspondencia con la actitud que asume: si la magia, el mago, si la religión, el sacerdote (lo cual no quiere decir que sean del todo excluyentes, al igual que ambas actitudes existen simultáneamente en el tiempo y en el espacio así lo hacen los intermediarios).

La comunicación con lo sagrado se institucionaliza; es decir, se crean instancias sociales permanentes que trascienden lo individual y lo esporádico, y pasan a ser parte importante de la vida de la colectividad.

En el caso que nos ocupa se crean estructuras administrativas, cuerpos sacerdotales, lugares de culto, etc. A las cuales todos o casi todos los miembros de la comunidad están ligados.

La institucionalización de la relación sagrado-profano desde la actitud religiosa se manifiesta en:

El culto, que es el conjunto de ritos y ceremonias entrelazadas que se presentan periódicamente conforme a un calendario. Dentro del sistema religioso el culto es la expresión más compleja de la relación sagrado-profano.

Con ciertos ritos se responde a acontecimientos que se presentan de manera irregular, como los nacimientos, o incluso inesperados, como una muerte repentina; en cualquier caso la realización de estos ritos se efectúa dentro de las instituciones religiosas, y por los agentes institucionales de la intermediación.

Con la institucionalización del culto, de los diversos ritos y de los especialistas religiosos se logra regular, hasta cierto punto, las creencias y los comportamientos colectivos respecto de lo sagrado.

Hay creencias institucionalmente admitidas como válidas y otras rechazadas como erróneas o ilícitas; lo mismo pasa con las

prácticas pues constituyen una unidad. Todo ello redundará en la búsqueda de un mayor control social a través de homogeneizar a los individuos. (13)

Esta institucionalización se manifiesta, con particularidades, en todo el plano del conjunto social, de sus diferentes segmentos o estratos y en el plano individual. Es decir, alcanza a la sociedad en su conjunto y en sus diferentes componentes.

En su permanente búsqueda de institucionalización las religiones antiguas tienden a formar un sistema que pretende regir muchos, si no es que todos, los aspectos de la vida Social. (14)

Distinciones sociales de la religión. Para facilitar el estudio de la dimensión social de la religión manejaremos las distinciones sociales que a continuación se exponen.

La primera es la que podemos llamar distinción sociopolítica, y, como su nombre lo indica, la diferencia estriba en la "unidad" o instancia de poder político a la cual da razón de ser o justifica, como lo es:

La religión estatal; la cual pretende respaldar el proyecto político en dos ámbitos, ante lo sagrado con culto y rito exuberante, grandes templos, un sacerdocio fuertemente jerarquizado y organizado, enormes sacrificios y ofrendas, y ante los profanos promoviendo adhesión al estado mediante valores y normas religiosas adecuados, negando las creencias y prácticas "peligrosas".

La religión popular, ligada a la subsistencia alimenticia y a la reproducción física del grupo, sin grandes complejidades teológicas, y buscando dar a lo pequeños grupos seguridad ante los cambios y esperanza frente a las adversidades, atemorizando con las normas para mantener la unidad, y modificando los mensajes y pretensiones de la religión estatal a las más modestas de los grupos sin gran poder político.

La otra distinción es la que llamamos, a falta de una mejor denominación, distinción por "área de aplicación" del culto y del rito; es decir a quienes incluye y afecta su celebración.

El culto y el rito públicos abarcan a toda una colectividad (estado, pueblo, ciudad), que participa física y/o moralmente de los actos religiosos que en su nombre se realizan por el sacerdote, siendo la colectividad la beneficiaria de los resultados obtenidos.

Por otro lado, el culto y el rito privados abarcan a una familia, casa o persona, sin la participación ni afectación del resto de la comunidad, y que tiene por objeto responder a las necesidades particulares de cada uno de los individuos en el plano de la relación sagrado-profano.

Como puede comprenderse, las dos distinciones sociales de la religión que hemos manejado (puede haber otras muchas) se combinan. Así, hay culto y ritos públicos y privados tanto estatales, como populares, si bien, la religión estatal se enfoca más, por su propia naturaleza, al culto y rito público, mientras que la religión popular, por sus ligas con la cotidianidad de su comunidad y las necesidades individuales, atiende el culto público en las dimensiones de su colectividad, y los ritos privados que necesite cada uno de sus integrantes.

- Notas.

- 1). Eliada, Lo sagrado y lo profano: 26, 35.
- 2). Poepel Vuh: 28.
- 3). Berlich, "Prolegómenos": 3.
- 4). Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa: 44.
- 5). Ibid.: 46.
- 6). Hubert y Mauss, "De la naturaleza y funciones del sacrificio": 246.
- 7). Ibid.: 161-162.
- 8). Ibid.: 174.
- 9). Ibid.: 175.
- 10). Ibid.: 174.
- 11). Ibid.: 167.
- 12). Ibid.: 247.
- 13). Durkheim, op. cit.: 15.
- 14). Ibid.: 46-47.
- 15). Dow, Santos y supervivencias: 4-16.

### 3. CONTEXTO.

Y porque de todo esto, por ser general, habrá otros que escriban más, será breve.

''Relación de Iguala''.

#### EL ALTIPLANO CENTRAL DURANTE EL POSCLASICO.

Nuestro trabajo se enmarca en un tiempo y en un espacio específicos de la historia prehispánica de México, nos referimos al Altiplano Central durante Posclásico, que forma parte de la entidad histórico-cultural de Mesoamérica; que fué definida por Paul Kirchhoff en 1943 como un área geográfico-cultural. Esto significa que en un territorio específico confluyeron diferentes rasgos culturales que fueron compartidos por distintos grupos humanos a lo largo de un proceso histórico que la conformó como un área de cultura.

Entre las características más sobresalientes están: el desarrollo de sistemas productivos con cultivos intensivos, artesanías muy desarrolladas, un intercambio de productos a largas distancias, la distinción entre ciudad y campo, que comprendía la acumulación de recursos económicos y la concentración de poder político, asimismo, implicaba una marcada y compleja estratificación social, una complicada religión que con variantes era compartida por todos los pueblos que la habitaban. (1)

Para su estudio Mesoamérica ha sido objeto de regionalizaciones y periodificaciones que atienden a sus procesos de desarrollo.

En el aspecto de división espacial tenemos una regionalización en cinco zonas: Costa del Golfo, la Zona Maya, la Región Oaxaqueña, el Occidente de México y el Altiplano Central; este último comprende la Cuenca de México, los valles de Toluca, el de Puebla-Tlaxcala y el de Morelos.

Aquí conviene señalar que la mayoría de nuestras fuentes proceden de la Cuenca de México y del Valle de Puebla-Tlaxcala.

El tiempo del desarrollo histórico de Mesoamérica ha sido objeto de varias periodificaciones, pero para la elaboración de

este estudio hemos optado por la común distinción en tres periodos: el Preclásico, el Clásico y el Posclásico; éste último periodo, para el Altiplano Central, va del 900 D.C. hasta la conquista española.

El Altiplano Central en el Posclásico presenta ciertas características generales que es conveniente tratar, así sea brevemente.

La primera y principal característica es que los diferentes pueblos que convivían en el Altiplano participaban de una cultura semejante, si bien con particularidades regionales y étnicas específicas; sin embargo, hay que recalcar la unidad fundamental de la cultura del Altiplano que se manifiesta en tradiciones, formas políticas, régimen alimenticio, técnicas de trabajo, creencias y prácticas religiosas, etc.

Un aspecto básico común es la dependencia de la alimentación respecto de la producción agrícola, por lo cual se pusieron a punto técnicas y sistemas de cultivo intensivos que convivían con una agricultura de temporal y autoconsumo.

El Altiplano contó con un alto nivel de desarrollo de manufacturas especializadas que básicamente consistían en artículos suntuarios para el consumo de ciertos núcleos de población en los centros urbanos; pero también existía una tradición de artesanías populares para la hechura de implementos necesarios para la vida cotidiana: cestería, cerámica, hilados y tejidos simples, etc.

En el Posclásico se efectuó un intercambio de productos suntuarios a larga distancia que a menudo rebasaba con mucho al propio Altiplano. Este tráfico de artículos era realizado por especialistas.

Al lado de este intercambio se encuentra la existencia de mercados llenados tianquiztli, en los que se distribuían estos productos.

De igual manera que en el caso anterior, existía un intercambio de productos a otro nivel, de productos de primera necesidad, a cortas distancias y entre pequeñas comunidades para complementar su propia producción.

Durante el Posclásico florecieron importantes centros urbanos que, como veremos más adelante, concentraban población especializada en diferentes actividades que permitían su desarrollo (artesanos, traficantes, gobernantes). Para el funcionamiento y crecimiento de los centros urbanos se requería extraer excedentes de trabajo y producción del campo.

Los diferentes centros urbanos se constituían como estados políticamente autónomos; pero se encontraban en constante lucha entre sí para incrementar su poder. Esta lucha se realizaba en términos militares, y las victorias y derrotas marcaban lazos de dependencia y subordinación del vencido hacia el vencedor, sin embargo, semejantes lazos, por su propio origen, eran inestables y las rebeliones eran cosa frecuente.

Por otra parte, aunque en estrecha relación, las unidades estatales urbanas no tenían una cohesión interna plenamente consolidada; cuando su poder estaba en auge eran sólidas, pero cuando entraban en crisis graves o prolongadas se desintegraban, y las diferentes partículas sociales que las componían partían dejando el centro urbano.

Las crisis de los centros de poder afectaban no sólo a su propia integridad, sino que incluían a todo el Altiplano, pues, por ejemplo, la desaparición de un poder político-militar fuerte en la frontera norte del Altiplano permitía la entrada de grupos chichimecas al resto de la zona de cultura, implicando nuevas relaciones de poder y nuevos intercambios culturales entre los cazadores-recolectores y los agricultores sedentarios.

La desintegración de los núcleos urbanos, la lucha militar constante y la entrada de otros pueblos explican, al menos en parte, una de las características más notables del Altiplano Central Posclásico: la gran movilidad de pueblos que se manifiesta de manera más clara en las constantes migraciones de las unidades sociales.

Las constantes migraciones modificaron la composición étnica de las regiones que componían el Altiplano, debilitaban o fortalecían estados y alianzas, enriquecían o empobrecían el potencial económico de las urbes.

Estas migraciones implican fuertes cambios en la estructura misma del grupo migrante, pero, sobre todo, eran posibles por la cohesión misma de estas unidades sociales, que tenían la idea de participar de una misma suerte, y siempre con la posibilidad de volverse a reunir, de recomponerse y volver a iniciar un nuevo desarrollo. Estas unidades son llamadas calpulli.

Un último aspecto que queremos resaltar del Altiplano Central Postclásico es el de la gran semejanza en las prácticas y creencias religiosas de los diferentes pueblos que habitaban la zona. Esto, como parte de la unidad cultural, es sumamente importante para nosotros, porque al trabajar las fuentes nos permite comparar datos, complementar descripciones y aprovechar las diferencias locales para matizar el análisis.

#### CENTROS HEGEMONICOS Y PEQUEÑAS COMUNIDADES.

Anteriormente hemos mencionado una distinción entre ciudad y campo, entre centro urbano y pequeña comunidad, ahora corresponde, por la importancia que reviste para nuestro estudio, profundizar un poco en los actores sociales de ésta relación.

El calpulli es la unidad social básica mesoamericana. Como toda entidad social el calpulli no es estático, es una institución cultural histórica con cambios a través de los procesos de desarrollo que la han constituido en el tiempo y en el espacio, con particularidades conforme a la situación histórica en la que se encuentra. (2)

Sin embargo, nuestros conocimientos no nos permiten, por el momento, hacer ese estudio "diacrónico" del calpulli, y debemos conformarnos con esbozar sus características generales en el periodo inmediato anterior al contacto con occidente.

Para hacer la enumeración de las características generales del calpulli hemos tomado en cuenta los listados que presentan Castillo Farreras y López Austin. (3)

1- Conjunto de linajes o de grupos familiares generalmente patrilineales, de amigos y de aliados. La pertenencia al calpulli se definía por el nacimiento de la persona, y la adopción de nuevos miembros parece haber sido mas bien rara.

2- Unidad residencial, con mayor o menor concentración según las circunstancias, con normas específicas sobre la propiedad y el usufructo de la tierra, ésta, en su conjunto, o calpullalli (tierras del calpulli) eran propiedad comunal, y era repartida para su trabajo y usufructo por unidades familiares. (4)

3- Unidad económica, básicamente agrícola, con derechos sobre la posesión de la tierra. Además, era una unidad que producía los implementos indispensables para su subsistencia: arteserías simples como ciertos hilados y tejidos, cásas, instrumentos de labranza, etc.. Al mismo tiempo, era común la práctica de algún oficio especializado.

El calpulli también constituía una unidad para el pago de tributos.

4- Unidad socio-política con su propia organización y jerarquía interna. A pesar de una relativa igualdad en el calpulli, "los principales cargos de dirección pertenecían a determinadas líneas de descendencia." (5)

5- Unidad administrativa con sus propias formas y agentes administrativos para el control y adjudicación de tierras, trabajos comunales y tributos.

6- El calpulli constituía una "subárea de cultura, en cuanto a vestidos, adornos, costumbres, actividades, etc." (6)

7- El calpulli también conformaba una unidad defensiva, ya en términos militares durante los periodos de migración o en la participación en las campañas estatales; ya en términos políticos cuando se integraba a poblaciones más complejas.

8- Unidad con gran movilidad que le permitía unirse a estados multiétnicos conservando cierta autonomía para los asuntos internos, que variaba de acuerdo al poder del estado en cuestión. Por lo mismo, el calpulli podía separarse de la unidad política mayor bajo circunstancias de crisis.

9- El calpulli constituía una unidad religiosa, tanto en lo interno con su dios patrón, el cual otorgaba un origen mítico, un oficio y un territorio común, e implicaba un culto particular con fiestas señaladas y especialistas particulares; como en lo externo, cuando, al formar parte de un estado, debía participar,

subordinadamente, en el culto y los ritos de la religión estatal.

Es deseable profundizar un poco en algunos de los puntos anteriores con el fin de centrarnos en aspectos que para nuestro estudio son básicos.

En ocasiones se ha tratado de ver al calpulli como un grupo gentilicio igualitario, sin embargo, como lo ha demostrado, entre otros, Arturo Monzón (7), el calpulli tenía una distinción social basada en linajes denominados tlaxilacallis; estos presentan las siguientes características: son una subdivisión territorial del calpulli, estaban constituidos por grupos de parientes, abarcaban varios núcleos familiares, en ocasiones se habla de los fundadores de los linajes, los cargos más importantes dentro de un calpulli -como el del calpulleque o jefe de calpulli- eran ocupados por miembros del tlaxilacalli más importante, lo que a su vez constituía una especialización en la dirección del grupo al interior. (8)

Dentro de los cargos del calpulli destaca el de los "viejos del calpulli" (calpultlaxilacalli), que, como se sobreentiende, eran ocupados por hombre de avanzada edad; pero no es claro si cualquier viejo del calpulli podía pertenecer a este grupo o solo lo constituían los viejos del tlaxilacalli más importante. Los calpultlaxilacalli cumplían funciones diversas: administrativas, de consejeros del calpulleque, de casamenteros así como con obligaciones rituales.

A continuación expondremos brevemente los aspectos más sobresalientes de la religión del calpulli, lo cual nos servirá de marco de referencia para comprender lo que diremos en el resto del estudio.

Por principio de cuentas hay que reconocer que la religión de calpulli es una religión popular, porque responde a las necesidades de la colectividad que la practica. A través de ella se propicia ritualmente la reproducción física del grupo y se otorga a los individuos que conforman el calpulli un marco de cultura para asumir y enfrentar su situación colectiva en la tierra.

El punto central de las creencias religiosas del calpulli es el calpultectli, el dios del calpulli, comúnmente llamado por los especialistas "dios patrón".

Este dios es el origen del calpulli, ya que gracias a su acción los primeros hombres de esa unidad social fueron creados. Así, por ejemplo, el dios Acolhua dio origen a los Acolhuas, los primeros cuatrocientos chichimecos fueron creados por los cuatrocientos mixcos, Mexi es el dios de los mexicas. Como puede apreciarse existe una relación estrecha entre el nombre del dios patrón y el nombre del grupo. (9)

El origen mítico de las unidades sociales era el fundamento religioso de los linajes, el ser los descendientes directos de los primigenios hombres creados por el dios patrón.

El calpultectli, después de la creación, proporciona a su grupo humano los medios para continuar existiendo: las tierras de cultivo y residencia (por lo que el título de propiedad de las mismas es la otorgación divina), un oficio común, es decir una especialidad que ayuda al bienestar del grupo: puede ser una labor artesanal, el tráfico de artículos, la guerra como en el caso de los mexicas, u otra.

El dios también les otorga la lluvia, sin la cual la tierra y el oficio común valdrían bien poco. En este aspecto de dispensador de las lluvias el calpultectli adquiere un carácter de tlaloque, de uno de esos dioscecillos ayudantes de Tláloc en la procuración del vital líquido. (10)

La presencia del dios patrón en su pueblo se expresa en diferentes formas que están en estrecha relación con el proceso histórico que afrontaba el calpulli. Así, en los míticos orígenes del grupo, o en los críticos momentos en que se abandona un estado y en la migración subsecuente el calpultectli se comunica constantemente con su grupo, ya sea "en persona" bajo la forma de un animal (11), pero más comúnmente en boca de sus representantes terrenos que lo transportaban físicamente, los sacerdotes.

Conforme los grupos van dejando en parte el tiempo del mito y entran en el tiempo histórico, que muchas veces coincide con el

fin de las migraciones para asentarse, los dioses patrones van dejando la comunicación constante, callan legando la conducción a las autoridades tradicionales del calpulli o a las del aparato estatal, dejando como prueba del lazo que los une, las reliquias sagradas, el mactlatl de Huitzilopochtli, las barbas del sol o la piedra de Tetzatlippa.

Sin embargo, el dios volverá con su pueblo cuando éste lo necesite otra vez.

El calpulli adquiere una deuda con su calpultecatl por todo lo que ha recibido de él (empezando por la vida misma), y para pagar esta interminable deuda el grupo debe honrar a su dios con su culto particular, celebrando su fiesta, que es, dado los nexos que los unen, la fiesta del pueblo o barrio.

En estas festividades en particular, como con todo el culto en general, se refuerzan los lazos que unen a la comunidad con esa fracción de lo sacro que los cobija, con su creador particular, y se propicia la solidaridad interna al hacer presente ante el grupo la unidad que se postó con el principio de la comunidad, y principio entendido en su doble acepción, como inicio y como fundamento.

Este culto no excluye que también se honre a otros dioses del panteón mesoamericano.

Un último aspecto de gran importancia respecto de la religión de calpulli en su relación con el calpultecatl, es que, así como el grupo le debe su origen y su subsistencia, también le daba un destino común; los dioses repiten a sus hijos, particularmente durante las migraciones, el futuro que tendrán cuando lleguen al lugar del asentamiento "definitivo".

En pero, cuando el calpulli formaba parte de una entidad sociopolítica mayor, su forma de religiosidad popular que debe relegada a un segundo plano, o era "absorbida" por la maquinaria de la religión estatal. En estas circunstancias lo común era que su participación se circunscribiera a la de una simple comparsa de los ritos generales, o participara sólo en los del ciclo agrícola. (12)

El dios patrón del calpulli se rindía en el universo del

panteón general y, de la misma manera, el calpulli se perdía en el conjunto de los calpullis subalternos del centro urbano.

Hemos hablado constantemente del centro urbano como poder hegemónico, y ahora es el momento de dedicarle unas líneas explicativas.

Los centros de poder del Altiplano pueden ser considerados como núcleos urbanos, es decir como ciudades, debido a que presentan los siguientes rasgos: una mayor concentración demográfica que su entorno agrícola, la población residente no se dedica, o lo hace marginalmente, a las actividades económicas primarias (la producción de alimentos), y en cambio se desarrollan ampliamente las actividades económicas secundarias (manufacturas e intercambio), y también concentra la administración pública.

Así mismo, el centro de poder contaba con servicios públicos, como lo son construcciones monumentales, redes hidráulicas de acueductos y drenajes. Obras todas que requerían un constante y costoso mantenimiento.

El centro urbano concentraba el poder político, que, conseguido por vía de las armas, se manifestaba en forma despótica y se personificaba en la figura del máximo gobernante, el tlatoani o el tecuhtli. Esta intrincada relación entre el gobernante y la unidad política del estado se manifestaba en el nombre mismo que recibe el estado, tlatoxayotl y tecuoyotl respectivamente.

La conquista militar, base material del poder político del tlatoxayotl, también constituía la forma en la que se conseguía buena parte del poder económico, pues los vencidos se veían obligados a aportar recursos al tlatoxayotl a través del tributo. Con el tributo en trabajo se realizaban las grandes obras públicas que demandaba la ciudad, con el tributo en especie se mantenía con lujos a todo el aparato administrativo estatal y se podía dar mantenimiento a la ciudad, así como, aprovechando ambas tributaciones, se podían hacer nuevas conquistas que redituaran mayor poder político y nuevos tributarios.

Estos elementos, aunados a la existencia de artesanos y traficantes altamente capacitados y especializados que habitaban en la urbe, constituían el poder económico del tlatocayotl.

Los centros urbanos tenían una marcadísima estratificación social que estaba constituida por dos grandes grupos básicos, los pillis y los macehuales; los primeros eran un grupo privilegiado al que se pertenecía por nacer dentro de un calpulli y/o linaje de alto rango, prestigio y privilegio. Los justificaba el que ocuparan los cargos más importantes en la conducción y administración del tlatocayotl.

Frente a los pillis se encontraban los macehuales, individuos nacidos en el seno de los diferentes calpullis que formaban el resto de la población. No ocupaban puestos importantes salvo en el caso de realizar notables méritos en las guerras del tlatocayotl, tampoco tenían una educación refinada, no gozaban de privilegios y se dedicaban a la agricultura, la manufactura artesanal especializada y al tráfico de artículos.

A este respecto hay que señalar que en los casos de un tlatocayotl en expansión los traficantes llamados pochtecas y algunos grupos de los artesanos se separaban del resto de la población, adquiriendo privilegios en la sociedad estamental, pero sin alcanzar jamás a los pillis, por lo que se puede decir que constituían, en éste caso, verdaderos grupos intermedios entre los pillis y el resto de los macehuales.

El tlatocayotl se formaba al reunir, sobre un núcleo principal o primario de población, a diferentes calpullis que muchas veces eran de diversos orígenes étnicos y especialidades productivas.

El resultado, eran estados multiétnicos con diversas y complementarias especialidades económicas, particularmente dinámicos en su desarrollo expansivo, pero, por lo mismo amenazados por el riesgo de la desintegración. En condiciones adversas, como derrotas militares, o prolongados y repetidos desastres naturales, el poder político-militar del tlatocayotl se debilitaba siendo incapaz de retener a los calpullis que iniciaban la fuga en busca, bajo el mando de su dios, de nuevas

tierras, o mejor dicho, volviendo a buscar su tierra, el lugar que bajo el cielo les tiene prometido el calpultantl.

. Al tlatocavotl, como a todo estado, no le bastaba el poder coercitivo de sus guerreros, necesitaba de un consenso entre los macehuales.

Este consenso lo buscaba a través del prestigio de los linajes de origen mítico-histórico de sus pillis (en particular el de los tlatocanis), de su esmerada educación y su especialidad en el gobierno, y, muy particularmente, a través de la religión estatal, del peso otorgado al calpultantl del grupo dominante, que se erigía como el dios patrón de toda la unidad política por encima de los dioses de cada calpulli, con la parnafernalia de un exuberante culto a diversos dioses, y dando gran importancia a la necesidad de alimentar a los dioses estatales con sangre humana.

Al mismo tiempo se pretendía absorber a los dioses de los calpullis en los dioses de los grandes templos, haciendo participar a los macehuales en los ritos estatales: apoderándose de santuarios, reliquias, de las historias sacro-humanas de cada calpulli y buscando cooptar o erradicar a los sacerdotes propios de cada unidad social.

#### COSMOVISION.

Por cosmovisión entendemos la forma de representarse al mundo, en sus orígenes, estructuras, transformaciones, en la concepción que se tiene del actuar humano en el cosmos, que se presenta y se comparte -en términos generales- en una sociedad en un momento histórico específico.

El sistema religioso de concepciones sobre el cosmos del Altiplano tiene elementos de una gran antigüedad y de una considerable extensión geográfica, lo que significa que estamos ante un sistema mesoamericano; se trata de una cosmovisión que en sus partes fundamentales era compartida por los pueblos que formaban parte del área cultural de Mesoamérica.

Estructura y dinámica del cosmos. El mundo que se representaban los grupos del Altiplano era, antes que nada, una creación de los dioses. Su mundo, tanto en lo "natural" como

en lo cultural tenía sus orígenes en la actuación de las divinidades que hicieron todas las cosas.

Hemos visto anteriormente cómo el mito da cuenta de la existencia de los fundamentos sagrados del mundo de los profanos; pues bien, la existencia del cosmos tiene sus propios mitos, los cuales permitieron al hombre del Altiplano forjarse una pauta de conducta, individual y colectiva, para actuar en ese mundo cargado de sacralidad en el que habitaba.

Los orígenes del mundo se remontaban al tiempo del mito, en el momento en que la acción primigenia de las divinidades dió inicio a las diferentes y complementarias creaciones del cosmos.

Como es bien conocido, para el hombre mesoamericano el mundo había sido creado en cuatro ocasiones anteriores, llamadas soles, con sus respectivas "humanidades" y destrucciones.

Los cuatro mundos, edades o soles anteriores estaban marcados por una fecha calendárica, que señalaba que edad es la que presidia al sol y cuando habría de ser destruido, puesto que cada sol terminaba en una fecha igual a la que ostentaba.

Para ver someramente el orden y características de cada sol, a continuación resumiremos los elementos más importantes a partir de la "Leyenda de los soles" y la "Historia de los mexicanos por sus pinturas". (13)

El primer sol fue el 4 tigre (nahui ocelotl), fue presidido por el dios Tezcatlipoca y estaba habitado por gigantes que sólo comían bellotas de encinos. La era finalizó cuando el dios Quetzalcoatl dió un bastonazo al sol-Tezcatlipoca, por lo que éste bajó del cielo transformándose en tigre, y éstas fieras devoraron a los primeros habitantes.

El segundo sol, llamado 4 viento (nahui ehēcatl), fue presidido por Quetzalcoatl. Esta edad terminó cuando Tezcatlipoca, transformado en tigre, derribó de un sarpatzo a Quetzalcoatl, lo que causó un viento terrible que acabó con los hombres que poblaban la tierra, y los pocos que sobrevivieron quedaron transformados en monos.

El dios Tlaloc fue el siguiente sol, con fecha calendárica 4 lluvia (nahui quiahuitl); bajo éste sol los nuevos hombres

comían acirintli (maíz de agua), pero perecieron a causa de una lluvia de fuego.

El cuarto sol, de signo 4 agua (nahui atl), lo fue la diosa Chalchiuhtlicus; en él los hombres comían cincocopi, una simiente de maíz; pero, al igual que los otros, también perecieron, ésta vez bajo una enorme inundación que duró 52 años.

La inundación fue tan devastadora que Quetzalcoatl y Tezcatlipoca tuvieron que unir sus fuerzas para poder levantar el cielo que se había desplomado por las aguas. Después de todo esto se creó una nueva era con el quinto sol.

En una de las fuentes que narra la creación del quinto sol se expone con detalle como los dioses se reúnen en la ciudad clásica de Teotihuacan (la cual, por la grandeza de sus edificios, era considerada obra de los dioses y los gigantes), con el fin de decidir quién de ellos habría de convertirse en el nuevo sol que daría origen a una nueva era cósmica.

El dios Tecuciztecatl se ofreció para ser el sol; los demás dioses buscaron otro candidato y eligieron a un dios buboso llamado Nanahuatzin. Para poder ser consagrados como soles los dioses inician una penitencia y ofrenda que los lustrará, los limpiará, para poder entrar en el sacrificio y lograr una transformación efectiva; éste periodo penitencial es observado de muy diferente manera por ambas deidades, pues,

El dios llamado Tecuciztecatl todo lo que ofrecía era precioso: en lugar de ramos ofrecía plumas ricas; en lugar de pelotas de heno ofrecía espinas hechas de piedras preciosas; [y así con lo demás ...] Y el buboso Nanahuatzin, en lugar de ramos ofrecía ramas verdes atadas de tres en tres; [...] y ofrecía bolas de heno y espinas de maguey; y ensangrentábalas con su misma sangre; y en lugar de copal ofrecía las postillas las bubas. (14)

La gran diferencia que hay en como asumen la penitencia y el valor religioso de sus respectivas ofrendas y la actitud que tienen se hace patente en el momento de arrojarse al bracerio divino que los consumirá para transformarlos en el astro solar.

Tecuciztecatl, temeroso del dolor y la muerte por su inadecuada preparación penitencial, es incapaz de arrojarse, pese a intentarlo cuatro veces consecutivas; en cambio,

Manahuatzin, el pobre buboso, se ha preparado debidamente y así como no había dudado en dar su sangre en la ofrenda, no dudó en inmolarse en el bracero, una vez que las fallas de Tecuciztecatl le dan la oportunidad de ser el sol.

Es por ello que Manahuatzin tiene la gloria de ser el sol y su oponente debe conformarse con convertirse en la luna.

Sin embargo, después de aparecer sobre el horizonte, el quinto sol no se mueve,

Y los dioses otra vez se hablaron y dijeron: <<¿Cómo vivir? No se menéa el sol. ¡Hemos de vivir entre los villanos? Muramos todos, y hagámosles que rescite por nuestra muerte.>> Y luego el aire [Chacatl] se encargó de matar a todos los dioses y matolos. (15)

Después de ser efectuado el sacrificio de los dioses el sol empezó a recorrer su camino.

De este relato de la creación del quinto sol hay que resaltar que la dinámica creadora involucra acciones religiosas claves para su adecuada realización, como la penitencia auténtica, el autosacrificio, la necesidad de orandas legítimas y humildes, la muerte como acto creador, el sacrificio y la sangre como alimento del sol y con ello de la dinámica cósmica, también hay que señalar la presencia de un sacrificador en la muerte ritual colectiva de los dioses, el viento, [Chacatl].

Para exponer como se concebía la estructura del cosmos nos serviremos del siguiente mito que se encuentra en la llamada "Historia de México".

Dos dioses, Queztalcoatl y Tecatlinoça bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhli [señor o señora de la tierra], la cual estaba llona por todas las coyunturas de ojos y de bocas, [...]

Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra".

Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho.

Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, [...]

Luego, [...] para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses le habían hecho, todos los

diosas [sic] descendieron a consolarla y ordenaron que ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas; de la nariz, valles y montañas. (16)

Tenemos, pues, que el mundo es creación y materia divina, que el cosmos es un ámbito sagrado en el que los alimentos mismos al igual que todo lo que rodea al hombre, tiene algo de divino, ya que proceden de una donación de la diosa de la tierra.

El cosmos mexicana estaba estructurado verticalmente; en el mito anterior hemos visto como fue creado el cielo y la tierra a partir del cuerpo de la divinidad Tlaltecutli; pues bien, el supramundo contaba con 13 pisos o niveles y la tierra tenía 9 pisos o niveles. (17)

En cada uno de estos pisos habitaban diversas deidades que presidían otras tantas actividades humanas o fenómenos naturales.

En lo que toca a la estructura horizontal del mundo, la superficie de la tierra (Tlaltipac, primer piso terrestre) era una isla rodeada del agua anterior a la creación, y estaba ordenada como una cruz con cuatro segmentos correspondientes a los cuatro puntos cardinales. (18)

Cada una de estas direcciones tenía características particulares, por ejemplo el norte tenía el color negro, estaba asociado a la muerte y tenía el signo tecpatl; el oeste tenía el color blanco, lo femenino y su signo era calli; el sur era azul, estaba ascrito a la vida y su signo era tochtli; el color del este era el rojo, estaba asociado a lo masculino y su signo era scatl.

Existía una quinta región, el centro, representado por el color verde, en la cual se conjugaban las particularidades de cada una de las cuatro direcciones del universo; así, micras que cada una de ellas era incompleta e inestable por ser hogar de sólo una parte de la totalidad sacra, el centro era un lugar de equilibrio. (19)

En cada uno de los cuatro extremos del mundo se erguía un árbol que sostenía al cielo, y por estos cuatro árboles cósmicos mas el centro, verdadero axis mundis, viajaban, transitaban los dioses y fuerzas divinas que habitaban en cada uno de los niveles del universo, causando la dinámica misma del cosmos, ya que

De los cuatro árboles irradiaban hacia el punto central las influencias de los dioses de los mundos superiores e inferiores, el fuego del destino y el tiempo, transformando todo lo que existe según el turno de dominio de los números. (20)

Los tiempos cósmicos. De acuerdo con López Austin, en la cosmovisión mesoamericana existían tres tiempos o cualidades diferentes de la dimensión temporal. (21)

El primer tiempo es el que llama de "la existencia intrascendente de los dioses", en la que las deidades primordiales, Omecacutli y Omecihuatl no tenían actividad, no había cambios ni movimientos en lo sagrado. El segundo tiempo es el del mito, en que mediante transgresiones y movimientos en el orden inmóvil del tiempo anterior, surgen las creaciones de la tierra, de los soles, de los hombres. El tercer tiempo es aquel en el que viven los hombres, que actúese sobre la superficie de la tierra y en los cuatro primeros niveles del cielo.

Los orígenes del tiempo de los hombres están en los movimientos que hacen los dioses que habitan en el cosmos y "circulan" por él a través de los árboles cósmicos, en un orden preestablecido e invariable.

Es decir, los cambios en el mundo profano de los hombres se deben a la acción de las divinidades en el ámbito humano, estas fuerzas divinas viajan por ciertos lugares (los árboles cósmicos) en un orden inmodificable.

Esta invariabilidad en el orden del tránsito cósmico de los dioses da, como lógico resultado, la existencia de ciclos; esto significa que, una vez transcurrida una secuencia de presencias y acciones divinas, se volverá al punto de inicio.

Estos ciclos sagrados y cósmicos son el contenido de los calendarios; cuya función principal es la de recordar a los

hombres cuando entrarán en actividad cada uno de los diversos dioses, por cual árbol divino vendrán a la tierra y que efectos causarán.

Por esta razón es posible decir con anticipación que un dios en específico viajará por el cosmos, al través de un poste dominando la región del mundo a que está asociado, y si ésta relación es con la vida, o la muerte; también es posible establecer los colores que lo distinguen, etc.

Así mismo, es vital conocer qué signos calendáricos están asociados a cada divinidad, pues de lo contrario sería imposible saber el orden de la actividad divina; también hay que conocer que signos se asocian a cada una de las cuatro direcciones del mundo, y, por todo lo anterior, discernir que cambios ocurrirán en la tierra, que actividades serán favorecidas y cuales resultarán peligrosas efectuar.

Existían dos calendarios complementarios debido a la gran complejidad y abundancia de los dioses y sus distintas manifestaciones.

El ximnahualli, o cuenta de los años, era un calendario principalmente agrícola, que dividía al año solar en 18 periodos de 20 días, mas 5 días sin signo ni numeral llamados neconteml.

La función básica de este calendario era asegurar la realización oportuna de la actividad de la que dependía la vida humana: la agricultura; y por eso señalaba la realización de ritos que propiciaran las cosechas. También permitía fijar los tiempos en que los tributos debían ser pagados, y fijar las fechas en que acontecían hechos importantes de la historia del grupo.

El tonahualli o cuenta de los días o tonallis, era una secuencia calendárica basada en la combinación de 20 signos y 13 numerales.

Estas combinaciones permitían, por la asociación de día y numeral, por la organización de toda la cuenta en 20 trecenas con un día principal que presidía cada una, por la asociación con las direcciones del universo, con los diversos dioses de los días, mas la cuenta de los nueve señores de la noche, el

conocimiento sobre la intervención divina en muchos y muy variados aspectos de la vida humana: si un recién nacido sería afortunado o no, que días (presencias divinas) eran propicios para ciertas actividades, tales como matrimonios, viajes, curaciones, etc.

Ambas cuentas formaban parte de un mismo sistema calendárico, pues su conjunción en sus respectivos comienzos, que son el reinicio de las secuencias de acciones divinas, de los mitos y de las creaciones, era celebrado cada 52 años de una manera muy particular, pues implicaba el recomienzo del mundo, de su continuidad ontológica.

El lugar del mundo de los hombres. El sitio que ocupan los seres humanos en el cosmos es la superficie de la tierra, es decir, están en medio de la estructura vertical del mundo, y, por ende, en el lugar donde los dioses circulan por el cosmos al bajar de los árboles de las cuatro direcciones, lugar de cambios, de amenazas, modificaciones, donde los signos calendáricos marcan presencias y fuerzas divinas que dominan un día el ámbito humano, y al siguiente amanecer otras divinidades son las predominantes.

Los orígenes de los hombres son contados en la "Leyenda de los soles" de la siguiente manera. Después de la creación del quinto sol los dioses se reúnen para ver quiénes habrán de habitar la tierra; Quetzalcoatl, junto con otras deidades, toma a su cargo la resolución del asunto.

Quetzalcoatl viaja a la región de los muertos (Mictlan) a ver al dios Mictlantecutli, con el fin de obtener los huesos de las anteriores generaciones humanas; el dios del inframundo accede a darle los restos a cambio de que el dios del viento supere una prueba; Quetzalcoatl cumple con su parte y recibe los huesos, pero es requerido por Mictlantecutli para que los devuelva.

Quetzalcoatl trata de salir con los huesos, pero el dios de los muertos manda a las codornices a detenerlo; las aves hacen caer a Quetzalcoatl en un hoyo, los huesos se esparcen por el suelo y son robos por las codornices.

Luego [Quetzalcoatl] los juntó [los huesos], los recogió e hizo un lío, que inmediatamente llevó a

Tlacanchan. Después que los hizo llegar, los molió la llamada Quilachi: esta es Cihuacoatl, que continuó el hecho en un lebrillo precioso. Sobre el se sangró Quetzalcoatl su miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los dioses [...]. Luego dijeron [los dioses]: 'Han nacido, dioses, los macehuales [los hombres en su conjunto]'. Por cuanto hicieron penitencia [Tlamacahucue] sobre nosotros. (21)

Nuevamente observamos cómo las acciones de penitencia y autosacrificio de los dioses son actos creadores por excelencia.

Por otra parte, todos los trabajos y sufrimientos que los dioses padecen para la creación del mundo y de los hombres ¿a que necesidad divina responden?

La respuesta la encontramos en el mito de la creación del maguey y el pulque, en el que los dioses se vuelven a reunir y dicen:

Ha aquí que el hombre [recién creado] estará aina triste, sino le hacemos nosotros algo para regosijarla a fin de que tome gusto de vivir en la tierra y nos alabe y cante y dance. (22)

Los dioses necesitan que los hombres les rindan culto, les celebren ritos, que los honren, que los alimenten; necesitan, pues, mantener una estrecha relación con el ser humano.

Antes de continuar hay que atar un cabo suelto. Anteriormente afirmamos que los primeros hombres de cada calpulli habían sido creados por su particular dios patrón y aquí hemos visto una creación genérica de los seres humanos.

La cuestión radica en una contradicción de las fuentes derivada de las múltiples tradiciones de los diferentes grupos. Esto significa que si bien hay una creación global del género humano, la creación particular de cada grupo social era registrada específicamente por cada unidad social; hay tradiciones cuyos mitos pretenden dar razón de todos los hombres y otras que sólo se preocupan por los seres humanos de su propio calpulli, ciudad o étnia.

De no aceptar esto encuentro muy difícil explicar las contradicciones en las fuentes, aún en el interior de ellas mismas, pues, por ejemplo, en la 'Historia de México' encontramos dos mitos de la creación humana. Uno al inicio en el

cual se crea a la primera pareja con una flecha que cae del cielo y de ahí se derivan los texcocanos, y otro mito genérico donde los dioses comendados por Quetzalcoatl crean a los hombres por penitencia al sangrarse la lengua. (23)

Tenemos entonces que conviven tradiciones de múltiples actos creadores, pero lo más importante es que en ambas creaciones (la genérica y la particular) la existencia humana se debe a la acción penitencial de los dioses, que realizan el autosacrificio. Veamos un caso.

Camaxtla, dios guerrero y astral, crea a cuatro hombre y una mujer en el cielo, y a innumerables chichimecos en la tierra, entonces,

[...] Camaxtla hizo penitencia, tomando las púas del maguey, y sacándose sangre de la lengua y las orejas, y por esto acostumbran sacarse, de los tales lugares, con las dichas púas, sangre cuando algo pedian a los dioses.

El hizo [esto ...] porque bajasen los cuatro hijos y hija que habían criado en el octavo cielo, y matasen a los chichimecos, para que el sol tuviese comestibles que comer. (24)

Tenemos que la creación de los seres humanos responde a la necesidad que tienen los dioses de ser honrados, servidos y alimentados.

Los hombres deben la vida, su identidad, su comida a los dioses, y por ello deben pagar su deuda sirviéndolos. Con la creación se han forjado lazos de dependencia indisolubles entre los diferentes grupos humanos y las deidades creadoras.

Debido a la deuda con el dios patrón (particular creador) y con los diversos dioses especializados, se requiere una constante comunicación con las deidades para mantener en buenos términos el vínculo sagrado-profano para continuar existiendo.

Para lograrlo hay que tomar en cuenta los calendarios, es decir, los tiempos y los lugares de los flujos sagrados, para poder mantener y aprovechar una buena comunicación con lo sacro. Esto significa rendir el culto y proporcionar el alimento a cada uno de los dioses cuando es su turno de acción en la tierra.

De no atender adecuadamente la relación con lo sagrado pueden ocurrir graves problemas, ya que recordemos que la relación con

lo sacro es una relación peligrosa. Por ejemplo, la deidad de la tierra, Tlaltecútl, dividida para formar el mundo, lloraba por la noche y no le daba fruto en tanto que los hombres no le dieran su alimento, corazones humanos. (25)

Para mantener la relación con lo sagrado y pagar la incalculable deuda con los dioses dispensadores de la vida, era necesaria la existencia de los especialistas de la intermediación, los hombres conocedores de las secuencias y propiedades de las presencias divinas, de los que sabían como alimentar y honrar a los creadores, los personajes que podían mantener a las unidades sociales fuera de los peligros: los sacerdotes.

NOTAS.

- 1). Carrasco, "La sociedad mexicana...": 168-167.
- 2). Castillo, Estructura económica: 72.
- 3). Castillo, op. cit.: 72 y López Austin, CH: I, 75-77, respectivamente.
- 4). Para las particularidades del uso de la tierra vid López Austin, op. cit.: Cuadro 1.
- 5). López Austin, CH: I, 76.
- 6). Castillo, op. cit.: 72.
- 7). El calpulli en la organización social de los tenochcas, passim.
- 8). Ibid.: 55-56.
- 9). Vid López Austin, HD: 49-50.
- 10). Ibid.: 61-64.
- 11). Del Castillo, "Historias": 72.
- 12). Broda, "Los estamentos en el ceremonial mexica": 47, 55-64.
- 13). En Códice Chimalpopoca: 119-122, y en Tenochca: 27-38, respectivamente.
- 14). Sahagún, HS: II, 490.
- 15). Ibid.: II, 482.
- 16). En Tenochca: 108.
- 17). Vid López Austin, CH: I, 60-64.
- 18). Ibid.: 62-65.
- 19). Ibid.: 65, vid figura 1. Los colores presentan variantes en las fuentes, pero la asociación presentada puede considerarse general; vid Squitelle, El Quetzal: 144-169.
- 20). López Austin, CH: I, 66.
- 21). Ibid.: I, 68-70.
- 22). En Códice Chimalpopoca: 121. hemos hecho leves cambios en la traducción basados en la paleografía de León-Portilla en La Filosofía: 347-348.
- 23). "Historia de México": 106.
- 24). Ibid.: 91, 106.
- 25). HMP: 36.
- 26). "Historia de México": 23.

#### 4. LOS SACERDOTES DE CALPULLI.

Mira que es el sacerdocio  
donde no ha de estar el ocio,  
sino siempre andar velando,  
entendiendo en su negocio.

F. G3nzales de Eslava.

En los cap3tulos anteriores hemos esbozado los elementos conceptuales y de conocimiento mas importantes para la comprensi3n del fen3meno social del sacerdocio: toca ahora abordar de lleno nuestro tema, y para ello lo hemos dividido en dos grandes cap3tulos, este "Los sacerdotes de calpulli", y el siguiente, "Las funciones del sacerdote". Pasemos al primero.

##### ORIGEN Y FORMACION.

Origen social. Para adentrarnos en la problem3tica de la procedencia del sacerdote es conveniente comenzar con el siguiente texto del jesuita Acosta:

Los sacerdotes de Vitziloputzli [sic] suced3an por linajes de ciertos barrios diputados a esto. Los sacerdotes de otros 3dolos eran por elecci3n u ofrecimiento desde su ni3er al templo. (1)

Podemos apreciar como este autor distingue tres posibles 3rigenes de los sacerdotes: 1) por linajes, 2) por elecci3n y, 3) por ofrecimiento al templo. Por nuestra parte no seguiremos el esquema de Acosta, pero tendremos en mente estas distinciones en lo que sigue.

Como antes hemos visto, las diferentes unidades sociales mesoamericanas estaban diferenciadas al interior de ellas mismas, el tlatocayotl entre pillis y macehuales, el calpulli entre linajes o tlaxilacallis de mayor o menor prestigio; por ello es necesario inquirir sobre la importancia que esto pueda tener para nuestro estudio.

Para aclarar tal cuesti3n debemos revisar aquellos testimonios referentes, tanto al tlatocayotl como al calpulli, que arrojen luz en nuestro an3lisis. Veamos primero al tlatocayotl.

Contemplemos primero el caso de lo que Van Zantwijk ha llamado "los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli" (2); y que se refiere a la situaci3n en la cual los j3venes que se entend3an

de efectuar algunos actos del culto al dios patrón de Tenochtitlan "[...] habían de ser de seis barrios que para este efecto estaban nombrados, y no podían ser de otros barrios, sino de aquellos." (3).

En este caso la pertenencia a ciertos calpullis importantes determinaba la participación en el culto a Huitzilopochtli, dios patrón del tlatoxayotl mexicana. Como puede suponerse estos seis calpullis con la "exclusiva" del culto al dios patrón eran las unidades de mayor prestigio dentro del estado, de las cuales surgían los supremos gobernantes y los funcionarios que ocupaban los mayores cargos públicos. (4)

Otro caso importante es el de los sacerdotes especializados en efectuar el sacrificio humano extrayendo el corazón, llamados chalmecas, y sobre los cuales Durán apunta

Era una dignidad entre ellos muy suprema y en mucho tenida, la cual se heredaba de padres a hijos, como cosa de mayorazgo, sucediendo los hijos a los padres en aquella sangrienta dignidad [...] (5)

En este texto la relación entre sacerdocio y linajes es más que evidente; sin embargo, es necesario matizarla, pues ni los altos cargos en la dirección del tlatoxayotl (incluso para los tlatoanis) pasaban de padres a hijos, sino que se elegían de entre los miembros más idóneos de un mismo linaje. Podemos pensar que en el caso de los chalmecas ocurriera algo parecido; es decir, que efectivamente se trataba de una herencia, pero de una herencia grupal del linaje, que ejercían los miembros que se destacaran para ello.

Una situación similar ocurría en Cholula, donde los sacerdotes que se ocupaban del culto a Quetzalcoatl, dios patrón de la ciudad, "[...] habían de ser de los nobles de sólo un barrio desta ciudad, que se llamaba Tlanquiznahua [...]" (6)

Aquí, nuevamente nos encontramos con que la responsabilidad de la intermediación ante la deidad principal recae en una subgrupo, en uno de los calpullis dominantes de la población.

Una de las bases más importantes de la diferenciación social en el tlatoxayotl se daba en las instituciones educativas, llamadas calmecac y tepochcalli, ya que, en términos generales,

se puede afirmar que el acceso al calmecac era reservado a los hijos de los pillis, mientras que al telpochcalli ingresaban los hijos de los macehuales; aunque el acceso al calmecac no estaba restringido del todo a los macehuales, esto parece haber sido mas bien la excepción. (7)

Esta distinción social es muy importante, pues la diferencia, tanto en el contenido de la instrucción como en la forma en que esta se impartía, constituía una justificación a la distancia social que había entre pillis y macehuales.

Para nuestro tema, la diferenciación social educativa es relevante, pues en el calmecac, templo-escuela dedicado al dios creador Quetzalcoatl, se transmitían, entre otros, los conocimientos religiosos mas elevados y, según el consenso de los especialistas, allí se formaban los futuros sacerdotes del tlatocayotl; y de esta manera tenemos que la pertenencia a un determinado calpulli o linaje prestigioso resultaba fundamental para poder acceder al sacerdocio.

Esta diferenciación social también la encontramos entre los totonacos de la Costa del Golfo, entre quienes los sunos sacerdotes "[...] eran hijos de principales [...]". (8)

La diferenciación social para ocupar cargos importantes no era unicamente característica del tlatocayotl, también se daba en los calpullis. Tal es el caso de los calpulleque o jefes del calpulli, sobre lo cual Zorita nos informa

Los comunes de los barrios o calpullec siempre tienen una cabeza y nunca quieren estar sin ella, y ha de ser de ellos mismos y no de otro calpulli, ni forastero porque no lo sufren, y ha de ser principal y hábil para ampararlos y defenderlos y lo elegían y eligen entre si, y a este tenían y tienen como por señor, y es como en Vizcaya o en la Montaña el pariente mayor; y no por sucesión [lineal hereditaria], sino muerto uno eligen a otro, el mas honrado, sabio y hábil a su modo, y viejo, el que mejor les parece para ello. Si queda algun hijo del difunto suficiente, lo eligen, y siempre eligen pariente del difunto, como lo haya y sea para ello. (9)

La cita es clara sobre la importancia de los linajes al interior del calpulli para ocupar los cargos directivos, y, dado que el puesto de sacerdote reviste una gran relevancia para la organización del grupo y la relación que este debe mantener con

lo sagrado, es lógico pensar que algo muy parecido ocurría con dichos intermediarios, es decir, que accediera a la función sacerdotal alguien "suficiente" y que "fuera para ello" del o los linajes mas importantes.

Arturo Monzón, en su estudio ya citado sobre al calpulli, presenta un cuadro de los tlaxilacallis que encontró en Tenochtitlan. El cuadro en cuestión esta organizado en listados conforme a los cuatro campos o "barrios" grandes de la ciudad; en cada uno de estos campos se encontraban sendos tlaxilacallis con el nombre de Teocaltitlan. "que de seguro correspondían a los lugares de los templos, de Teocallis." (10)

El análisis del nombre señala aspectos interesantes; primero está el conocido término teocalli, "casa del dios", en medio encontramos la partícula ti, que da un carácter verbal al término que la antecede (11), y al final tlan, un locativo; elementos por los cuales puede traducirse teocaltitlan como "lugar donde se hace la casa del dios".

Lo cual parece indicar que el linaje que ostentaba tal nombre fuera el encargado de atender el templo, de cuidar la comunicación con el calpultéotl, y, consecuentemente, que de entre sus miembros se eligieran a los sacerdotes del calpulli. Si bien esto no es concluyente, constituye un elemento mas en favor del vínculo entre ciertos linajes con la institución del sacerdocio.

En esta misma dirección apunta lo que sabemos de San Miguel Sola, Oaxaca, para el siglo XVII, donde sacerdotes zapotecos llamados "letrados" o "maestros" (auténticos tonalpuhque), continuaban con sus actividades tradicionales; dejando abundante información sobre sus prácticas.

Entre los datos que de ellos tenemos nos encontramos con que era frecuente que estos letrados legaran sus conocimientos y funciones a sus descendientes; ya que de 6 casos de maestros que daban instrucción a futuros sacerdotes 3 lo hicieron a sus hijos, y uno a su nuera. (12)

Es de hacer notar que uno de los maestros ocupaba el cargo de fiscal de su pueblo en 1657, lo que revela que, al menos para la

Daxaca novohispana, los sacerdotes indígenas tenían importancia social y política, y seguramente provenían de familias importantes de la comunidad. (13)

Para la población purepecha de Tuzantla se afirma que tenían tres sacerdotes "y cuando alguno de ellos moría, elegían un hijo suyo en su lugar." (14). Aunque Tuzantla no puede ser considerada como un calpulli, en cambio sí era una comunidad pequeña sin gran estratificación social, por lo que la inclusión de este dato es pertinente.

Como vimos atrás, en el Altiplano Central durante el Posclásico se verificó una gran movilidad de pueblos y unidades sociales, de migraciones de calpullis de las que se registro información que nos puede ayudar en el problema que venimos tratando.

La Historia tolteca-chichimeca refiere como, durante una migración, los tolteca-chichimeca estaban divididos en dos grandes grupos, los calmecaactlaca (gente del calmecac) y los calpolleque (jefes del calpulli); ambos grupos estaban a su vez subdivididos. Los primeros son los que dirigen la migración, mandan en la guerra, y ostentan un carácter sacerdotal; mientras que los segundos eran campesinos. (15)

Ahora bien, el gentilicio "gente del calmecac" nos invita a recordar que en el templo-escuela del calmecac se formaban los futuros sacerdotes del tlatocayotl, y que el calmecac sólo se localizaba en ciertos calpullis privilegiados. Por lo anterior podemos postular que los calmecaactlaca se distinguían de los calpolleque, entre otras cosas, porque sus miembros habían estado en el calmecac, recibiendo conocimientos que les permitían dirigir la migración, comandar la guerra, hacer sacrificios humanos y comunicarse con el dios patrón. (16)

Pero las distinciones sociales no terminaban ahí, los calmecaactlaca estaban divididos a su vez en cinco grupos, de los que se mencionan los nombres de 5 miembros importantes de cada uno, pero sólo los cinco miembros del primer subgrupo ocupan los cargos principales durante la migración. (17)

Esto muestra una diferenciación social al interior de los

propios calmecactlaca, seguramente relacionada con la existencia de calpullis y tlaxilacalis de mayor rango y prestigio, cuyos miembros ocupaban, entre otros, los cargos sacerdotales más importantes.

Hemos dicho los cargos sacerdotales más importantes ya que, como lo indican los editores de la Historia tolteca-chichimeca (18), algunos de los individuos pertenecientes a los calpolleque que aparecen en las láminas del documento son representados con cabello largo, característica sacerdotal; para los editores esto significa que ser el jefe de un calpulli de macehuales y su sacerdotes van unidos. (19)

Por nuestra parte, atendiendo al hecho que en el documento en cuestión los personajes calmecactlaca con funciones sacerdotales-políticas-militares son representados con cabello largo (20), muy bien podemos pensar que lo mismo ocurre con los individuos calpolleque representados con cabello largo; es decir, se trata de personajes en los cuales los aspectos de dirección política, administrativa y religiosa de los calpullis confluyen; y el cabello largo es la representación plástica del carácter sacerdotal de estos personajes.

En síntesis, los calpolleque representados con cabello largo son los dirigentes de sus respectivos calpullis en los aspectos sociales, políticos, administrativos y religiosos; claro está que hay calpolleque representados sin cabello largo, lo cual implica que no eran sacerdotes, y que el aspecto religioso de sus respectivos calpullis era atendido ya por los sacerdotes principales del grupo dirigente, ya por sus propios intermediarios que no parecen representados.

Reflexionemos. Estamos ante el relato de una migración, y tal parece que los calpullis, tanto de macehuales como de calmecactlaca, estuvieran "economizando" recursos humanos, al hacer confluir en las mismas personas todos los importantísimos aspectos que hemos visto.

Con todos los elementos que hemos aducido creemos poder sustentar la siguiente hipótesis: los sacerdotes de calpulli surgían, socialmente hablando, preferentemente de los linajes

(tlaxilacallis) más importantes y prestigiosos al interior de la unidad social, y de los cuales, por mecanismos que desconocemos, eran elegidos para desempeñar la función de intermediarios ante lo sagrado.

Consideramos que también es posible plantear la siguiente hipótesis complementaria: en el caso de unidades más complejas (como el tlatocayotl) solo los sacerdotes dedicados a los dioses patronos generales, o con funciones muy especializadas (patrones de ciertas artesanías), provenían de calpullis privilegiados; el resto de los sacerdotes dedicados a los demás dioses estatales provenían de diversos calpullis. Esta hipótesis, de ser corroborada, nos permitiría distinguir socialmente a los sacerdotes oficiantes en los diversos ritos que nos presentan las fuentes. (21)

Un aspecto general acerca del origen del sacerdote, que la dinámica sagrado-profano permite suponer teóricamente, es el de una posible designación divina para acceder a tal calidad. En lo que toca al mundo nahuatl muchos textos nos hablan de la predestinación del ser humano para ejecutar o realizar tal o cual actividad, o para tener buena o mala fortuna (22); sin embargo, para el sacerdocio pocas son las noticias que hemos podido encontrar.

Uno de estos datos se refiere a la importancia de nacer en un año propicio para ser sumo sacerdote en Tula: "1 acatl. Se dice que en este año nació Quetzalchuatl, que por eso fue llamado Topiltzin y Tlamacazqui [ofrendador] Ce acatl Quetzalcohuatl" (23)

Sobre este testimonio hay que hacer dos consideraciones; primero, se refiere al tlatocayotl tolteca, es decir a un estado y no a un calpulli, segundo, se trata del nacimiento de un hombre-dios que, entre otras muchas cosas, tiene funciones sacerdotales.

Ya en el ámbito novohispano Jacinto de la Serna nos informa que bajo el signo calendárico Tepiztactlapanqui o Quetzalhuexoloquautli nacían "[...] los grandes ayunadores, y de exemplar vida, y adivinos," (24); el problema de esta

referencia es su oscuridad, pues la expresión "grandes ayunadores" puede referirse tanto a profanos que hacían penitencia ocasionalmente como a sacerdotes que la practicaban de manera regular, y el término adivino puede corresponder por igual a magos, médicos y sacerdotes tonalpouhque. (25)

Existen algunos datos que nos hacen pensar en un posible llamado personal de un dios como forma de señalar al futuro sacerdote.

Los primeros datos nos los aporta una relación de Olmos recogida por Mendieta, en la que se narra como después de la conquista, en el Valle de Cuernavaca, a un indio que oraba a los dioses prehispánicos se le manifestó una deidad

[...] en figura de señor o cacique, vestido y compuesto con joyas de oro, y esto fue por la mañana, y le llamo en un campo y le dijo: "ven aca, fulano, y ve y di a tal principal que como me ha olvidado y dejado tanto tiempo; que diga a su gente [que] me vayan a hacer fiesta al pie del monte [...]" y dicho esto desapareció. El indio hizo el mensaje que el demonio le mando, y el principal [...] con gente que llamo fueron a hacer la dicha fiesta y allá se sacrificaron y hicieron su ofrenda. (26)

El texto es muy interesante, pues nos aporta un esquema de acción cultural que es como sigue: situación ---> voluntad divina ---> comunicación con el intermediario ---> jefe del grupo ---> comunidad ---> acción religiosa.

La situación con que da inicio esta secuencia cultural es cuando la divinidad, quien seguramente es el dios patrón del pueblo, no es honrada ni venerada por la comunidad; con la expresión "voluntad divina" hacemos referencia al momento en que la deidad decide que sus hijos le rindan el culto que merece; estos dos elementos están sobreentendidos en el texto, pero aparecen con toda claridad en el siguiente elemento.

Al hablar de "La comunicación con el intermediario" nos referimos al momento del relato donde el dios se comunica con su grupo social mediante la elección de un penitente (que no parece ser sacerdote) para cumplir con la función de intermediario, lo elige porque el penitente es el personaje más idóneo para cumplir con dicha función ante su comunidad; y lo es porque a

ejercido acciones religiosas que lo equiparan a los modelos míticos del penitente Nanahuatzin, ha orado a los dioses, suponemos que ha realizado autosacrificio, porque este regularmente acompañaba a la oración a los dioses, es decir, sus acciones religiosas lo hacen estar más cerca de lo sagrado que el resto de su comunidad y por ello el dios se le manifiesta a él y no a otro.

Después de recibir el mensaje del dios reclamando su rito, el intermediario se presenta ante el jefe del grupo, es decir, a la instancia política y autoridad social de la comunidad, quien debe ejecutar el mandato divino; el hecho de no haber puesto en duda la veracidad del relato del penitente revela que el esquema de acción cultural no le es ajeno ni nuevo; es a partir del jefe que el resto de la comunidad se entera, se organiza y participa en la ejecución de la acción religiosa que dan fin al esquema y que da solución a la situación inicial. Todo empezó porque el dios no era honrado, ni servido, ni alimentado, la celebración de la fiesta, con su respectiva ofrenda y un sacrificio que en ella se hace, satisfacen las necesidades sacras. (27)

Otro informe sobre un llamado divino proviene de Guatemala, en pleno siglo XX, donde un contemporáneo nuestro del grupo étnico ixil recibió el llamado que lo señalaba para llegar ser un contador de los días, es decir un tonalpohuqui, mediante una prolongada serie de sueños. (28)

Aunque en este caso la información es relativamente abundante, la enorme lejanía temporal y la aculturación de ya varios siglos, imponen su tributo haciendo poco confiable cualquier extrapolación al pasado prehispánico del Altiplano. Sin embargo, estos datos junto con los de Olmos apuntan en una dirección que futuras investigaciones podrán confirmar o corregir.

Otra posibilidad de designación divina estriba en que algunos defectos físicos fuesen tomados como señales sagradas de los dioses; aunque, de nueva cuenta, el texto es poco claro y hay confusión respecto de médicos y de los magos;

y hoy [mediados del siglo XVII] son vnos 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 falto el ojo, o la pierna se les dio aquella gracia. (29)

Una última posibilidad de señalamiento divino la encontramos en el ofrecimiento al templo por enfermedad; tal es el caso de los sacerdotes del templo de Tezcatlipoca en Tenochtitlan, pues

[...] eran gente ofrecida desde su niñez al templo por sus padres y madres, los cuales se criaban en los templos, y de ordinario los ofrecían por enfermedad o peligros que les veían, (30)

Para comprender el posible sentido del texto como designación divina, hay que entender que para el hombre mesoamericano las enfermedades solían tener un carácter de castigo o de marca sagrada, ciertos dioses causaban ciertas enfermedades, por lo que entonces cabe la posibilidad de que, al ser un infante afectado por una enfermedad específica, esta fuera interpretada como una señal de la divinidad que la causaba.

En el caso del Tezcatlipoca estatal es muy posible que, al ser considerada como la deidad responsable de la ventura o desventura material de los hombres, también se le responsabilizara de esas enfermedades que al resto del panteón mexicana.

En cuanto al calpulli, es tentador pensar que ahí el calpulteotl fuera el responsable de las enfermedades, y por eso se le dedicaran las criaturas. Pero para esto nos faltan elementos. (31)

Es necesario reconocer que en la búsqueda de signos que revelen la voluntad divina en la selección de un nuevo sacerdote no hemos encontrado elementos concluyentes, sin embargo, los datos son muy sugestivos y bien pueden estar manifestando ciertos aspectos del mundo prehispánico de los que hoy poco nos ha quedado.

Para cerrar este apartado pretendíamos exponer como los futuros sacerdotes eran consagrados a los templos-escuelas para su formación; infortunadamente no hemos encontrado información al respecto para el ámbito del calpulli, por lo que nos vemos

obligados a circunscribirnos a la información que nos aporta el Códice Mendocino. (32)

Este bello documento señala que veinte días después de celebrados los ritos del nacimiento, los padres ofrecían a sus hijos varones al calmecac o al telpochcalli; para esto iban con el infante ante el sacerdote del calmecac o el "mandón de los jóvenes" (telpochtlatō) del telpochcalli, se presentaba una ofrenda consistente en mantas, maxtlats y comida.

En la lámina 58 se ve a los padres de la criatura hablar con el sacerdote y el telpochtlatō, mientras que de la "cuna" del infante salen dos sucesiones de puntos que van a cada uno de los destinos eductivos del nuevo ser; es de hacerse notar como el padre del niño y el sacerdote están representados arriba de la madre y el telpochtlatō, respectivamente, y sentados sobre esteras, en señal de su mayor dignidad y prestigio social. (33)

La entrada formal en el templo-escuela ocurría posteriormente, según este documento a los quince años. En la lámina 62 (34) se representa gráficamente este evento; en la parte superior se presenta a un padre mandando a dos jóvenes a sendos templos-escuelas, el calmecac y el cuicacalli (casa de cantos). Ya dentro del calmecac es donde se ha supuesto que daba comienzo el proceso de formación sacerdotal.

#### EDUCACION Y FORMACION.

Hemos visto antes que el calmecac ha sido considerado como el lugar donde se formaban los futuros sacerdotes, por lo que parecería que en este apartado deberíamos ocuparnos de estudiar las condiciones y estructura de esta institución; pero antes que nada es necesario ver si en los calpullis de macehuales existía o no el calmecac.

Un primer aspecto que hay que sopesar lo encontramos en el hecho de que el templo-escuela del calmecac era una institución principalmente para hijos de pillis, como nos lo revela Motolinia al escribir:

Siendo muchachos, unos se criaban en los templos [...] en el servicio mas propinco de los dioses, y estos eran los hijos de los señores y principales, (35)

En favor de esta idea puede verse también el Códice Mendocino en

la lámina 62 (36), donde se aprecia como el joven que va al calmecac está ataviado con una manta de mejor calidad que la del joven que va al cuicacalli, además se representa al primero arriba del último, ambos son elementos gráficos que ponen de manifiesto una mayor jerarquía social.

Si bien no negamos que algunos macehuales ingresaban en el calmecac reiteramos lo dicho atrás, esto fue una situación de excepción y no algo normal. (37)

Otro aspecto de consideración es que el calmecac era una institución exclusiva de ciertos calpullis de gobernantes (38), que en el caso de Tenochtitlan corresponden, muy significativamente, a los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli.

Así, tenemos que en la organización social mexicana la pertenencia a determinados calpullis otorgaba una más esmerada educación a través del control de los templos-escuelas, y la "exclusividad" de atender el culto del dios patrón de la urbe. Vamos como origen social, educación y formación de sacerdotes y gobernantes están estrechamente unidos.

Esta estrecha relación entre calpullis de pillis, sirvientes de Huitzilopochtli y calmecac nos va a explicar el sentido que tenía el hecho antes mencionado de que los macehuales particularmente inclinados al sacerdocio salieran del tlapochcalli para ingresar al calmecac; como lo asegura Durán,

Traían, pues, a estos mancebos a esta casa de mas autoridad; en la cual guardaban e imponían y enseñaban en lo que les faltaba de deprender, (39)

No se trataba de una bondadosa concesión del tlatocayotl, sino de extraer a los macehuales brillantes de su entorno social para servir a los fines e intereses de la religión estatal, al integrarlos al equipo del sacerdocio del tlatocayotl. Algunos de estos macehuales podían incluso llegar a ocupar altos cargos sacerdotales (40), pero siempre sirviendo al tlatocayotl y no a sus comunidades originales.

La conclusión que resulta de esto parece obvia, no había calmecac en los calpullis de los macehuales, y los pocos de sus miembros que ingresaban en dicha institución lo hacían para

integrarse al jerárquico aparato de la religión estatal y no volver jamás a sus grupos.

Este hecho vuelve más oscuro el panorama, pues, entonces ¿cómo se formaban los sacerdotes del calpulli?

Para tratar de responder a esta cuestión citamos a Chimalpahin, quien refiere un pasaje de la migración mexicana:

Pero Cuquittequetzqui Iteomama, al morir, no dejó a nadie instruido en su ciencia y funciones con el diablo Huirtillochtili, misma deidad con quien por todas partes anduvo caminando y siempre dedicado a su servicio y honra durante todo el tiempo. (41)

Aquí vemos como a la muerte del sacerdote Iteomama no hay quien cubra sus funciones porque este no prepara a nadie; es decir, la formación de nuevos teomamas estaba a cargo de otros teomamas. Durante la migración la formación se da de un sacerdote a otro, no hay un templo-escuela, sino una educación personal a cargo del intermediario en turno.

En Oaxaca, entre los zapotecos del siglo XVII, los ya mencionados maestros o letrados instruyen a los nuevos sacerdotes de manera personal, y a cambio de una paga en metálico; recordemos que muchos de sus discípulos eran sus descendientes. (42)

En el mismo estado, pero a principios del siglo XVIII, los sacerdotes indígenas llamados "maestros de idolatría" impartían enseñanzas a quien supiera leer, es decir a individuos destacados por su preparación, ya que sus libros estaban escritos en caracteres latinos. (43)

Entre los grupos ixiles de los altos de la actual Guatemala, la formación como sacerdote proviene directamente de los dioses, y los futuros contadores de los días son "asesorados" por otros sacerdotes ya en funciones. Entre los ixiles también se puede llegar a ser contador de los días a través del estudio (no se nos dice ni donde ni con quién), pero esto es una transgresión a las normas que delimitan a lo sagrado de lo profano: "Aunque hay entre nosotros quienes estudian los Días, la enfermedad nos castiga si lo hacemos." (44)

Entre este grupo étnico, el contador de los días recibe un

llamado e instrucción de los dioses en sueños sucesivos por largos periodos que pueden durar hasta dos años; en este tiempo el candidato al sacerdocio recibe mensajes divinos que le indican los grados de avance en su carácter de intermediario. Durante todo el proceso el aspirante es ayudado por otros contadores de los días, tanto en la comprensión del simbolismo de los mensajes sagrados como en la realización de los ritos que resulten necesarios para el proceso, y para dar gracias a las deidades. (45)

Estos testimonios provienen de situaciones de inestabilidad, de gran movilidad e incluso de clandestinidad, y por ello son valiosos, pues nos indican las formas en que la reproducción de los intermediarios religiosos se daba cuando las condiciones no eran propicias.

Al respecto de las circunstancias de estabilidad hay que señalar que varias relaciones geográficas contienen noticias sobre la formación de sacerdotes en templos; como es el caso del texto que transcribimos proveniente del pueblo de Axocopan, en donde

Adoraban y tenían por dios a Huitzilopochtli, [...] teníanle casa dedicada, a manera de monasterio, en el cual se encerraban cantidad de muchachos, los cuales se criaban allí (tenían doctrina del Demonio) a manera de colegio, y de allí salían los que querían casarse, y los demás quedaban en castidad. (46)

Sintetizando podemos plantear que posiblemente el calpulli tenía dos caminos para la formación de sus sacerdotes, dependiendo de la situación histórica por la que atravesara, en casos de crisis y gran movilidad la preparación de nuevos intermediarios quedaba a cargo, de manera personal, del o los sacerdotes en turno; en los casos de mayor estabilidad y recursos los jóvenes más aptos quedarían unidos al templo local para ser preparados con más tiempo y profundidad.

Teóricamente, dado el carácter de intermediario entre lo sagrado y lo profano propio del sacerdote, cabría esperar datos sobre algún tipo de iniciación mística para acceder a esa nueva calidad sacro-humana, pero nuestras fuentes callan en este punto, pues sencillamente no hemos encontrado nada prehispánico

ni novohispano; al respecto solo contamos con los textos recogidos por los Colby entre los ixiles (47)

El proceso de formación que hemos sintetizado anteriormente se cierra con un sueño iniciático, en el cual los anteriores contadores de los días ya fallecidos le otorgan el grado y el carácter sacerdotal, a través del manejo de símbolos y palabras clave, como llamarlo contador de los días. (48)

#### ESPECIALIZACION Y CONOCIMIENTO.

Un aspecto importante para nuestro tema es el indagar el grado de profesionalización del sacerdocio, es decir, en que medida el sacerdote estaba dedicado a su actividad de intermediario, si se ocupaba permanentemente a lo largo de su vida de las relaciones con lo sagrado, y si su actividad era de tiempo completo o no.

La permanencia de los individuos en el sacerdocio parece estar mas ligada al tlatocayotl que al calpulli, como lo da a entender la "Relación de Cholula": "Y, habiendo una vez entrado allí [al templo de Quetzalcoatl], no les era permitido volver a salir de la religión;" (49). Por su parte, Durán afirma que los sacerdotes permanecían dedicados al culto de los dioses hasta "ya viejos ancianos". (50)

Esta situación tiene su explicación en que el tlatocayotl contaba con los recursos económicos suficientes para mantener mucha gente alejada de las actividades productivas, y que la frecuencia y magnificencia de las ceremonias de la religión estatal exigía la presencia constante y permanente de un sacerdocio profesionalizado. (51)

Para los capullis y pequeñas comunidades contamos con datos de la Oaxaca novohispana y de los ixiles guatemaltecos contemporáneos; donde los maestros y contadores de los días, una vez que han accedido a la condición sacerdotal, continuaban desempeñando sus funciones religiosas hasta ser detenidos por las autoridades eclesiásticas (para los zapotecos novohispanos) o hasta su muerte. (52)

Frente a estas noticias tenemos referencias provenientes de señorios de temporalidad en el ejercicio sacerdotal; por ejemplo, la "Relación de Huexotla" nos informa acerca de

que ahí tenían sacerdotes dedicados a su dios patrón Tezcatlipca, "Y estos estaban un año en este oficio y, después los mudaban." (53); una situación similar se presentaba en Ichcateopan, Guerrero, solo que ahí el periodo sacerdotal era de cuatro años (54); mismo tiempo que permanecían en Tehuacan, Puebla. (55)

Pasando al tema del tiempo completo, resulta obvio que para el tlatocayotl esta situación existía; en cambio, para el calpulli los únicos datos que nos pueden hacer pensar en tal situación son los informes de viejos dedicados al sacerdocio, es decir, de personas que ya han cubierto su ciclo económico. (56)

Tenemos informes menos escasos sobre condiciones de tiempo no completo para el calpulli y pequeñas comunidades.

En Yucatán nos encontramos con unos personajes llamados chaces, viejos que en número de cuatro eran elegidos en sus comunidades, por cortos periodos de tiempo, para ayudar a los sacerdotes de poblaciones complejas para llevar a cabo ritos durante las fiestas (57). Entre los zapotecos del siglo XVII los maestros cumplían con sus obligaciones sacerdotales y sembraban sus propias tierras (58). Los contadores de los días ixiles también cultivan sus propias parcelas además de cumplir con su sacerdocio. (59)

Hay que agregar a estos datos una consideración de orden socioeconómico. El calpulli no contaba con grandes recursos económicos y humanos para sustentarse, ya que debía pagar tributos en especie y en trabajo que le exigía el tlatocayotl, así como participar en el ritual estatal y a la vez cubrir sus propias necesidades internas; consecuentemente, era más difícil distraer algunos de sus miembros de las apremiantes actividades económicas; por lo tanto, es lícito pensar que posiblemente los sacerdotes de calpulli cumplieran con otras actividades. Podemos pensar en un tiempo completo en los casos en que los sacerdotes de calpulli fueran viejos.

Cerraremos este aspecto apuntando las siguientes hipótesis que surgen de la contradicción entre las fuentes: primero, existía una variedad regional, étnica e histórica en lo que

respecta a la permanencia.

Segundo, en lo que toca al tiempo completo, según se deriva de los testimonios expuestos y del argumento presentado, podemos afirmar que la posibilidad de tiempo no completo o parcial tiene una mayor consistencia para el calpulli.

Conocimiento. Pasando al aspecto de los posibles conocimientos de los sacerdotes, es necesario recordar que el sacerdote, al ser un intermediario entre lo sagrado y lo profano, requiere de conocimientos especiales para cumplir con sus funciones.

Necesitaba poseer conocimientos sobre los fundamentos míticos del cosmos y del actuar de los dioses en el ámbito de los hombres.

También debía conocer la forma correcta, ritual, de propiciar la dinámica benéfica de las fuerzas sagradas; por ejemplo, conocer los atributos de los numenes era indispensable para saber a que dios se le debía pedir determinado favor y que con que tipo de ofrenda. (60)

Muy particularmente, por las razones que ya han sido expuestas en el segundo capítulo, los sacerdotes debían conocer los tiempos y los lugares de las secuencias de presencias divinas a través de los calendarios.

El conocimiento del Xiuhpohualli (cuenta de los años) se encontraba muy extendido, socialmente hablando, debido a su importancia para la realización de las actividades agrícolas, y así lo expresa Sahagún:

Y el calendario [xiuhpohualli] trata de los meses de todo el año y de los días de todo el año. Sabíanla todos los satrapas y todos los ministros de los ídolos, y mucha de la otra gente popular, porque es cosa fácil que toca a todos. (61)

En cambio, el conocimiento del tonalpohualli (cuenta de los tonallis) estaba reservado únicamente a los sacerdotes:

Esta cuenta sabíanla solamente los adivinos y los que tenían habilidad para deprenderla, porque contiene muchas dificultades y obscuridades. Y a estos que sabían esta cuenta llamábanlos tonalpohuque, y teníanlos en mucho. (62)

Este último texto nos da entrada para abordar el siguiente

punto, el de la existencia de especialidades entre los sacerdotes de calpulli. Para nosotros había tres especialidades sacerdotales.

Primero esta el sacerdote del calpulchteotl, que identificamos, en algunos casos, con los viejos del calpulli, con los calpulluehetque; estos sacerdotes también recibían el nombre de cuacuauilli, "los rapados de la cabeza" o "tonsurados".

El segundo es el tonalpouhqui, "el contador de los días o tonallis" sacerdote especializado en la interpretación de los signos calendáricos, cuya actividad estaba estrechamente ligada a la vida cotidiana y que subsiste hasta nuestros días.

Y en tercer lugar tenemos al teomama "el cargador del dios", personaje que sólo tenía existencia durante las migraciones, y que nos dejó una información escrita relativamente abundante, a más de ser el único representado con toda seguridad en los códices.

#### LA VIDA DEL SACERDOTE.

Para abordar este tema hemos usado información de diversa procedencia para plantear como pudo haber sido la vida de nuestros personajes.

Características. Son numerosas las fuentes que afirman que los sacerdotes prehispánicos comunmente eran viejos (63). La razón de esto es doble, por un lado, como atrás apuntamos, es muy posible que los viejos fueran sacerdotes de tiempo completo y permanecía debido a haber superado su ciclo productivo, así mismo son personas con gran experiencia, con los conocimientos necesarios sobre la forma de vida del grupo.

Pero hay un elemento mas que nos permitiría ubicar la lógica prehispánica de la vejez de los sacerdotes. López Austin al estudiar las concepciones del cuerpo humano encontro que en el Altiplano Posclásico se consideraba que en el corazón residían una fuerza vital y anímica de procedencia sacra que

[...] cubre los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección. A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, el hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción. (64)

Ahora bien, la fuerza residente en el yolloatl (corazón) se acrecentaban con la edad, particularmente al cumplir 52 años, edad que significaba que por el individuo había transcurrido un ciclo calendárico completo, que había enfrentado todas las combinaciones posibles de presencias sacras en el mundo (65). Por esto, de los abuelos se dice "Ya no es de cualquier manera su corazón, se divinizó." (66).

Con esto tenemos que el sacerdote es anciano porque a través de concentrar la fuerza de su corazón puede representar a los profanos frente a lo sagrado, ya que al tener más fuerza en el yolloatl se acerca más a los dioses y se aleja un poco de los hombres, por que ya no es como ellos, ha accedido a una humanidad distinta que incluso podría dañar a los demás. (67)

Sin embargo, la fuerza del corazón no era suficiente para ser sacerdote, también era necesaria una condición moral de pureza para tener tal dignidad:

[...] gente hay que son agradables a Dios [Tloque Nahuaque] y a los hombres, que son los buenos sátrapas que vive castamente y tienen corazón limpio y puro, y bueno y lavado, y blanco como la nieve. Ninguna mancha tiene su manera de vivir; ninguna suciedad; ningún polvo de pecado hay en sus costumbres. Y porque son aceptos de Dios, y le ofrecen encienso y oraciones, y le ruegan por el pueblo. El señor decía: «Estos son los siervos de mis dioses», porque eran de buena vida y de buen ejemplo. (68)

Aquí vemos como el seguir una conducta moral, —es decir, vivir conforme a las reglas sagradas, permite al individuo tener un corazón limpio, sin la suciedad moral y cósmica del pecado; esto, a su vez permite al sacerdote ser del agrado de los dioses y de los hombres, y así "ruega por el pueblo", expresión que significa que son representantes de los hombres ante los dioses; pues, si los sacerdotes son buenos y poseen un corazón "blanco como la nieve" es para ayudar a los profanos frente a los designios de las deidades.

Son estas particularidades de los sacerdotes las que permiten decir a de la Serna que

Estos [Tlamacazque], pues, eran divinos, segregados de todos los demás hombres comunes, y de ordinario eran hombre viejos, (69)

La vejez y la moralidad no son las únicas características del sacerdote, hay otras que asombraron a los conquistadores, como lo señala Bernal Díaz respecto de los sacerdotes tlaxcaltecas que tenían

[...] los cabellos muy largos y engrenados, que no se pueden desparcir si no se cortan, y llenos de sangre, [...] y traían las uñas de los dedos de las manos muy largas; (70)

El cabello largo, otro aspecto muy frecuente en las fuentes (71), está relacionado con la fuerza de la entidad anímica del tonalli, residente en el cráneo a la altura de la coronilla; los antiguos nahuas pensaban que dejar crecer el cabello, particularmente en esa zona, acrecentaba la fuerza del tonalli (72).

Entre los sacerdotes prehispánicos esta característica generó un nombre especial, papahuaque, "los cabello largo". En el caso del tlatoxoyotl parece que varios tipos de sacerdotes de alto rango eran denominados bajo este término, sin que constituyeran un tipo particular, siendo papahuaque un nombre genérico de sacerdote; en lo que toca al calpulli no hemos encontrado suficiente datos que relacionen este nombre con las comunidades.

Por otra parte, es muy significativo que el cabello largo también sea una característica de los tlaloques, "los cuales [se] parecen a los ministros de los ídolos que traen cabellos largos." (73). Esto implica que cuando los sacerdotes se dejaban largo el cabello no sólo acrecentaban la energía de su tonalli, si no que se equiparaban místicamente a los dioses dispensadores de la lluvia.

Respecto de las uñas largas parece que tenían una función similar al cabello largo, acrecentar las fuerzas anímicas del intermediario. (74)

Atavíos. Si los sacerdotes se revisten de las fuerzas sacras también se visten con elementos profanos para vivir cotidianamente, es decir, se atavían.

Para el conocimiento de los atavíos sacerdotales contamos con abundantes testimonios de las fuentes documentales, sin embargo,

estos datos se refieren a los sacerdotes del tlatocayotl, por lo cual para lograr un mejor acercamiento a los sacerdotes del calpulli es necesario recurrir a las fuentes pictográficas.

En el Atlas de Durán (75) se representa a un sacerdote cuacuilli, este personaje porta un maxtlatl o bragero, también lleva una manta o tilma y se encuentra descalzo.

Estos mismos atavíos son representados en el Código Mendocino (76); donde los sacerdotes son presentados con cabello largo, maxtlatl, tilma e igualmente descalzos. Hay que agregar una nueva prenda, una especie de chaleco llamado xicolli. (77)

Por su parte los tonalpouhque son representados en el Código Florentino de manera muy similar, sus consabidos maxtlats; y su respectiva tilma, descalzos, y con su libro tonalamatl, pero, extrañamente sin cabello largo. (78)

Los teomanas del Código Boturini presentan largas tilmas que cubren sus maxtlats, y, quizás por lo aspero del camino, llevan sandalias. (79)

Pasando a otra característica de los sacerdotes vemos que

se tiznaban los días festivos, y cuando su regla lo mandaba, de negro las piernas, brazos, manos y cara, que parecían diablos. (80)

Confirmamos este informe en el Código Mendocino, donde los sacerdotes aparecen de un color más oscuro que el del resto de los profanos. (81)

Este tinte oscuro se tomaba de las cenizas de los braseros dedicados a los dioses.

Modelo mítico. Los sacerdotes debían cumplir con diferentes actividades y obligaciones que eran inherentes a su condición de intermediarios, por que corresponden a un modelo mítico que ha sido establecido por las divinidades.

Quetzalcoatl, en sus diversas advocaciones, es el dios que reúne las mayores características del modelo mítico del intermediario, ya que sus acciones creadoras fijan las formas de actuación frente a lo sagrado, como por ejemplo ser un buen penitente, seguir el autosacrificio, ser abstinentes, etc.. Hay que recalcar que Quetzalcoatl no es el único modelo divino de intermediación, pero si es el más frecuente en los textos, así

como el de una acción mas generalizada, al ser el o sus advocaciones, los protagonistas de las tradiciones de creación genérica del cosmos y los hombres.

La prueba de estas afirmaciones la aporta Durán, a quien un indio

[...] se aventajó en decirme que todas las ceremonias y ritos, el edificar templos y altares, y el poner ídolos 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 el tañer bocinas y caracoles, y flautillas en las solemnidades, todo fue a remedar a aquel santo varón [Topiltzin Quetzalcoatl], el cual incensaba los altares y hacía tañer instrumentos en los oratorios que edificaba. (82)

En esta cita se nos presenta a Quetzalcoatl no sólo como el arquetipo de la intermediación, sino también como el "inventor" de toda la religión.

Este modelo mítico general era reproducido particularmente por cada uno de los dioses patrones; y se ponía de manifiesto en acciones muy concretas.

El primero de los aspectos del modelo mítico de intermediación que veremos (no trataremos todos) es el autosacrificio. Su fundamento lo encontramos en las tradiciones de la creación del mundo y de los hombres cuando los dioses se sacrifican y ofrecen su sangre en los primordiales actos que ya hemos visto.

La importancia de este modelo es tal que los implementos del autosacrificio aparecen como parte de los atavíos de Quetzalcoatl en la lámina 22 del Códice Borbónico, ahí el dios ostenta un hueso en el tocado, los huesos con punta y las púas de maguey eran usadas en el autosacrificio.

En las láminas 12 y 13 del Códice Cospi podemos ver como los dioses del norte y del sur se perforan las orejas con huesos terminados en punta.

Los sacerdotes, representantes del mundo sagrado, repiten las acciones de los dioses en la tierra, siguen en sus ritos el modelo mítico establecido por los dioses, así, los sacerdotes ofrecen su sangre a lo sagrado al igual que las divinidades lo hicieron para crear al cosmos. Las partes mismas del cuerpo

donde se sangraban son igualmente establecidas en los mitos: las orejas, la lengua, el pene, las pantorrillas, los muslos y el antebrazo.

Frecuentemente el autosacrificio era muy cruento, por ejemplo, en Epazoyuca

[se] horadaban la lengua con lanceta y, por allí, pasaban un manojo de paja o mimbres; otros en el molledo o en el muslo o en los pliegues de las orejas y cada uno donde le parecía [se] horadaban, y pasaban sesenta varas de mimbres o paja. (83)

En el Atlas de Durán (84) se representan dos sacerdotes, el de la derecha se clava una punta de maquey en la pierna. Ambos personajes tienen una mancha roja a la altura de la sien que baja por la zona de la oreja; arriba del sacerdote penitente hay una bola de paja con dos puas de maquey. El significado de los dos últimos aspectos nos lo da el propio Durán

Y punzábanse las pantorrillas junto a la espinilla y exprimían la sangre y untábanse las sienes con ella. Después de untadas las sienes la demás sangre, untaban con ella todas las puas con que se punzaban y sacrificaban y poníanlas allí, para que, hallándolos, viesen todos la penitencia y martirio que en sí mismos hacían, como hombres que hacían penitencia por el pueblo. (85)

Ambos elementos, la mancha roja en la sien y la bola de paja con puas de autosacrificio, son tan importantes que constituyen símbolos del sacerdocio y la penitencia, por ejemplo, podemos observar la mancha roja en todos los sacerdotes representados en el Códice Mendocino, y la bola con puas nos indica el autosacrificio en ciertas treceñas del Códice Borbónico. (86)

Pero el profundo significado social del autosacrificio nos lo da la frase "como hombres que hacían penitencia por el pueblo"; ahí se pone de manifiesto el carácter de intermediarios y representantes entre la comunidad y las deidades del sacerdocio. Si bien la deuda contraída con los dioses por el don de la vida corresponde a todos los hombres, es asumida en particular por un grupo que tiene a costas la responsabilidad de tener contentos a los dioses.

También vemos el gran cuidado que ponen los sacerdotes en su imagen pública, para que "viesen todos la penitencia y martirio

que en si mismos hacían"; su función, además de sacra, es social, su responsabilidad no es sólo para con los dioses, sino también para con los profanos, y estos deben constatar el adecuado cumplimiento de las obligaciones del sacerdote.

Otra de las actividades del modelo mítico sacerdotal lo constituye la sahumación, pues

Su perpetuo ejercicio de los sacerdotes era incensar a los ídolos, lo cual se hacía cuatro veces cada día natural: la primera en amaneciendo; la segunda al medio día; la tercera a puesta del sol; la cuarta a media noche. (87)

Estas horas del día estaban relacionadas con las cuatro partes del cosmos, el amanecer con el este, el medio día con el sur, el ocaso con el oeste y la media noche con el norte. (88)

Esto significa que la acción de sahumación esta conectada con la estructura misma del cosmos y con las influencias benignas o malignas que pudieran bajar por cada uno de los cuatro rumbos del universo.

Podemos apoyar lo que venimos diciendo con las láminas 12 y 13 del Códice Cospi, en ellas hay cuatro dioses representando las direcciones cósmicas; Tonatiuh, dios del oeste, sahumaba al templo de esa región del mundo, lo mismo pasa con Iztlacoliuhqui, deidad del norte, Qintenti, divinidad del este y con Mictlatecutli, numen del sur.

Como señala Carmen Aguilera en su estudio del código, los elementos del este y del oeste son de buena suerte, pues son luminosos, el humo de la sahumación se transforma en piedras preciosas y el canto de los pájaros emblemáticos de ambas direcciones se transforman en flores. En contraste, en el norte y el sur predominan los colores oscuros, los símbolos de penitencia, el humo se transforma en símbolos nocturnos y las aves emblemáticas son de mal augurio. (89)

En todo esto podemos apreciar como el modelo de la sahumación proviene de los dioses; como lo confirmamos en la lámina 22 del Códice Borbónico, donde Quetzalcoatl porta un sahumador llamado tlemaitl (brazo de fuego), mismo que portan las deidades del Cospi y un sacerdote representado en el Atlas de Durán. (90)

Como hemos visto con la sahumería a media noche, los actos del sacerdote no se limitaban al día, al contrario, parece haber sido común que los sacerdotes hicieran salidas nocturnas

dormían poco, porque los más de sus ejercicios eran de noche, como era atizar la lumbre, ir a los cerros, a ofrecer sacrificios, [...] llevando ofrendas de incienso ; comida y vino y olin y cajetillos y escudillejas y cestillas, (91)

Estas ofrendas nocturnas no se celebraban en los templos, sino en los altares colocados en caminos, encrucijadas o en montes.

Para efectuar estas salidas los sacerdotes se cubrían con un preparado especial llamado teotlacualli (comida del dios) que se elaboraba con ceniza, arañas, ciempiés, orugas negras peludas, víboras, ololiuqui y tabaco, todo iba molido y quemado. A este teotlacualli se le atribuían propiedades místicas muy poderosas, pues

Embijados estos sacerdotes en esta manera perdían todo temor: mataban hombres en los sacrificios con grandísima osadía; iban de noche y solos, así embijados, a los montes, a las cuevas oscuras, a las quebradas sombrías y temerosas. Todos, sin temor de que nada les empeciese [dañara o impidiera] ni osase hacerles mal, llevando como amparo la comida divina, con que iban untados, menospreciando las fieras, teniendo por muy averiguado que los leones, tigres y otras fieras alimañas nocivas que en los montes se crían huían de ellos de aquel betún de dios. (92)

En la lámina 64 del Códice Mendocino tenemos la representación de un sacerdote en salida nocturna, lleva su tlemaitl para la sahumería, tabaco, una olla en la espalda y viste un xicolli.

Junto a este sacerdote hay otro intermediario que toca un teponaztle; este era uno de los instrumentos musicales que se usaban en los templos, otros eran "[...] grandes bocinas y caracoles y trompetas de palo que hacían terrible y espantoso estruendo," (93). Sin embargo, carecemos de testimonios que ligen esta práctica con el calpulli, aunque es posible pensar que efectivamente había culto musical nocturno en el calpulli, pero con pocos instrumentos y gentes, por lo que no causarían "terrible y espantoso estruendo".

Otro tanto se puede decir de una figura del Códice Mendocino: un sacerdote que observa las estrellas. No podemos pensar que en

el calpulli muchos sacerdotes se dedicaran a contemplar a los astros, pero si podemos imaginar que se observarían las estrellas más significativas para el cambio de estaciones, la renovación de los tiempos cósmicos y en la mitología. (94)

En puntos anteriores hemos manejado la idea de que las acciones de los sacerdotes siguen un modelo mítico de los dioses; pues bien, hay un aspecto importantísimo en el que existe una aparente contradicción entre el modelo mítico y la vida del sacerdote, se trata de la continencia sexual.

En los textos que hablan del hombre-dios Quezalcoatl en Tula, se dice que vivía en castidad (95). Si, como hemos visto, hay muchos elementos para ver en este dios el arquetipo por excelencia del sacerdote, cabría esperar que los intermediarios siguieran fielmente a su modelo divino también en esta característica. Tal expectativa parecen corroborarla textos como la 'Relación de Huexutla' que afirma que los sacerdotes no tenían mujeres. (96)

También vemos como, en caso de transgredir esta norma sagrada, las penas eran terribles.

si el papa [sic por papahuacue] era hallado con alguna mujer, le mataban secretamente con un garrote, o le quemaban, derribándole la casa y tomándole todo lo que tenía, y morían todos los encubridores y los que lo sabían y lo callaban. (97)

El texto señala aspectos de interés, primero el secreto en la muerte del sacerdote, esto es una evidencia inequívoca de que el sacerdote era muy importante en términos sociales, pues sólo los pillis eran castigados en secreto por el estado para cuidar su imagen y el prestigio con que el grupo justificaba su superior condición social; lo mismo podemos decir del sacerdote, de quien era importante preservar la imagen de castidad y pureza moral. Segundo, merecía un castigo ejemplar, junto con todos los involucrados, buscando causar temor en los posibles trasgresores y sus cómplices.

La severidad del castigo se explica perfectamente por la historia tolteca; la transgresión moral del sacerdote - dios - gobernante, bajo los efectos de la ingestión de pulque (otra

transgresión), inicia la destrucción de la ciudad.

Y así como la desgracia de Topiltzin Quetzalcoatl empezó con la embriaguez, lo mismo pasaba con aquel sacerdote que era sorprendido bebiendo, "en la casa do le hallaban borracho lo mataban con unas porras." (98)

Las severas penas profanas aplicadas a los transgresores de las normas sagradas aspiran a evitar la destrucción de las comunidades a las que pertenecían los infractores. Así como hay un modelo mítico de intermediario, hay también un modelo mítico - histórico de destrucción en el caso de una intermediación contaminada, de un sacerdocio con el corazón revuelto de pecado, manchado por faltas que son gravísimos riesgos para los profanos.

Pese a lo que hemos dicho, tenemos textos que afirman que los sacerdotes sí tenían relaciones sexuales; los intermediarios de Atenco tenían mujeres e hijos, pero sólo vivían con ellos durante un "mes" indígena

Estaban encerrados, [...] y nunca durante el dicho año venían a sus mujeres e hijos, hasta cumplir todo el año. [...] Y, cumplido el año, iban a sus casas y estaban veinte días, y luego se volvían hasta no cumplir otro año. (99)

También los teomamas mexicas tenían mujeres e hijos; situación que se repetía entre sus colegas teotenancas. (100)

Los tonalpouhque oaxaqueños novohispanos se casaban y tenían hijos al igual que sus similares ixiles contemporáneos. Es de señalarse que estos últimos son abstinentes durante los periodos rituales (101). Si comparamos esta información con la cita de Atenco nos encontramos con que en el fondo es lo mismo, se deben respetar los periodos de sacralidad, en los que el sacerdote debe alejarse de los profanos, porque de lo contrario sufrirán las consecuencias.

Pero, ¿por que no cumplen con el modelo mítico de castidad? Posiblemente porque hay que preservar los linajes de los tlaxilacalis de intermediarios. La continencia ritual es seguida por los sacerdotes de calpulli; pero en periodos desacralizados o mas cercanos a los profano nuestros personajes pueden tener

las relaciones que permiten la continuidad de los linajes más prestigiosos de los calpullis.

La tragedia mítico-histórica de Topiltzin en Tula se comprende mejor al considerar la doble transgresión que efectúa a las normas de vida de los intermediarios, primero, la embriaguez, luego las relaciones sexuales dentro de un tiempo sacro.

Los resultados no se hacen esperar, las calamidades se suceden sobre la capital de los toltecas una vez que sus moradores han perdido los favores divinos debido a la contaminación moral del supremo intermediario. En este mito vemos de manera clara y dramática como las faltas de los sacerdotes pesan sobre las comunidades que representan, de ahí el rigor con que son tratadas las transgresiones.

Habitaciones. La vida del sacerdote transcurría en sitios específicos, es decir, habitaban en ciertos lugares y no en otros; y al respecto hemos podido establecer dos diferentes lugares.

Primero están las casas junto a los templos

[...] en los pueblos principales había [...] teucales o casas de dios [...] y en cada uno de estos no había más de una capilla e un altar, y para cada uno había sus salas y aposentos do estaban aquellos tlamacazque (102)

Claro está que el texto al decir "pueblos principales" no está hablando precisamente del calpulli, pero pensamos que es muy posible que una situación similar se diera en las comunidades, como lo permiten suponer los tlaxilacallis llamados teocaltitlan, "donde se hace la casa del dios", donde muy posiblemente se erigiera el templo del calpultectli y procedieran los sacerdotes del calpulli.

También pensamos que eran los sacerdotes huehuetque o cuacuacuiltin los que ahí habitaban para atender al culto y los ritos públicos.

En contraste, todo indica que los sacerdotes tonalpouhque habitaban en sus propias casas particulares, como lo afirman Sahagún, Berlin y los Colby. (103)

Así mismo, en las casas de los tonalpouhqui se celebraban

diversos ritos privados, que en el siguiente capítulo se verán.

Muertes. Para terminar con este apartado de la vida del sacerdote hemos de contemplar el fin de las funciones de intermediación y su muerte.

En el tlatoxoytli algunos de los sacerdotes más antiguos en el ejercicio de sus dignidades debían retirarse para pasar a ocupar cargos administrativos importantes; cuando esto ocurría se verificaba una ceremonia en la cual sus símbolos y características sacerdotales eran retiradas

contándose aquel largo cabello, lavándose la tizne conque siempre andaban embijados, [...] con aquellas ceremonias cobraban grandes privilegios y autoridad de caballeros, haciendo gran fiesta y banquete. (104)

Nótese como se abandona la fuerza del *tonalli* al ser cortado el cabello, y, unido con ser limpiado del tizne, el sacerdote deja su grado de sacralidad para retornar al mundo profano. Para volver a tal condición, el sacerdote debe dejar aquellos aspectos que lo acercaban a lo sagrado.

Al perder este fin de atribuciones sacerdotales para ocuparse de otras actividades no ocurría en los *calpullis* ni en las pequeñas comunidades.

En cambio la muerte parece ser el fin más común de los intermediarios populares, y podría estar inmerso en muy diferentes circunstancias.

Como ya hemos visto, en caso de transgresiones, los sacerdotes recibían la muerte como castigo. Así ocurría en Huaxtepec

Y que tenían sus sacerdotes para los sacrificios [...] a los cuales, si eran tomados en algún delito, los mandaban trasquilar (que tenían los cabellos muy largos), y luego los achocaban [arrojaban o herían con objetos duros] y ponían otros en el lugar de aquel. (105)

Sahagún nos relata como en el transcurso de la fiesta del dios *Tlaloc* se castigaba a los sacerdotes negligentes y transgresores.

por hunra de aquellos dioses [los *tlaloques*] le maltrataban [al sacerdote] en la laguna, arrastrándole y atocéándole por el cieno y por el agua. Y si se quería levantar, tornábanle por fuerza a meter debaxo

del agua, hasta que casi lo ahogaban. (106)  
Pero a veces la muerte del sacerdote era accidental, entonces si el fallecimiento ocurría en un periodo ritual muy importante era interpretada como una señal funesta, en tal es el caso de los sacerdotes temporales de Tehuacan

Si alguno de aquellos ayunadores o capellanes del demonio moría, luego suplían otro en su lugar y decían que habría de haber gran mortandad, y que habían de morir muchos señores y principales; por lo cual aquel año vivían muy atemorizados, ca miraban mucho en agüeros. (107)

En otras ocasiones la muerte de un sacerdote no implicaba transgresión ni calamidades, pero en todo caso era un evento importante que registraba la memoria colectiva; así pasaba en la migración mexicana, donde al huir de los culhuacanos se internan en la laguna

Y viendo huyendo por entre aquellos carrizales se les ahogo un principal anciano de mucha cuenta, de los ayos del dios Huitzilopochtli; al cual (anciano) quemaron y honraron, dándole muy solemne y honrosa sepultura. (108)

La muerte del sacerdote, ya fuera por castigo a una falta, ya como señal divina u otra situación, era un acontecimiento muy importante para la comunidad; podía causar temor, animadversión o pena, dependiendo de la forma y el sentido de la muerte; pero en cualquier caso no era una muerte más, no moría un simple hombre, sino un representante de la comunidad, un canal de comunicación con lo sacro, cuya desaparición podía implicar insospechadas calamidades para el grupo.

#### EL SACERDOCIO Y EL DIOS PATRON.

La comunicación con el dios patron era, para las diferentes unidades sociopolíticas mesoamericanas, fundamental para continuar su existencia. Como hemos visto, la vida misma era una deuda para con el creador y múltiples aspectos de la vida social eran regidos por las divinidades.

Hablaba el diablo con los sacerdotes, con los señores y con otros, pero no con todos. Ofrecían cuanto tenían al que se le parecía; se les aparecía de mil maneras, y finalmente, conversaba con todos ellos muy a menudo y muy familiar, y [...] tenían a mucho que los dioses conversasen con los hombres [...] y oían de su boca muchas cosas antes de que aconteciesen, creían cuanto

les decían; y como el se lo mandaba, le sacrificaban tantos hombres, (109)

En este texto vemos que la comunicación entre el dios patrón y los hombres era generalmente verbal, aunque no todos accedían a ella, sino sólo los iniciados en el conocimiento y contacto con lo sagrado.

La importancia del dios patrón para la existencia del calpulli es tal que la máxima prueba de sumisión hacia otro grupo consistía en entregarle el envoltorio sagrado, disolviéndose como grupo dentro de una colectividad mayor. (110)

Esta indispensable comunicación con el calpulteotl se realizaba a través de dos medios principales.

Primero las ofrendas y los sacrificios señalados por el calendario; es decir, cumplir con el culto y los ritos prescritos para la deidad en cuestión, como lo presenta la "Relación de Coatepec":

... hacían a este ídolo [Quetzalcoatl] sus sacrificios y le ofrecían resina blanca y papel, y consultaban con el Demonio que en él se revestía lo que querían saber. (111)

Pero el medio más importante de comunicación, que ya aparece en la cita de Gómez, consistía en hablar directamente con la divinidad. En esta comunicación los dioses asumían diferentes apariencias, por ejemplo, Tezcatlipoca se manifestaba bajo la apariencia de mono o de ave; otras deidades en figura de principal, o de ladino -para los ixiles contemporáneos-, o simplemente de hombre, y a los sacerdotes de Tehuacan se les aparecía una divinidad bajo la apariencia de una cabeza de larga cabellera. (112)

Una de las vías más comunes de comunicación con los dioses era en el sueño, porque se pensaba que durante este el hombre podía entrar en contacto con la realidad sacra gracias a un desprendimiento de la entidad anímica del tonalli, la cual viajaba por los planos superiores e inferiores del cosmos. (113)

Esto lo podemos ver con claridad entre las deidades purepechas de Tuzantla, Curisticaneri y Urindecahuecara, que "[...] muchas veces, en sueños, les hablaban." (114); y para

la migración mexicana se dice que Huitzilopochtli se comunicaba con sus teomamas "en sueños como solía" (115). La fuerza e importancia de esta vía de comunicación llega hasta nuestros días en Guatemala, donde, como hemos visto, los contadores de los días reciben mensajes divinos en sueños.

Otra forma de comunicarse es a través del uso de los psicotrópicos contenidos en el ya citado teotlacualli. Con este

Los cuales [sacerdotes] embijados con ella era imposible dejar de volverse brujos o demonios, y ver y hablar con el demonio. (116)

Sin embargo, parece ser que dicha forma de entablar contacto fue poco utilizada por el sacerdocio, y parece más bien haber sido una vía propia de los magos y de los médicos.

En otras muchas ocasiones la comunicación se establecía, al parecer, en un determinado estado de conciencia. Para propiciar esta situación los sacerdotes podían iniciar un período penitencial y de autosacrificio, que seguramente estaba relacionado con una limpieza y preparación ritual para acercarse a lo sacro, y vinculada también con la deuda de sangre para con los dioses; así, en la "Relación de Cempoala" se dice

Y, cuando pedían algo al Demonio, primero horadaban la lengua con una lanceta y, después, pasaban un manojo de paja y otras varas de mimbre; y otros, horadaban el molledo del muslo, o donde les parecía, otros, en los pestorejos de las orejas; y se sahumbaban, (117)

Comparese esta descripción con el relato de Ruiz de Alarcón en pleno siglo XVII

[...] se picaba [el penitente] las orejas en las partes donde las mujeres se ponen los zarcillos, hasta derramar mucha sangre, y hechábanla en unos vasitos que se nacían en las piedras a modo de saleros, y así se rompían las orejas de manera que venían a quedar cuando ya viejos, como grandes anillos, [...] También se picaba debajo del labio sobre la barba, hasta agujerárselo como ventana, y algunos también la lengua en la parte superior; (118)

Es importante hacer notar como una práctica común del sacerdote, en este caso el autosacrificio, puede servir, en determinados momentos, para lograr fines específicos.

En la Historia Tolteca Chichimeca no se hace mención al autosacrificio para comunicarse con las deidades, sino sólo se

habla de una invocación que efectuaban los teomamas en ciertas circunstancias. Tales invocaciones están acompañadas de acciones rituales que son poco claras en el texto, pero que permitían comunicarse directamente con el dios Tezcatlipoca. (119)

Por su parte Cristobal de Castillo relata como el calpultotl se comunicaba con el teomama mexicana a voluntad; es decir que el dios determinaba el momento y el lugar de la comunicación. (120)

Esto último nos recuerda con toda claridad que la relación sagrado-profano es en ambas direcciones, los hombres buscan acercarse a los dioses, pero estos últimos también buscan relacionarse con los hombres; pero ¿qué es lo que los hombres necesitan de los dioses, y que requieran las deidades de los profanos?

El lector puede estar imaginando la explicación; en primera instancia la comunicación tiene como fin revelar al grupo, a través de los sacerdotes, la voluntad divina, que es, en cuanto tal, ineluctable, para orientar la organización y dinámica del grupo.

Esta comunicación reveladora de las disposiciones divinas es particularmente común y muy fuerte durante las migraciones; en ellas los dioses patronos indican al grupo la ruta y escalas de la migración, su actitud frente a otros grupos, etc.

[...] finalmente no se movían un punto sin parecer y mandato de éste ídolo, que no se ha visto demonio que tanto conversase con las gentes como este. (121)

En ocasiones apremiantes y difíciles, son los hombres los que toman la iniciativa y consultan a los dioses a través de los sacerdotes. Por ejemplo, un sacerdote tolteca-chichimeca consulta a la divinidad sobre si cierta tierra es el lugar de su asentamiento.

-¡Oh Tloque! ¡Oh Nauque! ¡O Ipalnemohuani! Te ruego, ¿acaso aquí nos haces merced, nos das tu agua, tu cerro [tu ciudad]? ¿Cuál es tu voluntad? Ten mesericordia de nosotros, tus maceualli, que en ti confiamos. (122)

En lo que respecta a las migraciones, estas nos ofrecen varios ejemplos de consulta a la divinidad con el fin de saber por donde tenían que pasar, donde asentarse, el tiempo que

permanecerían, etc. (123)

Motolinia nos relata como un grupo nahua que habitaba en Xoconusco padece grandes tributos impuestos por los olmecas xicalancas, razón por lo cual los jefes del grupo piden a los sacerdotes que establezcan contacto con las deidades. Los intermediarios, al cabo de un periodo que suponemos penitencial, obtienen la respuesta divina, la comunidad debe partir e iniciar una migración. (124)

También los grupos sedentarios consultaban a sus dioses a través del autosacrificio de los sacerdotes; tal como ocurría en el poblado de Alahuiztlan

Quando le querían hablar [los sacerdotes a su dios] y pedir algo, se picaban la lengua y las orejas. Aparecíáseles muy a menudo en figura de hombre. Hablaba y tratába con ellos, y decíanles lo que habían de hacer. (125)

Ahora bien, para comprender la importancia del sacerdote en esta relación hay que evidenciar como en todas las modalidades y direcciones de la comunicación el sacerdote funge como el canal que permite el contacto, como el punto por el que pasan los mensajes de lo sagrado hacia lo profano y viceversa. Para que esto resulte mas claro hemos realizado la siguiente secuencia:  
Dios --> voluntad divina --> sacerdote --> comunidad --> acción.

0

Situación --> comunidad --> sacerdote --> dios --> voluntad divina --> sacerdote --> comunidad --> acción.

Antes que a la comunidad el dios hace saber al sacerdote, huehue o teomama, su voluntad. Es el intermediario quien sueña, habla, e invoca a la deidad, pues, como es claro, es el quien está mas cerca de lo sacro.

Podemos decir que el sacerdote es el eslabón central de la cadena que une a los hombres con los dioses.

De esto se colige que el sacerdote tenía una gran importancia social y política, pues el sabía como acercarse a la deidad y esta le comunicaba las decisiones que todo el grupo debía acatar. Esta gran importancia social es bellamente expresada por la 'Relación de Hueytlalpa'

Araban a unos indios muy viejos que ellos escogían

## ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

para su rito, porque estos eran agujeros, y hablaban con el Demonio, y los tenían por dioses y como dicho es, los adoraban. (126)

Un problema importante del sacerdocio prehispánico es el de sus jerarquías; en el caso del tlatocayatl podemos afirmar que este tenía una gran complejidad que se puede apreciar en la abundante lista de cargos sacerdotales que aporta Sahagún. (127)

En contraste, para el calpulli, tenemos escasa información que nos revele su situación a este respecto; sin embargo, es posible tener alguna idea sobre algún tipo de organización sacerdotal popular.

Pero antes de entrar de lleno en esto es necesario tratar brevemente los nombres de los sacerdotes; el término comunmente usado para designar a estos intermediarios es el de tlamaçazqui, que literamente es "el que da algo" o mejor dicho "el ofrendador", este término se nos muestra como una expresión genérica del sacerdote y de todos aquellos que cumplen funciones rituales en algún momento de su vida.

Frente a este hay otros términos que parecen indicar una mayor jerarquía, tal es el caso de tlenamacac, "el dador de fuego" o "sahumador", que solo se aplicaba a intermediarios que sobresalían del resto. Otra palabra que indica mayor importancia es teopixqui "el guardador del dios". (128)

Pues bien, encontramos que en las comunidades rurales se utilizan estos dos últimos términos para designar a los sacerdotes, particularmente a los que tenían contacto directo con las divinidades; por ejemplo se usa tlenamacac con ese sentido en las poblaciones de Cempoala, Epazoyuca, Coatepec y Chimalhuacan (129), mientras que teopixque es usado en Epazoyuca. (130)

En otros casos solo se hace mención de "viejos principales" para distinguirlos del resto de los sacerdotes. Tal situación se da en las poblaciones de Ichcateopan, Tzicaputzalco y Teteja. (131)

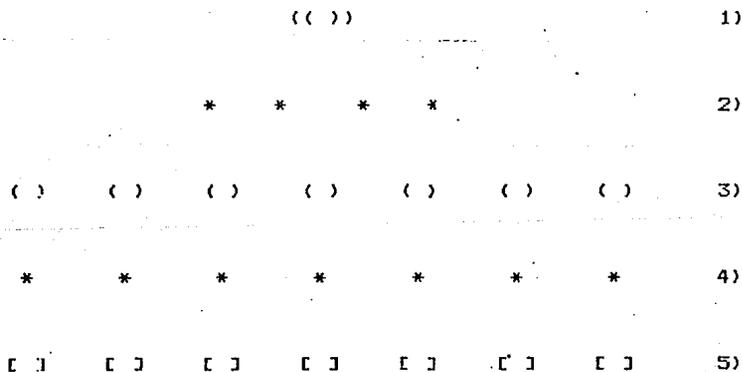
Por su parte, Jacinto de la Serna nos dice que existían los papahuaque, y que "fuera de estos auiá en diferentes lugares otros, que eran como sacerdotes, y como ministros destos,

llamaváñse Tlamacazque, ". (132)

Para las migraciones es posible distinguir una diferenciación social y de poder. Así lo muestra Durán cuando relata el viaje que, en tiempos de Moctezuma Ilhuicamina, hacen los magos al arquetípico Aztlan; ahí los enviados del tlatoani se encuentran a un viejo que les dice que nombres (no que hombres) salieron del lugar

Tezcatetl, Acacitli, Ocelopan, Ahatl, Xomimitl, Ahuexolotl, Huicton, Tenoch. Y estos eran siete varones [son ocho nombres, error, transposición de un nombre o alguien tiene dos nombres]; y estos siete iban por caudillos de cada barrio. Sin estos, fueron cuatro ayos de Huitzilopochtli, maravillosos, lo cuales se llaman Cuahitloqueztli y Axolohua y otros dos. (133)

Dejando a un lado el problema de los nombres, el texto resulta muy importante para comprender el orden durante las migraciones, ya que el parecer cada calpulli tiene su propio líder y su dios particular (134); pero el conjunto migrante es comandado por cuatro sacerdotes teomamas y protegidos por una sola deidad general. Lo cual podemos presentar de manera gráfica con el siguiente esquema:



1) Calpulteotl principal. 2) Teomamas. 3) Dioses patronos secundarios. 4) Caudillos y sacerdotes de calpullis. 5) Calpullis.

A través de la argumentación y datos presentados queremos

sustentar la hipótesis siguiente: tanto el orden social, como la misma organización social durante las migraciones están en estrecha correspondencia con una jerarquía divina; es decir, los teomamas de Huitzilopochtli son de mayor jerarquía que los cuadillos y sacerdotes del resto de los calpullis porque su dios es más importante, de mayor relevancia que los otros dioses patronos. Así mismo, la preeminencia social de un determinado calpulli, en este caso el de los huiznahuaque, se fundamenta, religiosamente, en que Huitzilopochtli, su dios, es de mayor jerarquía y poder. Ello redundaba en la existencia de una correspondencia entre los niveles divinos, los sociales y la organización sacerdotal.

Ahora bien, las diferencias de jerarquía en las migraciones no se limitaban a la mencionada, sino que entre los mismos teomamas existían niveles, así Chinalpahin nos dice que el sacerdote Cuauhtlequetzqui mandaba en ocasiones al tlenamacac Tenuch y celebraba las sacrificios más importantes. (135)

Por su parte Duran menciona mucho a Cuauhtloquequi "Por ser el mas principal de los cuatro." (136). Cristobal del Castillo, en su versión de la migración mexicana, nos dice como el Tetzauhtectli se comunicaba principalmente con el caudillo sacerdote Huitzilopochtli, quien está por encima de los sacerdotes con cargos de sahumadores, grandes ayunadores, ofrendadores sahumadores (tlenamacaque in huehueitin mozahuque tlamacazque). (137)

Estos datos referentes a un teomama principal están graficamente corroborados en las láminas 2 y 4 del Códice Boturini, en donde vemos a los cuatro cargadores de la deidad en fila portando cada uno un envoltorio sagrado; de ellos, el primero, bajo el glifo de una serpiente, carga a Huitzilopochtli con el cual habla. Es decir, quien encabeza a los teomamas es quien porta el bulto sagrado con la deidad principal; pero, entonces ¿que hay en los otros bultos sagrados?

Hay dos posibles respuestas, 1) Son objetos y reliquias de la deidad, 2) Son bultos sagrados de otros dioses. El Códice Azcatitlan parece confirmar la segunda opción, pues es posible

observar el espejo de Tezcatlipoca asomando de los bultos sagrados de algunos teomamas (138). Esto confirma nuestra idea de que durante las migraciones había diferentes calpullis con su propio dios patrón.

En contraste, en los grandes centros urbanos, de igual manera que los calpullis se encuentran subordinados al aparato estatal, así como los calpulleque están sometidos a la estructura administrativa central, y los dioses patronos populares se ven ninguneados por los poderosos dioses estatales, los modestos sacerdotes de calpulli son controlados por la organización religiosa estatal "mandándoles en las cosas convenientes y castigándoles sus excesos." (139)

#### TEMPLOS.

Simbolismo y función. Los sacerdotes realizan sus funciones en ambitos separados de lo profano, en sitios cualitativamente diferentes de aquellos en los que se mueven los hombres comunes. Es decir, los intermediarios actúan en espacios sagrados.

El templo es el lugar sagrado en el que se realizan los principales actos de intermediación, ya que es un punto de fuerza y comunicación sagrada, allí los tres planos cósmicos se comunican, este lugar sagrado es un puente entre los hombres y los dioses.

Por esto el emplazamiento del templo no puede ser elegido al azar, sino que debe ser "buscado", porque el sitio donde ha de erigirse ha sido determinado por los dioses en los tiempos míticos, y cada grupo mesoamericano migrante debe buscar en la geografía los signos y señales que su calpultecatl ha dejado para que reconozcan y encuentren "su" lugar; esto se ve con toda claridad en la Relación de Michoacán.

hallaron el asiento de sus cues llamado Petazequa que eran unas penas sobre alto encima de las cuales edificaron sus cues. Que decía esta gente en sus fábulas, que el dios del infierno les envía aquellos asientos para sus cues a los dioses mas principales.  
(140)

Vemos como el lugar físico del asentamiento es obra de los dioses, viene del inframundo, del seno de la tierra. La naturaleza telúrica y petrea del templo exige que provenga del

interior de la tierra misma. Este asiento tectónico del templo incluso tiene marcados los sitios donde han de ser hechas las representaciones plásticas de cada numen.

Mirad que esta piedra es la que se debe llamar Zirita Cherengue y esta Uacusecha, que es su hermano mayor, y esta Mirequa Ajeua, pues mirad que son cuatro estos dioses. (111)

Son cuatro deidades para hacer presentes los poderes de la cuatro direcciones del universo. Esto es central para entender el profundo simbolismo del templo y las construcciones asociadas, pues representan y son el universo mismo, las cuatro direcciones del cosmos confluyen para constituir la quinta dirección, y también para establecer el paso de las fuerzas sacras por los tres planos del mundo

Este susodicho lugar tuvieron sus antepasados en mucha veneración y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Cuiricaueri y decía el caronci pasado que en este lugar, y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo por donde descendían y subían sus dioses. (142)

El templo, representación y canal de comunicación con el cosmos, es también el teocalli, la casa del dios patrón; de ahí la enorme importancia del templo en las antiguas formas de ver el mundo, y la relevancia de aquellos hombres capaces de actuar, para bien del grupo, en aquel umbral e intersección de la totalidad de las fuerzas sacras que sustentaban a su calpulli y al mundo.

Como es de pensarse un sitio de tal importancia no se puede abordar así como así, es necesario, primeramente, que los signos divinos se muestren a los hombre, y así, a los mexicas se les devela un lugar de blancura, con árboles blancos hasta en sus hojas, y de igual manera ranas, peces y serpientes blancas. (143)

Y aunque todos los hombres pueden ver los signos, sólo los teomamas son capaces de interpretarlos correctamente y de comunicar la voluntad divina oculta en ellos al resto del grupo

Los sacerdotes y viejos, acordándose de lo que su dios les había dicho, empezaron a llorar de gozo y alegría y ha hacer grandes extremos de placer y alegría, diciendo: - "Ya hemos hallado el lugar que nos ha sido prometido; [...] Consolaos, hijos y hermanos, que lo que os ha prometido vuestro dios hemos ya hallado y

conseguido [...]'' (144)

Aún después de descubierto el sitio designado por el calpulteotl no puede ser ocupado sin antes realizar un sacrificio que permita dedicar su teocalli. Por ejemplo los Colhuas sacrificaron cautivos para poder edificar sus templos; los Totomihuaque sacrificaron huexotzincas con el mismo fin. (145)

Los mexicas, por orden de su dios transmitida y cumplida por los teomamas, sacrificaron a Copil y enterraron su corazón en el lugar de la futura fundación. Ahí, según el Códice Azcatitlan creció el tunal, símbolo sagrado de Huitzilopochtli. (146)

Si bien los templos y su entorno representan el cosmos, tal parece que tanto su forma específica como su ornamentación particular estaban en correspondencia con el dios que alojaban

y cada uno [de los pueblos que salían de Chicomotoc] sacó el dios que tenía, y la manera de su templo, porque en los templos tenían diferencia, y no eran los unos como los otros, y así los pintaban diferenciados. (147)

Esta cita cobra sentido con los datos que relacionan la doble planta de los templos dedicados al dios Ehecatl, con su parte rectangular adosada a una circular, así como con el uso de "almenas" de caracoles cortados -emblema de Quetzalcoatl- en los calmecac, los templos-escuelas dedicados a este dios. (148)

El templo en su calidad de casa del dios e imagen del mundo (imago mundi), se constituye como el fundamento sacro de las poblaciones, es por ello que durante las migraciones, cuando se detenían en algún sitio

Lo primero que hacían donde quiera que paraban, era edificar casa o tabernáculo para su falso dios, y poníanle siempre en medio del real que asentaban. (149)

La importancia del templo como sede de las fuerzas que sustentan misticamente al grupo era tal que su conquista e incendio en las guerras marcaba el término del conflicto, puesto que significaba la derrota de la deidad residente en ese templo frente a la deidad de los vencedores; por ello, en esas circunstancias, toda resistencia profana era inútil, pues los dioses en su propia lucha han decidido la suerte de los hombres en conflicto. (150)

El templo también era el centro de las poblaciones, era el

eje en torno al cual las diferentes construcciones se edificaban; pues en tanto que el templo era una concentración de fuerza sacra y modelo cósmico permitía ordenar y sustentar el espacio que podían habitar los profanos. Esto lo podemos apreciar claramente en la ocupación mexicana de Coatepec.

Los mexicanos [...] edificaron luego, como solían, el tabernáculo de su dios, con que el propiciatorio y sacrificadero que, a manera de altar, usaban, y al rededor de él todos los demás dioses [...]

Asentados ya y puestos en orden sus tiendas, al rededor del tabernáculo, por orden que su dios y sacerdote les mandaban, unos al oriente, otros al poniente, al medio día y al norte, (151).

La última frase nos muestra la forma en que el templo fungía como punto de referencia para la organización espacial de todo el asentamiento, como esta estructura corresponde a un modelo divino: el dios patrón general al centro, en los cuatro cuadrantes los dioses y los calpullis secundarios (152). Y todo por mandato del numen supremo que habla por boca del sacerdote; porque si bien en la mentalidad religiosa mesoamericana es el calpultéotl quien determina las cosas, en la vida social es el teomama quien expresa la voluntad sacra, quien dirige el orden espacial del grupo.

El templo también revestía importancia económica, ya que al parecer el intercambio de productos estaba bajo la protección divina, como puede pensarse por la cercanía del tianguis y el templo

Los mercados de esta tierra eran siempre fronteros de los templos de los dioses, o a un lado, y en el pueblo (er) que se celebraba tianguiz aquel día tenía como fiesta principal en aquel pueblo o ciudad y así, en el momoztli donde estaba el ídolo del tianguiz ofrecían mazorcas de maíz, ají, tomates, fruta y otras legumbres y semillas y pan; en fin, de todo lo que se vendía en tianguiz. (153)

Durante las migraciones, el intercambio de bienes de consumo primario se realizaba frente al momoztli del dios patrón y bajo la mirada de los teomamas (154). También en los establecimientos provisionales se practicaba la agricultura, pero la cosecha podía ser abandonada si así lo disponía el calpultéotl a través de los sacerdotes. (155)

El templo también era un centro judicial, era un lugar donde se imponían castigos a quienes transgredieran las normas del orden social. Por ejemplo, en Tuzantla se ejecutaba a los delinquentes frente a los dioses patronos. Muñoz Canargo refiere que en Tlaxcalla las mujeres transgresoras eran condenadas a ser sacrificadas a los dioses. Sahaquín por su parte señala que en la fiesta a las diosas cihuapipiltli mataban en su honor a todos los delinquentes condenados a muerte, todo parece indicar que las ejecuciones se verificaban en los calpullis que tenían dos calles que se cruzaban, pues en ellos había templos dedicados a estas divinidades. (156)

El robo a los templos se castigaba reduciendo al culpable a la condición de tlacotli, si era la primera ocasión, y si reincidía era ahorcado. (157)

Una información, aparentemente contradictoria, afirma que los delinquentes se refugiaban en los templos para escapar de la justicia, tal y como ocurría en la Europa de ese tiempo. Sin embargo, el contexto de la obra en la que eso se afirma hace un tanto dudosa su veracidad, pues en ella se trata de demostrar la tesis de la moralidad, bondad y gran religiosidad de los indios. (158)

Ubicación. Ya hemos dicho algo acerca de la localización de los templos al hablar de su simbolismo, eran el centro físico y sacro de las poblaciones a las que sustentaban.

A hora bien, no había un solo centro, sino varios. Es decir, que cada grupo y unidad social tenía su propio centro de la comunidad; claro está que había niveles de poder y de desarrollo constructivo; de esta manera Cholula tenía un enorme templo dedicado a los mayores dioses, pero también

había por toda ella bien ochocientos ídolos menores, en sus iglesias o ermitas por todos los barrios, donde asimismo hacían sus ritos y ceremonias, adoraciones, y sacrificios de los hombres que cada barrio le cabían en la guerra. Y estos ídolos tenían, también, unos cerrillos menores hechos a mano [...] con su ermita en lo alto, llamado Teucalli, que quiere decir "casa de dios", donde los ídolos estaban. (: 159)

El texto nos muestra con toda claridad como cada uno de los

calpullis que conformaban el tlatocayotl posee su propio templo. Cada comunidad tiene, pues, "su" centro, ya que estar en el templo es estar EN la comunidad, como lo pone de manifiesto el nombre nahuatl de estas construcciones, calpulco, que literalmente significa "en el calpulli" (160)

Como hemos dicho había calpullis mas preeminentes que otros. y así las construcciones religiosas de cada uno variaban según su importancia social y el poder religioso de su dios; esto parece confirmarlo Motolinia al escribir

en el mismo pueblo [aparte de los pueblos principales], a un cuarto de media legua y en cada barrio o parroquia tenían otros patios pequeños o do había tres o cuatro teucales, y en algunos cinco o seis, y en otros uno; (161)

Como ya se ha dicho, todo parece indicar que dentro del propio calpulli se localizaba el templo, o estaba asociado a los linajes de tlaxilacalli llamados teocaltitlan, "lugar de la casa del dios". Pomar señala como el templo del ídolo del dios Tezcatlipoca, en Texcoco, estaba en el calpulli del Huitznahuac porque "[...] sus antepasados lo habían traído al tiempo que] a esta tierra vinieron,". (162)

Al atar los linajes mas importantes de los calpullis con el fundamento mismo de la comunidad, que es la casa del calpulteotl, tenemos que una de las bases religiosas del poder político y la diferenciación social radica en quienes son los especialistas en el cuidado del templo, en quienes son capaces de mantener las relaciones cósmicas que permiten la existencia de la comunidad. Así, calpulteotl, teocalli, tlaxilacalli preeminente y sacerdocio se unen para dar un concepto y práctica social que permiten mantener el orden jerárquico de cada unidad social, ya sea calpulli o tlatocayotl.

Es decir, si un grupo detentaba prerrogativas sociales, económicas y políticas sobre el resto, es porque, en la mentalidad religiosa, este grupo tiene los conocimientos y los intermediarios sin "polvo en el corazón" capaces de sostener la relación favorable con lo sagrado, de ser gratos al calpulteotl, de mantener en buenas condiciones su casa; mientras

que el resto de los profanos de esa comunidad son incapaces de hacer lo mismo, y por eso deben estar supeditados a las ordenes de los voceros de los dioses.

De esto se deriva una conclusión tentativa importante. Los individuos participan en varios niveles de religiosidad (familiar, tlaxilacalli, de calpulli, de pueblo, de tlatoacayotl), que eran correspondientes y a la vez sustentadores de la estratificación sociopolítica. Estos diferentes estratos o niveles de vida religiosa se articulan espacialmente en los templos; esto significa que cada tipo de organización religiosa tenía su propio centro sacro de realización.

A cada nivel de organización sociopolítica correspondía un tipo particular de recinto sagrado en el cual se celebraba un culto con un determinado "campo de aplicación" o "radio de acción". Por ejemplo, si un rito se verificaba en un calpullo de macehuales implicaba la participación de los integrantes de esa comunidad presididos por un viejo sacerdote; si era en el templo central de una comunidad agraria, todos los calpullis pertenecientes a ella participaban y el sacerdote de mayor jerarquía era quien oficiaba la ceremonia; si se trataba de una fiesta en el templo mayor de Tenochtitlan, podía incluir a muchos calpullis y estaría efectuada por sacerdotes de alta jerarquía y especialización.

De esta forma cada dios, cada tipo de templo y cada sacerdote estaban ligados a una determinada unidad social de manera indisoluble y orgánica.

Durante las migraciones los envoltorios sagrados que contenían las reliquias de los dioses patronos eran los centros de comunicación con el calpultentli; portados por los cargadores del dios constituían los ejes móviles de las comunidades; y las deidades, por boca de los teomamas, determinaban la conducta grupal.

Pero no todo era camino; había paradas y en ellas, como ya hemos dicho, lo primero que se hacía era poner el templo del numen. Esta construcción, que era muy pequeña y tenía la forma de una minúscula pirámide, recibía el nombre de momoxtli. Este

pequeño templo aparece representado en los códices Boturini (lámina 3) y Aubin (lámina 6).

Servicios al templo y recursos sacerdotales. Los templos, también requerían de servicios profanos para existir, ya que de la misma manera como el calpultéotl sustentaba a las poblaciones irradiando su fuerza sagrada desde su asiento terrenal, los profanos tenían la obligación colectiva de construir y mantener al pequeño templo local. Los dioses dan sus dones a los hombres y estos lo retribuyen con toda clase de trabajos.

La primera obligación, una vez reconocido y consagrado el sitio con un sacrificio, era la hechura misma del templo; esto se hacía a través de trabajo comunal, al igual que se hacía con las casas de los principales del grupo y las obras públicas. (163)

Las obligaciones para con la casa del creador particular incluían el mantenimiento y cuidado del recinto sagrado; por ejemplo, Nanpatecutli, el dios inventor del arte de hacer esteras, era el patrón de

Estos oficiales de hacer petates y otras cosas de juncia tenían cuidado de ataviar y componer y barrer y limpiar y sembrar juncia en el templo deste dios. Tenían asimismo cuidado de poner petates y asentadores de juncia que llaman icpales, y que hubiese allí toda limpieza y todo avío, de manera que ni una paja ni otra cosa estuviera caída en el templo. (164)

La relación entre los integrantes ~~de un calpulli~~ y su dios patrón se manifiesta en el cuidado de su casa. Por otra parte, en el templo deben estar los signos y emblemas propios de la divinidad y del oficio que a otorgado a sus hijos: sembrar la materia prima del tejido de fibra vegetal, las obras de cestería ya concluida y, algo muy importante, el no dejar que el polvo entre al recinto; este último punto tiene dos explicaciones, por una parte el polvo es el símbolo de la impureza y del pecado, y por ello no puede estar en el teocalli. La otra explicación es que el polvo constituye un elemento profano que puede contaminar a lo sagrado; por eso Ruiz de Alarcón señala que "Había en cada pueblo uno como patio muy barrido [...] como iglesia;" (165).

Estas obligaciones de prestar servicios a los templos locales

estaban muy generalizadas (166) y no sólo se restringían al trabajo, sino que también incluían el pago de la deuda en especie; dicho pago incluía proveer de bienes y servicios a los representantes terrenos de las deidades; así, en pleno siglo XVII

Los casos de estos [tlamacazques] tenían todos obligación de servirlos, y varrerlos [sic]; para los menesteres de ellas acarrearvan, agua y leña, y davan todo lo necesario: (167)

En los diversos actos de culto y ritos realizados en los templos se dejaban abundantes ofrendas y primicias dedicadas a las deidades; los sacerdotes, como representantes del dios, consumían una parte. Puede verse como en el pueblo de Cuezala los sacerdotes se quedaban con las mantas de las ofrendas, y Muñoz Camargo afirma que en Tlaxcalla los sacerdotes comían de las ofrendas y primicias que se dejaban en los templos. (168)

A este respecto Pedro Ponce es muy preciso y esclarecedor; en su obra relata un rito de finales del siglo XVI, dedicado al dios Xiuhotecutli, en el que se ofrendaban, por partes iguales, al fogón de hogar y a la iglesia, tamales, pulque y cacao. Después de verificado el rito, con la parte ofrecida en la iglesia, "dan de almorzar a los teopantlacas [gente del templo], y lo mismo se <sup>hace</sup> con la parte ofrecida al fuego, que es para los mayores." (169)

~~Los sacerdotes reciben los alimentos después de haber sido~~ hecha la ofrenda, es decir, de otorgar su parte a las deidades. Dicha parte puede ser material, como en un sacrificio al destruir la ofrenda, pero puede no serlo, como en este caso en que la parte de la ofrenda al dios Xiuhotecutli no se destruye y es consumida por los profanos importantes; en este caso la parte que le toca al dios no es la material, sino otra cosa que está contenida en la ofrenda y que el dios recibió en el templo y en el fogón.

Pensamos en algo similar a las actuales ofrendas del día de muertos, en las cuales los difuntos consumen el espíritu, esencia, substancia o aroma de la ofrenda, mientras que los vivos, una vez que ha pasado el periodo ritual, reciben el

resto. Algo similar parece ocurrir en el Posclásico. Los dioses recibían una sustancia diferente a la visible, y que estaba contenida en los objetos ofrendados.

Entre los recursos de los recintos sagrados destacan las teopantlalli o tierras de los templos; estas eran tierras cuyo usufructo estaba destinado a mantener a los sacerdotes, y a solventar los gastos del culto y el mantenimiento de los templos (170); sin embargo, parece ser que estas tierras eran parte de las posesiones estatales. (171)

Pero hay elementos que nos permiten pensar que algunos calpullis pertenecientes a tlatocayots hegemónicos en expansión si contaban con tierras especialmente dedicadas al culto de sus dioses patronos; esto lo permite suponer Durán al afirmar que después de la derrota de Azcapotzalco los mexicas repartieron las tierras tecpanecas en varias partes, y

repartieron a los barrios, tantas brazas a cada barrio, para el culto de sus dioses, y estas son las tierras que ahora llaman calpullali [tierras del calpulli]

también dieron a sus barrios para el culto de sus dioses; a cada barrio su suerte [de tierra], para que lo que allí se cogiese, se emplease en cosas y ornato del culto de aquel dios que en aquel barrio o colación se celebraba. (172)

Esto significa dos cosas muy importantes; primero, que al menos durante los primeros tiempos de la expansión tenochca, existieron tierras de los templos de calpulli; aunque es posible suponer que sólo les fueron otorgadas a los macehuals en un momento de crisis para justificar la decisión de los pillis de entrar en conflicto con el señorío tecpaneca; y que al consolidarse el aparato político - administrativo estatal estas tierras pasaron a manos de los poderes hegemónicos. (173)

Segundo, las teopantlalli tienen historicidad, no siempre han estado ahí, son parte de una política de expansión y dominio de unos pueblos sobre otros. Los dioses estatales, al conquistar la casa de otras deidades a través de las guerras que libran los profanos, manifiestan su poder y reciben su pago: mas ofrendas, tributos y tierras para engrandecer sus teocallis y su culto.

Empero, es necesario aceptar que los calpullis de macehuals

con teopantlalli constituían una excepción, y lo normal era que pertenecieran a estados o a poblaciones rurales, no contaran con mas tierras de las del común o calpullalli.

Sobre estas tierras hemos hablado con anterioridad; por lo que remitimos al lector al segundo capítulo y a los trabajos de Castillo y López Austin (174). Este último autor realizó un cuadro en el que propone una estructura agraria para el Altiplano Central, en el que podemos buscar el tipo de tierras de calpulli con los que posiblemente se sustentaran a los sacerdotes y a los calpulcos.

Nos encontramos con que de las seis subdivisiones de tierras del calpulli que este autor propone, dos se ajustan mas a lo que buscamos. Son las chinapcalli, tierras dedicadas al sustento de las familias de los calpuleque, es decir, a los linajes mas importantes, las otras son las "tierras para los gastos del calpulli", y que servían justamente para solventar los gastos comunales, como lo era el sostenimiento del teopantlalli local.

El lector habra ya deducido porque estas tierras nos parecen las mas posibles; las primeras porque sustentaban a los linajes preeminentes de la comunidad, de donde pensamos surgían los sacerdotes del calpulli, por lo que es posible que estos fueran mantenidos con los frutos de esas tierras; y las segundas porque ¿cual gasto es mas comunal que el destinado a sostener el templo del creador y a sus "voceros" terrenos?

Sin embargo, no tenemos datos concretos para probar o apoyar con mayor fuerza esta última hipótesis.

El dominico Durán nos aporta datos acerca de un nuevo elemento, se trata de la afirmación de que los sacerdotes de calpulli vivían de limosnas. La afirmacion es tan extraña y contradictoria respecto de otros datos que vale la pena citarla en extenso

[...] los sacerdotes y ministros de los templos en esta tierra [...] vivían en pobreza y no comían sino de limosnas y de las ofrendas y oblacones que a los templos acudían, y de las limosnas que les daban sin tener rentas, ni tierras, ni patrimonios [...] y así nunca les faltaba de comer y todo lo que habían menester [tenían] muy cumplidamente, (175)

Lo que hay que contar de este día [de la fiesta de toxcatl / ...] es que este día hacían los sacerdotes una ceremonia por todo el pueblo, [...] todos los sacerdotes de poca cuenta de los barrios, andaban de casa en casa con un bracero en la mano y, por muy de baja suerte que el dueño fuese, le insensaban toda la casa, empezando desde los umbrales hasta el postrero y último rincón.

Habiendo incensado la casa, empezaban luego por las alhajas de casa, e incensaban el fogón, y luego la piedra de moler, y luego el tiesto donde cuecen el pan, y luego las ollas y ollitas y canterillos, platos, estudillas, aderezos de tejer, instrumentos de labrar la tierra, los trojes e instrumentos de sus oficios. En fin, no quedaba cosa, hasta los cestillos y canastillas de tejer y de hilar y de tener pan. A estos sacerdotes estaban obligados todos los caseros a dar alguna limosna que les daban, porque, como he dicho, vivían de limosnas y en pobreza [...]. Así estos sacerdotes, no comían otra cosa, sino de lo que de limosna les daban y les ofrecían por las puertas [...] (176)

Si leemos el primer texto con atención vemos como después de la afirmación de que los sacerdotes vivían en pobreza se pasa a decir que "nunca les faltaba de comer y todo lo que habían menester muy cumplidamente", si bien parece que no poseían bienes a título personal ciertamente no vivían pobremente.

El segundo texto aclara a las "limosnas", no son donaciones de caridad, desprendimientos individuales voluntarios, sino que después del rito de sahumación en una fecha fijada en el calendario, todos los jefes de casa debían dar algo a los sacerdotes pues "estaban obligados".

Lo que pasa es que Durán, al utilizar términos occidentales para describir al mundo nahuatl prehispánico extrapola conceptos, y con ello da la apariencia de prácticas inexistentes; no se trata de limosnas, sino de una especie de reciprocidad obligatoria para con los intermediarios; estos dispensaban y distribuían los favores divinos a todos los integrantes de un calpulli, quedando estos obligados a dar bienes profanos en agradecimiento por los beneficios sagrados.

- NOTAS.

- 1). Historia natural: 239.
- 2). Zantwij, "Los seis barrios...".
- 3). Durán, HI: I, 27; vid Códice Ramírez: 98.
- 4). Zantwij, op. cit.; Monzón, El calpulli:
- 5). HI: I, 31.
- 6). "Relación de Cholula", RGT: II, 130.
- 7). López Austin, "Introducción", en La educación: I, 28.
- 8). Díaz del Castillo, Historia verdadera: 88-89.
- 9). Breve y sumaria relación: 34.
- 10). op. cit.: 56.
- 11). Castillo, "Curso de lengua nahuatl": I, f.6r. y II. f. 17r.; cfr. Sullivan, Compendio: 138, 141, 143.
- 12). Berlin, AC: 25-27.
- 13). Ibid.: 77.
- 14). "Relación de [...] Temascaltepec y Tuzantla", RGM: 157.
- 15). HCH: 147.
- 16). Ibid.: 147-148, nota 2.
- 17). Ibid.
- 18). Ibid.: 148 nota 3.
- 19). Ibid.: f. 26v.-f. 27r.
- 20). Ibid.: f, 16r., f. 21r.; vid Códice Mendocino: lams. 63-64.
- 21). La hipótesis puede apoyarse en datos como este: "Los sacerdotes de este templo [de Tezcatlipoca] no eran gente diputada para el servicio de él, como lo eran los que servían a Huitzilopochtli, que habían de ser de ciertos barrios particulares." Durán, HI: I, 48.
- 22). vid Sahagún, HG, Libro IV: I, 231-274.
- 23). "Anales de Cuauhtitlan": 7; hemos hecho leves cambios en la traducción basados en el faccímil.
- 24). MM: 347.
- 25). Este mismo autor aporta datos sobre el signo Teotlamacazqui (ofrendador divino), pero están conectados con médicos y magos, MM: 346-347. Causa extrañeza que en todo el Libro IV de Sahagún, HG: I, 231-274, no se haga una sola mención al sacerdocio; la verdad es que no lo entendemos, pues hay informaciones sobre predestinación a la magia, la medicina, la embriaguez, etc.
- 26). Historia eclesiástica: 95.
- 27). Otra opción para interpretar al personaje central de este breve relato es que fuese en realidad un sacerdote encubierto,

con lo cual la idea del llamado como designación divina pierde peso; no así el comentario al esquema de acción cultural religiosa.

28). Colby, CD: 73-80.

29). Serna, MM: 389.

30). Códice Ramírez: 110.

31). Recuérdese también que ciertos tipos de muertos eran entendidas como una elección divina, los ahogados eran los elegidos de Ualac, los muertos en la guerra acompañaban al sol, solo por citar dos ejemplos.

32). El Códice Mendoza (laminas 58 y 62): 69, 71.

33). Ibid.: 69, 71.

34). Ibid.: 79, 84-85.

35). El libro perdido: 536; vid Zorita, op. cit.: 66.

36). op. cit.: 85.

37). Vid López Austin 'Introducción': 28; para una visión opuesta vid León-Portilla, La filosofía: 224, y Soustelle, La vida: 173-174.

38). Monzón, op. cit.: 74-77, 104-105.

39). HI: I, 50.

40). Sahagún, HI: I, 229.

41). Relaciones: 50.

42). Berlin, AC: 25; este mismo autor supone que los letrados formaban sacerdotes en varios poblados aparte del propio: 17; Serna habla de una preparación similar para los médicos indígenas. MM: 296.

43). Alcina, 'Calendarios': 123.

44). Colby, CD: 79.

45). Ibid.: 81-82.

46). 'Relación de Tolnacuctla', RGM: III, 128-129; cfr. la 'Relación de Cempoala', RGM: I, 76-77, 86, donde al parecer había mayor complejidad social, pues, para Epazoyuca se habla del Telnochcalli y del calmecac.

47). CD: 80-85.

48). Ibid.: 81-82.

49). RGT: II, 130.

50). HI: I, 67.

51). Vid las listas de sacerdotes dedicados a actividades muy específicas en Sahagún, HG: I, 193-194, y en Ritos, sacerdotes: 86-109; también Acosta Saignes, 'Los teopixque': 159-160.

52). Berlin, AC: 13-14; y Colby, CD: 13.

- 53). RGM: I, 249.
- 54). "Relación de Ichcateupan", RGM: I, 310.
- 55). Motolinia, El libro: 117.
- 56). Sahagún, HG: I, 399.
- 57). Landa, Relación: 55.
- 58). Berlin, AC: 60.
- 59). Colby, CD: 104.
- 60). Berin, AC: passim.
- 61). HG: I, 278, también: II, 601; por su parte Durán no está de acuerdo y afirma: "Tuvo la nación mexicana grande cuidado con la cuenta de los años, para lo cual tenían viejos y hombres accianos hábiles y muy señalados en aquella ciencia [...]"; HI: II, 453.
- 62). Sahagún, HG: I, 278-279.
- 63). Entre otros vid Durán, HI: I, 126; "Relación de Coatepec" RGM: I, 136; Ponce, TD: 127-128; Serna, MM: 289.
- 64). CH: I, 207.
- 65).--Ibid.: 288. Es necesario señalar aquí una observación de Lorenzo Ochoa acerca de que los estudios de antropología física señalan un promedio de edad muy inferior a los 52 años; si bien nos fue imposible localizar la obra a la que Ochoa nos remitió hay que decir que un promedio de edad ampliamente por de bajo de los 52 años reforzaría nuestra idea, sería muy notable que alguien alcanzara dicha edad.
- 66). FC en ibid.: I, 289.
- 67). Ibid.: 289.
- 68). Sahagún, HG: I, 379.
- 69). MM: 389.
- 70). : 130.
- 71). Vid Gómara, CM: 316; Durán, HI: I 13; "Relación de las cuatro Villas", RGM: I, 203; Muñoz Camargo, "Descripción": 197.
- 72). Para las múltiples propiedades de tener el cabello largo vid "Códice Carolino": 10-12.
- 73). Sahagún, HG: I 222.
- 74). López Austin, CH: I, 243; Frazer, La rama dorada: 36, 278.
- 75). HI: I, lam. 5.
- 76). Lams. 63-64, : 79, 89, 90-93.
- 77). lam. 64, : 92.
- 78). en La educación de los antiguos uahuas,: I, portada.
- 79). lam. : 2, 4.

- 80). Gómara, CM: 316.
- 81). Lam. 62, : 79, 85-87.
- 82). HI: I, 13.
- 83). "Relación de Cempoala", RGM: I, 86.
- 84). HI: I, lam. 11.
- 85). Ibid.: I, 54.
- 86). Lams. 10, 13, 16 y 18.
- 87). Acosta, Historia: 239; para una pequeña comunidad vid lo que se dice de Teloloapan en la "Relación de Ichcateupan", RGM : I, 324.
- 88). Muñoz Camargo, "Descripción": 89.
- 89). Estudio [al Códice Cospi]: 75-86.
- 90). HI: I, lam. 11.
- 91). Durán, HI: I, 55.
- 92). Ibid.: I, 52.
- 93). Muñoz Camargo, "Descripción": 205.
- 94). Lam. 64.
- 95). Durán, HI, I, 9.
- 96). RGM: I, 249.
- 97). HMP: 76.
- 98). HMP: 75.
- 99). "Relación de Atenco", RGM: I, 34; vid "Relación de Cholula", RGT: II, 130.
- 100). Chimalpahin, Relaciones: 56, 68.
- 101). Berlin, AC: 60; Colby, CD: 87-100.
- 102). Motolinia, El libro: 133.
- 103). Sahagún, HG: I, 44; Berlin, AC: 33; Colby, CD: 87- 113.
- 104). Durán, HI: I, 68.
- 105). "Relación de las cuatro villas", RGM: I, 203.
- 106). HG: II, 485; vid Educación mexicana: 237-238.
- 107). Motolinia, El libro: 118.
- 108). Durán, HI: II, 43.
- 109). Gómara, CM: 108.
- 110). Clavijero, Historia antigua: 96; López Austin, HD: 59-60.
- 111). RGM: I, 136.
- 112). HM: 112; Mendieta, Historia eclesiástica: 95; Colby, CD: 72-73; "Relación de Ichcateupan", RGM: I, 277; Motolinia, El libro: 118.

- 113). López Austin, CH: I, 243-247; vid. Frazer, La rama: 221-222.
- 114). 'Relación de [...] Temazcaltepec y Tuzantla', RGM: II, 157.
- 115). Durán, HI: II, 311; vid. Acosta, Historia natural: 329.
- 116). Durán. HI: I, 52.
- 117). RGM: I, 76; vid. 'Relación de Ichcateupan', RGM: I, 276-277.
- 118). TS: 53; vid. Motolinia, El libro: 118.
- 119). HTCH: 154-155, 162-164.
- 120). 'Historias': 72.
- 121). Códice Ramírez: 22; vid. Acosta, Historia natural: 324.
- 122). HTCH: 143.
- 123). Por vía de ejemplo vease Durán, HI: II, 35.
- 124). El libro: 197.
- 125). 'Relación de Ichcateupan', RGM: I, 276-277.
- 126). RGM: II, 177.
- 127). HG: I, 193-196; cfr. la versión del texto nahuatl en Ritos, sacerdotes: 86-109, y en Educación mexicana: 153-157; vid. también el único estudio sobre el sacerdocio tenochca de Acosta Saignes, Los veopixque.
- 128). Educación mexicana: 265.
- 129). 'Relación de Cempoala', RGM: I, 76-86; 'Relación de Castepec', RGM: I, 137, 163-164.
- 130). 'Relación de Cempoala', RGM: I, 86.
- 131). 'Relación de Ichcateupan', RGM: I, 263-264, 269-270, 310.
- 132). MM: 389.
- 133). HI: II, 210; cfr. Tezozomoc, CMY: 76-77, quien difiere en número y nombres pero no en la distinción.
- 134). Ibid. HI: II, 29; CMY: 26-27; vid. Chimalpahin, Relaciones: 65.
- 135). Relaciones: 54-55.
- 136). HI: II, 56.
- 137). 'Historias': 80.
- 138). Lams. V\*, VII, XI.
- 139). Torquemada, Monarquía indiana: III, 265.
- 140). : 79; vid. Eliade, Lo sagrado: 31.
- 141). Relación de Michoacán: 79.

- 142). Ibid.: 80.
- 143). Durán, HI: II, 44.
- 144). Idem.
- 145). ''Anales de Cuauhtitlan'': 25, 29-30; HCH: 213.
- 146). lam. XII, y Durán, HI: II, 38.
- 147). HMP. 40.
- 148). Torquemada, op. cit.: III, 208; para el calmecac vid. Códice Mendocino, lams. 62.
- 149). Acosta, op. cit.: 324.
- 150). Vid. Soustelle, La vida: 210.
- 151). Durán, HI: II, 32; vid. Tezozomoc, CMY: 32, 74-75.
- 152). Vid. la lámina 1 del Códice Mendocino.
- 153). Durán, HI: I, 179.
- 154). del Castillo, ''Historias'': 72, 122.
- 155). Acosta, op. cit.: 325.
- 156). ''Relación de [...] Temzacalterec y Tuzantla'', RGM: II, 156-157; ''Descripción'', RGT: I, 237; HG: I, 100-101.
- 157). las Casas, Apologética: II, 389.
- 158). Ibid.: II, 38; vid. Keen, La imagen azteca: 102-109.
- 159). ''Relación de Cholula'', RGT: II, 132.
- 160). Sahagún, HG: II, 872; FC: I, 43, ''in calpulco''.
- 161). El libro: 134; vid. las Casas, Apologética: I, 640 y Mendieta, op. cit.: 84.
- 162). RGM: III, 58.
- 163). Zorita, op. cit.: 132-133.
- 164). Sahagún, HG: I, 60.
- 165). TS: 50; vid. Motolinia, El libro: 133.
- 166). las Casas, Apologética: II, 24; Durán, HI: I, 54-55.
- 167). Serna, MM: 389; vid. Ruiz de Alarcón, TS: 50.
- 168). ''Relación de Ichcateupan'', RGM: I, 316; Muñoz Camargo, ''Descripción'', RGT: I, 19, 200.
- 169). TD: 123.
- 170). Zorita, op. cit.: 193-194; Clavijero, op. cit.: 165.
- 171). Castillo, Estructura: 77-78; López Austin, OP: 210 y cuadro 1.
- 172). HI: II, 83.
- 173). Vid. Castillo, op. cit.: 84.
- 174). op. cit.: 76-77 y OP: 209-210, respectivamente.

175). HI: 1, 28.

176). HI: 1, 256.

## 5 LAS FUNCIONES DEL SACERDOTE.

Suponed que hay un hijo [de dios]  
Alguien que es ignorante,  
Que no tiene conocimiento,  
Así, me nide guía.  
Y yo le hablaré, yo le daré consejo;  
Ynas K'o'w (contador de los días..

Hemos revisado las condiciones generales, o si se quiere estructurales, del sacerdocio, toca a continuación ver las actividades concretas a las que se dedicaban nuestros personajes.

### EL CULTO Y EL RITO PUBLICO POPULAR.

La importancia del culto y el rito para el conjunto de la vida social proviene de que son los medios por los cuales los profanos pueden reafirmar los lazos que los unen con su particular creador y dispensador de la vida.

El culto permite renovar periódicamente la afluencia de las fuerzas sacras que sustentan la existencia misma del calpulli y el cosmos; tal y como puede apreciarse en el siguiente texto de Cristobal del Castillo sobre la migración mexicana

Los corazones, la sangre, son su alimento, su posesión, su don: mientras hacia el [o' calpultecatl] siempre se hace ofrenda, [mientras] siempre se ofrenden ante el, en el cielo se seguirá extendiendo el sol de movimiento, (1)

Hay que reconocer que raras veces la religiosidad popular se inquieta por cuestiones tan complejas y abstractas como la continuidad del universo, en cambio, si se inquietaba continuamente ante situaciones mas concretas e inmediatas

do es de notar que nunca pedían sino cosas temporales como es de comer y vida [,] y en esto fenecía su oración [...] (2)

Situación que refrenda con toda claridad para el siglo XVII Jacinto de la Serna

[...] los indios] tienen por cierto, que les vienen las cosas temporales por mano de sus ídolos; y assi se las piden como si estuviessen en su mano, y por esso les hazen reuerencia, [...] pues acuden a pedirles socorro, ayuda en sus necesidades, en sus mieses, en sus cocechas, y grangerias, (3)

Las preocupaciones de la religiosidad popular parecen centrarse en los aspectos que redundan directamente en la continuidad y el mejoramiento material de la vida individual y colectiva, como lo

son las buenas cosechas, la salud, la fertilidad, etc. Para lograr esto se cuenta, en el terreno religioso, con las vías del culto y del rito, por las cuales el grupo espera obtener vida y prosperidad.

La realización del culto público dedicado al calpultéotl expresa, en términos religiosos la particular forma de vida y el destino propios de una comunidad; así el dios mexica ordena a su pueblo que se celebren sacrificios humanos y ritos cada "mes" de 20 días

Y con la calidad de las águilas y los ocelotes se establecerá la guerra, con la que provocaréis miedo, y entonces todo el mundo deseará, aspirará a tener la valentía del guerrero. (4)

El culto del mexica a su dios implica hacer la guerra, tener "la calidad del águila y el ocelote", ser un pueblo conquistador que obtendrá por la fuerza militar las ofrendas humanas que le exige su calpultéotl, y con la sangre de los sacrificados se alimentará al sol y al dios Texcatlipoca, quien "es el guía del tlatocayotl, de los pillis, del tecucayotl, de la estera y la silla." (5)

El destino de todo el grupo es un destino hegemónico, el de ser un pueblo dominador de otros a través de la guerra. Pero sólo es un destino colectivo aparente, porque el gozar de "la estera y la silla", es decir, del poder político, solo corresponde a los pillis y no a los macehuales.

Para nuestro trabajo es importante establecer una distinción entre el culto y el rito popular respecto de la participación de los macehuales en la religión estatal. Esto significa que aunque existan ceremonias estatales en las cuales participan los macehuales esto no las convierte en una manifestación de la religiosidad popular; debe tenerse en cuenta el contexto en el que se realizan, en que tipo de templo, quienes presiden la ceremonia, etc., para poder saber si los macehuales son los beneficiarios de la ceremonia o sólo las comparsas. (6)

La religión de tlatocayotl, justamente por sus afanes totalizadores y de respaldo al poder hegemónico trata de incluir a todos los grupos sociales en sus ritos, pero el objetivo no es responder a las necesidades de las pequeñas unidades comunitarias, sino el de controlar y supeditar las

religiosidades particulares a la estatal.

De esto viene que debemos ver cuales eran las principales actividades religiosas populares.

El culto popular mesoamericano se centraba en el dios patrón. Y para estudiar mejor este culto hemos hecho una distinción en dos tipos, el culto "ordinario", que es aquel que se celebraba a lo largo del año, y la fiesta del dios, que es la celebración especial que se verificaba anualmente.

El culto ordinario se realizaba cada veinte días o "mes" indígena por disposición del propio numen (7), y consistía en ofrendas y sacrificios que variaban conforme a cada comunidad y dios; en Tetela se ofrendaban mantas e incienso, mientras que el dios Huitzilopochtli exigía a los mexicas sacrificios humanos, y según el Códice Magliabecchiano al numen patrón se le daba incienso y papel untado con sangre de autosacrificio (8).

~~Variantes locales~~ que Gómara resume al hablar del dios patrón de Cozumel:

al cual honraban mucho mas que a los otros, con sahumerios muy buenos, [...] de copal, [...] con ofrendas de pan [sic] y frutas, y con sacrificios de sangre de codornices y otras aves, y de perros, y aún a veces de hombres. (9)

Este culto se realizaba en diferentes lugares sagrados.

El lugar sagrado mas importante era el templo del calpulli, el asiento terreno del numen particular y centro de la comunidad donde

Ofrecían muchas cosas en las casas que llaman calpulli, que eran como iglesias de los barrios donde se juntaban todos los de aquel barrio, así a ofrecer como a otras ceremonias que allí se hacían. (10)

El culto en el templo del calpulli tenía una periodicidad, como atrás vimos, de 20 días. Este periodo era el mismo para las pequeñas comunidades agrarias como Cuezala donde tenían dos dioses a los que "Hacíanle cada veinte días su fiesta," (11)

En muchas ocasiones el culto se realizaba en otros lugares sagrados aparte del templo central de la comunidad, tales como altares que se encontraban fuera de la población y que podían estar ubicados en sitios muy disímolos; algunos de los cuales podían ser altares en montes, en caminos, o en cursos de agua.

Podemos ver la liga de los primeros con el culto popular en la "Relación de Atenco" cuando se explica que

Tenían sus cues, que quiere decir "iglesias", los cuiales estaban en unos cerros muy altos, e iban de noche, cada veinte días, a aquella iglesia a ofrecer sus copales. (12)

En estos lugares muchas veces se establecía contacto con el numen creador y se realizaba el autosacrificio. (13)

Es de hacerse notar como estos altares continuaron en uso mucho tiempo despues de la conquista, pues los vemos en las obras de Serna y Ruiz de Alarcón. Según este último,

Otro modo de idolatría, sacrificio de si mismos, usaban y en algunos casos se ha visto ahora, y es el que hacían en las cumbres de los cerros y lomas altas, cuyos caminos vemos hoy tan señalados como si fuesen caminos para carrozas, que así los debían de abrir antiguamente, que suben derachas hacia lo alto, y van a parar en algún montón de piedras o cerro dellas donde ellos hacían su adoración sacrificio y plegarias, (14)

Los altares en los caminos parecen haber sido particularmente numerosos según los datos que aporta las Casas

De aquellos altares había en los caminos por muchas partes con sus ídolos, y en los barrios y casi por toda la tierra y a toda parte, como huertiaderos y oratorios para que tuviesen los caminantes lugares sacros en que adorar y sacrificar, donde cuiera que llegasen. (15)

Estos altares, al igual que los ubicados en cerros, también continuaron existiendo después de la conquista, como ha quedado consignado de nueva cuenta en Ruiz de Alarcón. (16)

Según las Casas también existían altares en los cursos de agua. (17)

Existen datos que nos permiten pensar que el culto también se podía verificar en la casa del calpulleque (18). Ponce nos relata un rito que se realizaba en casa del jefe de la comunidad a fines del siglo XVI. (19)

Esto lo podemos entender si recordamos que es muy posible que los linajes de los calpulleque y los de los sacerdotes de calpulli fueran los mismos.

La celebración de la fiesta del dios patrón constituía el evento central del culto público popular. En ella, por encima de todos los demás ritos ordinarios, se recreaban los lazos míticos que unían inisolublemente al calpulteotl con el calpulli.

Es posible que la fiesta se realizara en la fecha calendárica que marcaba el nacimiento del dios y la comunidad; esto, aunado a que el numen era el corazón mismo del pueblo, hacia que la

fiesta del dios fuera la fiesta por antonomasia del calpulli.

En esas ocasiones no sólo se reafirman lazos, sino que se recrean los momentos clave de la comunidad que, míticamente, ocurrieron bajo la misma fecha: el nacimiento del dios, de la particular creación de los hombres de ese calpulli, la salida de los lugares arquetípicos de parto (las cuevas) en busca del "asentamiento definitivo". (20)

Esta importancia de la fiesta del dios-pueblo se manifestaba formalmente en términos que causaron extrañeza a Durán ya bien entrado el siglo XVI

Considerere cada uno que es la causa que un barrio de diez o doce casas gaste y haga tan entero y espléndido gasto y baquete, como si fueran doscientas casas, y convida a todos los demás barrios y vecinos comarcanos, y no hace falta ni quiebra en lo que toca a la comida y bebida, sino que sobra y resobra y hay para a otro día se huelguen y coman los que el primer día se ocuparon de servir a los huéspedes, ¿que es esto?

Digo que es usanza antigua ordenada a comer y beber y noigar, porque en su antigua ley endemoniada, cada barrio tenía su ermita y dios particular, como abogado de aquel barrio, y el día de la fiesta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración de él, y conían, para que no faltase y cayesen en falta: a la letra hacen el día de hoy, sin faltar punto, en las solemnidades de los santos. (21)

Para el adecuado análisis de la cita anterior hemos tomado en cuenta el trabajo antropológico de James W. Dow (22). Además, con el fin de entender mejor las funciones sociales de la fiesta del dios patrón, hemos dividido su estudio en dos vertientes, las funciones internas y las externas.

En lo interno el primer aspecto que hay que destacar es la redistribución de bienes que implican los grandes recursos usados en la fiesta, "tan entero y espléndido gasto".

Estos bienes eran el sustento que el numen había procurado para provecho de los miembros del grupo, es decir, su origen era sacro, y su destinatario era el conjunto humano que rendía culto al dios que lo daba, por eso circulaba entre todos ya que "se convidaban unos a otros."

Esta redistribución permitía una nivelación entre las familias del grupo al evitar la acumulación excesiva de bienes en unos cuantos linajes, lo que podría causar fricciones sociales al interior. (23)

Un aspecto a nuestro juicio no tratado, e importantísimo, de esta redistribución y circulación de bienes en la fiesta, es que el grupo establece un intercambio con la deidad, le da bienes profanos en forma de ofrendas a cambio de favores sagrados. Es decir el grupo otorga al dios su alimento con las ofrendas y sacrificios, y este dispensará de nueva cuenta al grupo la capacidad de continuar existiendo, se trata de una relación contractual.

Por otra parte, este intercambio de bienes entre los miembros de la comunidad, este compartir los frutos del trabajo colectivo e individual en la fiesta, fortalece la solidaridad interna y promueve la ayuda mutua.

Estos elementos presentes en la fiesta permitían que, en medio del rudo trabajo agrícola, de las pesadas cargas de los tributos y de la homogeneización con otros calpullis en el culto estatal, la fiesta del dios pusiera de manifiesto y renovara la pertenencia de los individuos a un grupo que poseía su propia identidad social, cultural, política y religiosa. Siendo un grupo entre muchos que vive bajo la mirada de los dioses, cada calpulli mantiene su propia existencia como unidad social diferenciada, impidiendo con ello que se disuelva dentro de las unidades mayores.

La individualidad del calpulli se materializaba a través de la participación en la organización de la fiesta, que era el punto básico del sistema de cargos y de la organización interna como grupo con personalidad político-administrativa propia. Es decir, la forma y medida de colaborar en la realización de la fiesta era la manera de ascender socialmente dentro del calpulli; ello, claro está, si se pertenecía a un linaje importante. La fiesta era el momento de mayor organización del grupo. (24)

En la dimensión externa de la fiesta hay que destacar que ésta no sólo se limitaba a consolidar a los grupos en su estructura interna, también se convidaba a todos los demás barrios y vecinos comarcanos.

Se trata de una forma de establecer lazos entre los distintos calpullis que confluyen en un tiempo y en un espacio. A pesar de las diferencias entre los grupos y de la cohesión interna de cada comunidad, existe un principio de convivencia.

social que sobrepasa los estrechos límites del barrio y que permite la integración -sin absorción- con otros calpullis.

Esto nos parece el reconocimiento, bajo ropaje ritual, de la necesidad de tener relaciones externas; ahora bien, ¿que aportaban estas relaciones?

Primero, alianzas políticas ritualizadas que permitan defenderse de otras alianzas; segundo, limar asperezas entre grupos y así eliminar conflictos entre ellos; y tercero, el asegurarse el intercambio de los bienes particulares que cada grupo produce gracias a su "oficio" especializado; es decir, si un calpulli con el oficio de la cestería tenía buenas relaciones con una comunidad de alfareros y con una de pescadores, les sería más fácil conseguir esos bienes, ya sea en el intercambio ritual de cada fiesta de pueblo o en los tianguis, sin tener que luchar por ellos o abstenerse de su uso.

En su fiesta, al dios patrón se le rendían las mayores ofrendas, y entre ellas, destaca el sacrificio humano que proporcionaba la sangre necesaria para alimentar al numen en el día de su renacimiento.

La práctica del sacrificio humano estaba muy difundida en Mesoamérica, y se daba en las pequeñas comunidades agrarias. Al respecto escribe Díaz del Castillo

[...] y dormimos en otro pueblo chico, que también tenía hechos muchos sacrificios. Y por que estarán hartos de oír de tantos indios e indios sacrificados, en todos los pueblos y caminos que topabamos, pasare delante sin decir de que manera y que cosas tenían, (25)

Durante las migraciones los grupos también efectuaban sacrificios humanos; los tolteca-chichimeca los practicaban abundantemente. (26)

También en los calpullis ubicados en los grandes centros urbanos se realizaban sacrificios humanos, pero relacionados con el culto estatal, ya que al parecer se sacrificaban cautivos de las guerras del tlatocayotl en las que los macehuals participaban y podían capturar a los enemigos, pero antes debían pasar por el templo estatal para después ser conducidos al calpulco.

Apparentemente la forma de realizar el sacrificio humano había sido establecido en un modelo mítico por el dios patrón; por ejemplo, los tecpanecas "[...] traían por dios a Ocotecutli,

que es el fuego, y por eso tenían costumbre de echar al fuego, para sacrificar, a todos los que tomaban en la guerra." (27)

En el caso de los mexicas el dios dispone que los sacrificios humanos se hagan por dos procedimientos, el sacrificio gladiatorio y la extracción del corazón (28), de la forma que vemos en la lámina 4 del Códice Boturini, ahí podemos apreciar como el sacrificio de los chichimecos mixmixcoas sobre las biznagas, marca el origen mítico-histórico de los sacrificios humanos entre los mexicas, pues cuando los mixmixcoas caen del cielo el dios dice a los teomamas "Asid a aquellos que están al pie de la biznaga, ellos serán quienes primeramente paguen el tributo de la vida." (29)

Parece que los calpullis y pequeñas comunidades agrarias admitían la existencia de otras deidades especializadas además del dios patrón, tal y como lo permita pensar Gómara

No había número de los ídolos de México [sic], por muchos templos, y muchas capillas en las casas de cada vecino [...] y cada uno de los dioses tenía su propio nombre, oficio y señal; (30)

Aunque el dios patrón es quien provee los mantenimientos, parece que los miembros del calpulli aceptaban que era necesario el concurso de otras divinidades para su existencia.

De estos dioses veremos primero a dos, Tlaloc y Xiuhtecuhtli.

El primero de ellos es el numen de las lluvias, y el jefe de los tlaloques; ya hemos visto como los diversos dioses patrones se identificaban con los dioscecillos de la lluvia. Por esto es más fácil que las comunidades aceptaran que el "jefe" de las deidades pluviales interviniera en ciertas circunstancias para bien de los profanos.

Pese a ésta lógica, en las fuentes no es clara la presencia de Tlaloc; en un informe se habla de que frente al templo del dios patrón de Cozumel se encontraba una cruz "a la cual tenían y adoraban por dios de la lluvia," (31). Para Tlaxcala se afirma que se rendía culto a este dios durante las sequías. (32)

En cambio, la presencia del dios del fuego Xiuhtecuhtli es tan marcada y clara que Ponce se ve obligado a escribir que

Al fuego también canonizaron por dios y le llamaron Xiuhtecuhtli, y por otros nombres [...] Huehuetzin, Xoxetzin, [...] También le llaman Tocontah, "Padre de todos", porque entre los indios todo lo hacen

delante del fuego, y después de muerto, en sus entierros los acompaña encendido en candelas. (33)

Seisenta años después (1656) Jacinto de la Serna confirma la opinión de Ponce, "porque para todas las cosas de sus sacrificios ha de ir por delante el fuego." (34). Como algunos de los ritos en los que interviene el fuego están contemplados en otros apartados en este nos limitamos a mencionar la importancia general del dios igneo.

Como atrás vimos también se realizaba un culto en los cerros. Pero en ciertas ocasiones parece que el cerro fuera una deidad en si misma y no sólo un sitio para honrar a lo sagrado. Así el nevado de Toluca era conocido como Tonacatepetl, "cerro de los mantenimientos", y era venerado por los indígenas del valle de Toluca. (35).

A algunos cerros y corrientes de agua se les consideraba seres sobrehumanos capaces de castigar a los profanos que no cumplieran con sus obligaciones religiosas

Acá los indios [...] tienen los cerros y fontanales, ríos, fuentes, o lagunas donde ponen sus ofrendas en días señalados, [...] con fe y creencia que de aquellas aguas, fuentes o cerros, tienen su principio sus buenos sucesos, su salud o enfermedades; si acaso las tales aguas, fuentes o cerros, o el ololiuqui están con ellos enojados, aunque sea sin haberles dado ocasión. Las sobre dichas cosas tienen y adoran por dios, (36)

El mismísimo Ruiz de Alarcón sufrió en carne propia esta interpretación. Siendo recién llegado a la zona de Atenango del Río inició una campaña contra el culto al ololiuqui. Poco después cayó enfermo debido al cambio de clima; sin embargo, los indígenas pensaban que su enfermedad era un castigo de la deidad del ololiuqui por su desacato. (37)

También se realizaban ritos públicos dedicados a los seres sobrehumanos pertenecientes a la categoría de "señores de los animales" (38), con el fin de obtener una buena caza o pesca. Estos seres sobrehumanos tenían control sobre las especies animales que podían ser alimento de los profanos, por eso era necesario realizar ritos y rendirles ofrendas con que congraciarse con el ser sacro a fin de obtener buena caza de los animales requeridos.

Sobre estos aspectos Berlin nos informa que en el siglo XVII estos ritos se realizaban por unidades sociales de diferentes

dimensiones, 'o por el gremio de los cantores de la iglesia, harrios, pueblos, o por toda la jurisdicción con la intervención de los caciques y gobernadores.' (39)

Tanto para la caza como para la pesca era necesario consultar a los letrados (tonalpouhque) locales, quienes mediante el uso del tonalamatl determinaban la fecha propicia para realizar el evento así como las particularidades del rito.

Para la caza se requería un día que estuviera recido por el dios zapoteco Niyoa, al cual se le ofrendaban por velas y copal por la mañana a iglesia del pueblo y mas tarde en un cerro, porque

[...] en aquel lugar nació y allí tiene su asiento y está como en su tribunal, porque, como señor de los venados, les da ventura de que cacen algunos y que los libre de picaduras de culebras ponzoñosas, [...] y que todo lo [que] declarado tiene hacen asimismo por mandado de uno en tequitlatos los pueblos y barrios cuando va cada uno en particular a las dichas cazas, (40)

Vemos como la petición de caza al dios debe realizarse en un lugar sagrado que permita comunicarse con el. En este caso es el lugar de su nacimiento y el asiento de su poder. Notamos como la ejecución del ritual no garantiza que el dios se incline favorablemente, pues "está en su tribunal", es decir, va a decidir si complace a los profanos o no; finalmente debemos resaltar que la ejecución de estos ritos es una obligación del poder político.

También la pesca implicaba un rito público de suma importancia en la Oaxaca novohispana, por lo que Balsalobre tuvo que intervenir en contra

Haze fulminado caussa contra los Gobernadores, Alcaldes, Caziques, Principales, Alguaciles mayores, y Mandones de dicha jurisdicción, que actualmente son y han sido en tiempos passados, sobre que quando van al Rio a pescar truchas, mandan a las cabezas de los Pueblos y Barrios, que prevengan candelas de cera, y incienso de la tierra, [...] y en llegando al dicho Rio, antes de echar las redes en el agua, mandan que enciendan las dichas candelas, y queman el dicho copale, en la orilla de las honduras del, ofreciendolo una Diosa a quien atribuyen el señorío del dicho Rio, [...] llamada [...] Nohuichana, por el buen suceso en dicha pesca, reysterándolo todos los anos, lo qual hazen de costumbre inmemorial heredada de padres a hijos: (41)

Al inicio de la cita podemos apreciar que prácticamente todas las autoridades políticas indígenas están implicadas en la

realización y promoción de los ritos públicos, esto refuerza lo dicho arriba, el poder público tiene obligaciones rituales, para bien de los profanos y honra de los dioses.

Las fiestas de los meses. Como ya hemos visto, el año indígena constaba de 18 "meses" de veinte días, los cuales estaban estrechamente relacionados con el calendario agrícola, y con el año solar.

Estas festividades "mensuales" presentan un doble aspecto.

Por una parte encontramos el carácter estatal de estos cultos; éste tipo de fiestas se llevaban a cabo en el centro sagrado y político de la población con gran esplendor

salían todos los ancianos del templo [mayor], sacerdotes y levitas y todos los demás ministros y sacrificadores, según sus antigüedades, [...]

Salían unos tras otros, con sus mantas de red de diferentes colores, y labores, conforme a la dignidad y oficio de cada uno, y con guirnaldas en las cabezas y a los cuellos. (42)

Por vía de distracción puede compararse estos ricos atavíos del sacerdocio estatal con los escasos elementos de sus similares de calpulli.

A estas imponentes celebraciones acudía el conjunto de la población que habitaba la gran urbe. (43)

Es muy importante que tengamos en cuenta el carácter estatal de las fiestas de los "meses", ya que resulta que la mayoría de los informes que tenemos sobre estas celebraciones pertenece a los núcleos urbanos y no a las pequeñas comunidades agrarias.

Un aspecto muy importante del culto estatal es que se estructuraba a partir de los templos principales; en estos se realizaban los ritos que correspondían, y de ahí se "repartía" al resto de la ciudad, tal y como ocurría en el mes tlaxochimaco

Luego de manañita, el día desta fiesta, los sátrapas de los ídolos componían con muchas flores a Huitzilopuchtlí, y después de compuesta la estatua desta dios componían las estatuas de los otros dioses con guirnaldas y sartales y collares de flores, y luego componían todas las otras estatuas de los calpules y los telpuchcalles, y en todas las casas de los calpisques y principales y macehuales todos componían las estatuas que tenían en sus casas, con flores. (44)

En este texto podemos apreciar como era que en el culto estatal participaban todas las unidades sociales que conformaban el tlatocayotl; del Templo mayor - Dios patrón general- el ritual y

la fuerza sacra iban descendiendo, penetrando y empapando a toda la comunidad urbana.

Justamente era ésta característica de involucrar a la ciudad entera la que nos permite identificar elementos de participación popular en estos cultos. Este análisis ha sido inicialmente realizado por Broda(45). Sin embargo, nosotros pensamos que esta autora no contempló todos los elementos de participación de los macehuales, pues no estudio a los sacerdotes de estos grupos.

Para poder localizar a los intermediarios hemos recurrido a dos elementos diagnósticos; primeramente, con anterioridad establecimos una identificación entre los sacerdotes, los viejos y cuacuauilli de los calpullis, bajo cuyos nombres los oficiantes populares son mas mencionados; segundo, al dejar en claro el carácter de nùmenes de la lluvia de los dioses patronos, hemos podido interpretar que cuando las fuentes hablan de los "sátrapas de los tlaloques" estamos ante sacerdotes de calpulli celebrando ritos a sus dioses patronos.

No trataremos de todas las fiestas de los meses, sino sólo de aquellas que para nuestro tema resulten mas importantes. Para fines de exposición seguiremos el orden que da Sahagún en el segundo libro de su obra. (46)

En el primer mes, Atlcahualo o Cuehuitlehua, se honraba a los tlaloques con el sacrificio de niños que mostraran signos propicios, como dos remolinos en el pelo y el haber nacido en una buena fecha. Este sacrificio se hacía en las afueras de la ciudad. La participación sacerdotal parece haber consistido justamente en llevar a cabo este sacrificio

Si alguno de los ministros del templo, y otros que llamaban cuacuauilli, y los viejos, se volvían a sus casas y no llegaban a donde habían de matar los niños, teníanlos por infames y indignos de ningún oficio público de ahí adelante. Llamábanlos mocauhque, que quiere decir <<dexados>>. (47)

Ignoramos las razones por las cuales los sacerdotes no quisieran sacrificar a los infantes, pero lo fundamental para nosotros es que los intermediarios de los calpullis participaban en la ceremonia estatal ofrendando sangre a los dioses patronos en su carácter de tlaloques; era un rito que tenía como fin el garantizar las lluvias para las siembras que por entonces se hacían en los cerros. (48)

En el segundo "mes", Tlacaxipehualistli, la participación popular se volvía a dar en torno a los sacrificios humanos; tal parece que durante esta fiesta los calpullis aportaban una persona para el culto estatal

La vigilia de la fiesta, después de mediodía, comenzaba muy solemne areito y velaban por toda la noche los que habían de morir en la casa que llaman calpulco [...] Al alba de la mañana llevabanlos a donde habían de morir, que era el templo de Huitzilopochtli. (49)

Después de realizado el sacrificio por los sacerdotes estatales, los cuacuacuilti de los barrios llevaban los restos de las ofrendas humanas de nueva cuenta al templo del barrio, al calpulco. (50)

En Huey Tozoztli, cuarto mes

[...] iban [todos] por los maizales y traían cañas de maíz, que aún estaba pequeño, y componíanlas con flores, y ibanlas a poner delante de sus dioses a la casa que llamaban calpulli, y también ponían comida delante dellos. (51)

Estos que "iban por los maizales" y ponían ofrendas a los dioses en los calpullis son con toda seguridad macehuales. En primera instancia tal parece que los sacerdotes populares no participaban en el rito, pero es posible que los macehuales fueran coordinados por sus autoridades gentilicias, los calpulleque y los viejos de la comunidad.

Durante el siguiente mes, Toxcatl, los sacerdotes de calpulli realizaban la ceremonia de sahumerio de los objetos caseros y de los implementos de trabajo que ya hemos visto al abordar el problema de las "limosnas". (52)

No hemos podido establecer otra participación de los sacerdotes populares durante esta celebración.

En el sexto mes, Etracualistli, se realizaba una fiesta dedicada a los tlaloques, y para ella "[...] ayunaban los sacerdotes destos dioses cuatro días antes [...]". (53)

Si nuestra identificación es correcta, por los "sacerdotes destos dioses" debemos entender que todos los intermediarios populares se preparaban para agradecer a las deidades patronas por el don de las lluvias.

Los sacerdotes de los calpullis entraban en acción el propio día de la fiesta

[...] que era cuando las aguas eran ya entradas y las sementeras crecidas y con mazorcas, los sacerdotes de

los barrios, a honra del agua y del bien que les hacía, iban a las sementeras y quebraban las cañas de maíz por junto a la mazorca, [...] sacando de cada sementera una brazada de aquellas cañas del maíz, con sus mazorcas. Lo cual hacían por todos los barrios los sacerdotes, y tomaban aquellas cañas e ibanse con ellas a las encrucijadas de las calles y poníanlas hincadas por vera [a la orilla] del camino, de una parte y de otra, haciendo como una cruz, dejando en medio un humilladero que en estas encrucijadas había, que les llamaban momoztli, que en nuestro romance quiere decir "lugar ordinario", el cual vocablo se compone de momoztlaye, que quiere decir "cada día". (54)

En este texto, Durán rescató la participación popular en la festividad estatal; vemos como los sacerdotes de calpulli preparan las ofrendas en pago a los patronos-tlaloques por los beneficios dados a los profanos; en esta ofrenda se usan simbólicamente las mazorcas al colocarlas "haciendo una cruz" en cuyo centro está el pequeño templo local. Se pensaba que los tlaloques habitaban en las cuatro direcciones del cosmos, por lo que podemos deducir que al colocar las mazorcas en los cuatro costados del "centro" de la comunidad se estaba agradeciendo a los tlaloques de todo el cosmos, y en particular al patrono tlaloque que sustentaba al calpulli.

Después de haber hecho esto las mujeres del grupo ofrendaban al momoztli tortillas de maíz tierno o jilote como primicias "[...] y de agradecimiento a Chalchiucueye, que era el agua." (55). Debemos hacer notar que los sacerdotes comían parte de esta ofrenda, mientras que el resto "allí se había de podrir y no se había de llegar a ello." (56).

En cuanto al noveno mes llamado tlaxochimaco ya hemos visto, al hablar de como el culto estatal se estructuraba a partir del templo mayor, que se hacían ofrendas florales a las imágenes de los calpullis y en los altares familiares. No hemos podido encontrar datos concretos sobre la participación de los sacerdotes populares.

Respecto del decimosegundo mes denominado teutleco hemos encontrado que se enramaban los momoztlis y las imágenes de los dioses en los calpullis y casas de los macehuales. Durante ésta festividad se esperaba la llegada de todos los dioses. Estos iban llegando a lo largo de los veinte días, y en último se esperaba una señal de la llegada del postrer numen, una vez que

esto se registraba en los recintos sagrados estatales

Luego comenzaban los ministros del cu a tañer cornetas y caracoles, y trompetas y otros instrumentos [...]. Luego que se oían los instrumentos, acudía toda la gente a ofrecer comida a todos los cues y oratorios.  
(57)

En este caso el texto hace referencia a un rito estatal que se va difundiendo entre los calpullis, aparentemente sin la intervención de los sacerdotes populares.

En el mes siguiente, Tepelhuitl se volvía a honrar a los cerros-tlaloques; durante esta festividad nos encontramos con elementos que corroboran nuestra identificación entre dioses patronos y deidades pluviales, pues había un importante culto popular a los cerros a través de imágenes hechas de semillas

Hacían vuestros antepasados a honra destos montes [...] unas imágenes de tzpalli en forma humana, con ciertos colores pintadas, las cuales llamaron tepictoton [los plasmadillos], las cuales hacían los ministros de los tlaloques por las casas de los populares. (58)

Decimos que esta cita apoya nuestra identificación porque no es lícito pensar que quienes hacían las imágenes "por las casas de los populares" fueran los sacerdotes estatales, las imágenes con toda seguridad eran manufacturadas por intermediarios de calpulli que reciben el significativo nombre de "ministros de los tlaloques".

Estas imágenes de tzpalli también eran hechas en recuerdo de aquellos que habían muerto por agua; posiblemente porque se consideraba que quienes morían ahogados habían sido elegidos por Tlaloc -jefe de los tlaloques- para habitar en el Tlalocan y ayudarlo a repartir el vital líquido. (59)

También se realizaban sacrificios humanos a los cerros - tlaloque - dioses patronos; los restos de las víctimas eran llevados a los calpullis para ser repartidos y comidos. (60)

En este rito la comunidad efectúa una "comunión" con su calpultecotl, con su exclusivo diosecillo de la lluvia a través de participar en la ingestión de parte de la ofrenda humana con que se pagaba al numen su bienhechora acción pluvial. Si normalmente sólo el sacerdote consumía parte de las ofrendas, en los ritos especiales que contribuían a reforzar la unidad entre comunidad y dios, el consumo de la ofrenda era extensiva a otros miembros del grupo.

La festividad decimo sexta, Atemuztli, también estaba dedicada a honrar a los tlaloques, sólo que en este caso tal parece que las lluvias estaban próximas por lo cual "los satrápas de los tlaloques comenzaban a hacer penitencias y sacrificios porque viniese el agua." (61)

Cuando comenzaban los truenos que anunciaban la inminencia de las precipitaciones los sacerdotes "con gran diligencia" ofrecían copal y ataban las imágenes de los dioses de la lluvia porque decían que estos "venían para dar agua." (62)

Resulta lógico esperar que el inicio de las lluvias revistiera una importancia enorme para las comunidades agrarias, y por eso es indispensable que los sacerdotes de los calpullis aseguren la llegada de las aguas reforzando sus acciones de intermediación; pero la relevancia del evento es tal que requiere la participación de todo el calpulli

Y los populares hacían votos de hacer imágenes de los montes que se llaman tepicitli [plasmadol], porque son dedicados aquellos dioses del agua. Y a los dieciséis días deste mes, todos los populares aparejaban ofrendas para ofrecer a tlaloque, y estos cuatro días hacían penitencia, y absteníanse los hombres de las mujeres y las mujeres de los hombres. (63)

Podemos apreciar como el conjunto del grupo es quien debe purificarse y ser grato a los dioses, no sólo el sacerdote; por este elemento es posible pensar que para los grupos populares el momento del ciclo agrícola más importante es precisamente el inicio de las lluvias.

Esto se refrenda en la circunstancia de que particulares hacían "voto" por su cuenta de hacer imágenes de los tlaloques, para esto invitaban a los sacerdotes a sus casas para que elaboraran dichas imágenes, ya que los primeros, por ser simples profanos, no las podían manufacturar.

Después de hechas los sacerdotes llevaban las imágenes a las casas de los solicitantes, iban con instrumentos musicales como teponaztli, sonajas y una concha de tortuga como tambor. (64) La música, como se ha visto, era una parte importante del ritual, y esta fiesta es uno de los pocos ejemplos concretos que tenemos del culto popular musical.

La festividad prescribía que una vez presentadas las imágenes en los cerros, fueran llevadas a los calpulcos y altares.

familiares para ofrendarles alimentos como tamales pequeños, zarzamora, cacahuates, calabaza verde y pulque; esta ofrenda se presentaba a las imágenes en cuatro ocasiones durante la noche.

Hecho todo esto, en amaneciendo, los ministros de los ídolos demandaban a los dueños de la casa aquel instrumento de tejer que llaman tzotzopaztli, y estirábanlos por los pechos a las imágenes de los montes, como matándoles, y cortábanle el cuello y sacábanle el corazón, y luego le daban al dueño de la casa puesto en una xicara verde.

Habiendo ya muerto como esta dicho todas aquellas imágenes o estatuas, quitábanlos los papeles con que estaban aderezadas, y todo junto lo quemaban en el patio de la casa, [...] Todo lo llevaba a los oratorios que llaman ayachcalco, que estaban edificadas a la orilla del agua. (65)

Como vemos, el sacerdote realiza una muerte simbólica de la deidad de la lluvia, de ésta oscisión en sacrificio sagrado emergera nuevamente y triunfante la vida del grupo, de igual manera que en el tiempo mítico el quinto sol surgió del sacrificio de las deidades, y de la misma manera que del sacrificio humano sale la fuerza que revitaliza a los dioses.

Respecto de la festividad siguiente, tzil, no tenemos suficientes elementos para afirmar una participación de los intermediarios populares, el único indicio lo da la mención de que en el culto a la diosa llamatecutli participaban diversos sacerdotes ataviados como dioses, después de ciertos ritos los "dioses" se iban rumbo a los calpullis. (66)

En el último mes, Izcalli, se realizaban ceremonias en honor del dios Xihutecuhtli, durante esta fiesta se ofrendaba el producto de la caza comunal que en este tiempo se hacía de los recursos bióticos del lago (aves, culebras, etc.); la ofrenda se ponía en manos de los sacerdotes.

Y dábanla a los viejos, y los viejos echábanla en el huego [sic por fuego] que ardía delante de la estatua [De Xihutecuhtli ...] Echabanlas allí a la orilla del fuego. Y después que se templaban, comíanlas los viejos que se llamaban calpuaque. (67)

Hay que destacar el hecho de que esta fiesta reforzaba los lazos de cohesión interna, y al mismo tiempo se igualaba económicamente a la población.

Toda la gente y en todas las casas se hacían estos tamales [especiales de la fiesta], y convidaban unos a otros con ellos. A porfía trababan cual por cual hería primero estos tamales. Y la que primero los hacía, iba

luego a convidar con ellos a sus vecinos para mostrar su mayor diligencia y su mayor urbanidad. (68)

Como atrás vimos al hablar de la fiesta del dios patrón, los ritos refuerzan las reglas de convivencia social; y ésta cita nos muestra con toda claridad como si bien éste refuerzo se da principalmente en la fiesta del dios patrón, no es exclusivo de ella, sino que es una característica general de todo el sistema de culto y rito popular.

Ritos en la transmisión de cargos públicos. Para la vida colectiva de los calpullis y pequeñas comunidades agrarias era fundamental asegurar la continuación de los gobernantes, pues estos guiarían a sus comunidades durante las peligrosas migraciones, y los representarían ante las poderosas autoridades del tlatocayotl.

El poder de cada gobernante, desde el tlatonani al calpulleque, venia del dios patrón de la colectividad a la que encabezaba. Como dice López Austin al respecto del Tlatonani

La fuerza de los dioses se manifestaba sobre la tierra en la persona del gran delegado. Al frente de cada tlatocayotl se encontraba un tlatonani, representante sobre la tierra del dios protector del centro de población. (69)

Claro está que las fuerzas sacras involucradas en la investidura de un Huey tlatonani son muy superiores a las que sustentaban a un simple calpulleque, pero el principio es básicamente el mismo; ambos son, al decir de López Austin, "delegados" de los dioses para conducir a sus pueblos.

Como puede pensarse, la transmisión de este poder divino requería la intervención sacerdotal y la ejecución de ritos especiales.

Jacinto de la Serna aporta los pocos datos que tenemos sobre la transmisión de cargos públicos que, aunque se refieren al siglo XVII, sin duda arrojan luz para el periodo prehispánico.

En la elección de Gobernadores, o Justicias de Alcaldes cuando los electos son mozos, la primera vez, que son electos, para que recivan el mando, vna madrugada los lleuan a el Rio los Viejos, y ancianos del Pueblo, y los principales del, y los bañan; y offrescen a el Rio, para que les sea favorable en adelante en la execucion del officio, que comienzan, y despues hazen la boda, y las borracheras. (70)

Resaltemos los elementos mas significativos para el análisis.

Primero, que el rito no se hace en cada ocasión en que se ocupaban los cargos, sino sólo en la primera vez, porque es en ésta cuando los individuos acceden a una dimensión diferente de la del resto de los profanos.

Para ello deben ser lustrados, limpiados de su condición profana anterior, por ello son lavados para borrar ritualmente "el polvo y la basura" de sus posibles pecados profanos. Recuérdese que cuando los niños nacen son bañados ritualmente, baño que implicaba recibir al nuevo ser en el mundo. Muy posiblemente fuera lo mismo para el nuevo gobernante; "nace" como un hombre nuevo a un nuevo mundo de relaciones con lo sagrado y lo profano. Podemos pensar que en esto se equipara a un recién nacido, ambos reciben la luz de un mundo nuevo.

La realización del rito es conducida por los viejos y ancianos, es decir, por los sacerdotes huehuetque que ya hemos visto; hay que notar como el entrelazamiento que existe entre las funciones sacerdotales y el ejercicio del consejo de ancianos es tan grande que el aspecto de intermediación escapó a los ojos de Gerna.

Parece ser que durante las migraciones la transmisión de cargos públicos podía estar estrechamente vinculada a los objetos sagrados que el dios patrón dejó como muestra del lazo que lo une al calpulli; tal parece ocurrir en la migración mexicana,

Deste ahí [Chimaltoc] vinieron a Xicoq, do estuvieron otros tres años e hicieron un templo, donde pusieron el maxtle de Huitzilopochtli y, cumplidos treinta y nueve años de su salida sacaron el maxtle de Huitzilopochtli y lo dieron a Vigualti [sic] para que los trajese con mucha reverencia por el camino [...]

Y pasados los doce años [en Tlemaco], partieron y dieron el maxtle de Huitzilopochtli para que lo llevase. (71)

El dar el maxtle es una señal o símbolo del poder del dios y otorga la capacidad de dirigir al grupo, porque el maxtle es un objeto sagrado que dejó el dios, es su reliquia, recuerdo, repositorio de su fuerza, de su sacralidad, y por eso quien la porta recibe parte de su fuerza, de su carácter sagrado, y, por lo mismo representa el poder y autoridad del calpulteotl en la tierra.

En la Historia Tolteca Chichimeca podemos apreciar como es

que en la transmisión de cargos públicos se encuentran involucradas las fuerzas cósmicas en un espacio sagrado.

Esto se desprende del análisis de la lámina de la f. 21 r. en la cual los dirigentes-sacerdotes Quetzalteueyac e Icxicohuatl de los tolteca-chichimeca invisten de autoridad de jefes guerreros a seis chichimecos.

Si atendemos a la lámina podemos observar como esta se divide en cuatro secciones, que están indicadas por cuatro esquinas. El simbolismo es claro, son las cuatro direcciones del cosmos que confluyen en la quinta, el centro que es justamente donde se realiza el ritual.

Por otra parte, arriba al centro vemos un ser fantástico en el que se confunden un águila y un ocelote boca abajo. Una serie de improntas de pies humanos nos señala que la figura viaja de arriba hacia abajo. En este caso el simbolismo es igualmente claro, el águila es el ave solar, del supramundo, mientras que el ocelote es el animal de la tierra y el inframundo; se trata de una comunicación entre los tres planos horizontales del cosmos, y que la fuerza sacra es capaz de modificar a los simples profanos en gobernantes, y por ende en representantes del orden cósmico. Su autoridad viene del supramundo (el águila) e implica la participación del inframundo (el ocelote).

Vemos como en el espacio sagrado, para realizar la transmisión de cargos, confluye el universo entero, las fuerzas de los dioses viajan por el axis mundi para ser encausadas por los sacerdotes que las han invocao. Estos, junto con los futuros jefes guerreros están representados al centro de la lámina.

Los sacerdotes se han preparado previamente, como lo vemos por su pelo largo, su barba que simboliza la vejez, y el color negro propio del sacerdocio, además conocen las oraciones necesarias para su intermediación como se desprende de la voluta del habla que sale de la boca de uno de ellos.

También los nuevos jefes se han preparado a través de una penitencia que se delata por las púas de autosacrificio que portan.

La importancia del sacerdote en la transmisión de cargos públicos, y en todos los ritos en general, es que, dentro de la

comunidad a la que pertenece, sólo él conoce la forma de propiciar la presencia y confluencia de las fuerzas cósmicas, sólo él puede interceder ante las deidades para que inclinen su voluntad en favor de las necesidades profanas.

Ritos en actividades comunales. Como ya se ha visto la intervención sacra resultaba fundamental para la realización de varios aspectos de la vida profana, entre los que destacan dos cuestiones de gran importancia: el factor económico y la conciencia social. Veamos a continuación la primera.

Castillo Farreras ha señalado la importancia de lo sagrado para las actividades económicas en lo que denominó forma anímica de trabajo,

según la cual los entes sobrenaturales participaban también en la realización de algunas obras materiales. Pero no era pura y llanamente una creencia en el trabajo sobrenatural, sino la convicción de que si el hombre actúa en cierta forma y en determinadas circunstancias, los dioses acudirán en su auxilio [ . . ]

(72)

Si bien estamos de acuerdo con la propuesta de este autor, nosotros pensamos que es posible enriquecerla desde los conceptos que hemos manejado de sagrado y profano.

El mundo es hechura de los dioses, por lo tanto toda acción sobre él implica una necesaria relación con lo sagrado. Dentro de esta lógica modificar una corriente de agua requiere no sólo del concurso de tecnología hidráulica y de trabajo organizado, sino también que las deidades acuáticas concedan a los profanos el uso de ese recurso; es por esto que cuando los mexicas construyen acueductos deben ofrendar -retribuyendo- a la diosa del agua por el uso humano que se le dará al líquido (73). Pero este ejemplo pertenece a la órbita estatal y nosotros nos ocupamos de lo popular.

La actividad económica fundamental para los pueblos mesoamericanos y de la que dependía casi por entero la manutención de los hombres, era la agricultura; su importancia era tal que el tlatoani decía a sus hijos

Solo por el alimento se mantiene la tierra; por él está vivo el mundo, estamos llenando el mundo. Nuestra total esperanza es el alimento. (74)

Si el mismísimo tlatoani, con todo su poder, decía esto del alimento, trate el lector de imaginar cuán importante sería para

el humilde macehual la agricultura.

Como es evidente, para los macehuales la vida depende por entero de la agricultura; es por ello que muchos de los ritos están vinculados a los diferentes momentos de esta actividad.

La primera acción agrícola es la siembra y en ella se usaban diversos conjuros

Para las siembras de las semillas es casi uno el conjuro, excepto el nombre de la semilla, la cual siempre nombran con metáfora, en todo lo demás no truecan palabra; [...] y a estos nombres metafóricos llaman nahualtocaatl que suena en castellano nombre arrebocado, o nombre de que usan los hechiceros. (75)

Sin embargo, tal parece que estos conjuros eran usados por magos y no por sacerdotes. El problema es complejo ya que el carácter de quienes usaban de estos conjuros es confuso; al contarnos Ruiz de Alarcón otro conjuro nos dice que se lo comunicó un indio

... conocido y estimado entre los demás por de consumado saber, y la razón era que no había superstición en que no estuviese revuelto y de que no fuese capaz como diré en la cura del alacrán; llamase este indio don Martín Sebastián y Cerón: (76)

El problema radica en las múltiples actividades de éste personaje, pues la cura del piquete de alacrán es un conjuro médico, las de siembras o son sacerdotales o de magos; hay una gran confusión entre las funciones de mago, de médico y de sacerdote; o que bajo ciertas circunstancias se funden en un sólo individuo; recuérdese que antes hemos afirmado que las actitudes mágica y religiosa ante lo sagrado pueden confluir en un sólo individuo. Por otra parte nótese el uso del "don" para referirse a ese individuo, esto indica que seguramente se trata de un indio principal.

Dando un poco de sentido a estos confusos y escasos datos tenemos la afirmación de Berlin de que para la Oaxaca del siglo XVII no se realizaban ritos de siembra; fenómeno del que no ofrece ninguna explicación.

Por nuestra parte sólo alcanzamos a apuntar la siguiente idea, quizás para el hombre mesoamericano el momento de gestación y resurrección del grano no comenzaba con la siembra, sino con las lluvias, pues es ante la falta de esta que los ritos se suceden para obtener el vital líquido. Pero esto, claro

está, sólo es una idea.

En otra parte hemos visto como los diversos dioses patronos fungen como dioses de la lluvia, y como, dada esa calidad, las peticiones de lluvia en caso de sequía se le hacen a ellos; por vía de ejemplo veamos lo que pasaba en Tepoztlan, donde se ofrecían sacrificios humanos al dios patrono para asegurar las lluvias

Y, asimismo, cuando comenzaba a tronar, que querían venir las aguas, compraban dos o tres muchachos pequeños y los subían [al] cada uno en un peñasco, y comenzando a tronar y a llover, les sacaban el corazón la sangre, y la ofrecían a las aguas para que lloviese mucho. (77)

El siguiente momento de gran importancia para la actividad agrícola es la maduración de los primeros cultivos, ya que "antes que gozasen de los frutos, pagaban primicia a los templos," (78), lo cual se explica por la consideración de que el crecimiento de los alimentos se debe a la acción de los dioses y les pertenece. Por ello es necesario ofrendarles una parte de la cosecha para desacralizar el resto de la misma, y que ésta pueda ser consumida por los profanos.

Dos cultivos destacan como primicias: el huatli o amaranto y el maíz.

El rito de primicias del huatli fue recogido con cierta amplitud por Ruiz de Alarcón

Donde mas manifiestamente hay formal idolatría, es al fin de las aguas, con las primicias de una semilla [...] que llaman Huatli, [...] es pues esta semilla mas temprana, endurece y sazona se que otra ninguna, [...]

La idolatría está en que acción de gracias de que se haya sazonado, de lo primero que cogen bien molido y amasado, hacen unos ídolos de figura humana [...] para el día que los forman tienen preparados mucho de su vino, y en estando hechos los ídolos y cocidos los ponen en sus oratorios, como si colocaran alguna imagen. y poniéndoles candelas e incienso les ofrecen entre sus ramilletes del vino preparado para la dedicación, o en los tecomatillos supersticiosos [...], o si no los tienen en otros escogidos, y para esto se juntan todos los de aquella parcialidad que es la cofradía de Bercebu, y sentados en rueda con mucho aplauso, puestos los tecomates y ramilletes delante de los dichos ídolos, empieza en su honra y a labanza, [...] la música del teponastli [...], y con el acompañan la canturia de los ancianos, y cuando ya han tañido y cantado lo que tienen de costumbre, llegan los dueños de la ofrenda y los mas principales, y en señal de sacrificio derraman de aqual vino que habian puesto

en los tecomatillos, o parte o todo delante de los idolillos del huatli, y esta acción llaman tlatohuaya, y luego empiezan todos a beber lo que queda en los dichos tecomates primeros, y luego dan tras las ollas hasta acabarse, y sus juicios con ellas, y siguiéndose lo que suele de idolatrías y borracheras. Empero los dueños de los idolillos, los los guardan con cuidado para el día siguiente, en el cual juntos todos los de la fiesta en el dicho oratorio, repartiendo los idolillos a pedazos como reliquias se los comen entre todos. (79)

Si comparamos lo dicho respecto de algunas fiestas de los meses bajo el control estatal resaltan varios elementos comunes a ambos rituales. Primero pongamos la atención sobre la manufactura de imágenes que se asimilan a los seres sobrehumanos, su muerte y reparto final para acceder a una comunión entre el grupo y lo sagrado, la muerte simbólica de los dioses que permiten el crecimiento de las plantas, y con ello la continuación de la existencia del grupo, con esta acción religiosa se recrea el acto primordial por el cual los dioses a través de su muerte dieron existencia al mundo. También vemos como los ritos mas importantes, como éste, implican la participación de toda la comunidad, tanto en los trabajos de la fiesta como en su realización que, claro está, es presidida por las autoridades de la comunidad. Es muy interesante observar que se mantiene el pequeño templo de caipulli bajo en nombre de oratorio.

Falta resaltar como una vez mas la ceremonia refrenda los lazos que unen a un grupo y los identifican como un todo con sus propias características, organización y formas de relacionarse con lo sagrado, "se juntan todos los de aquella parcialidad que es la cofradia de Bercebu,".

Respecto del maíz tenemos que para Tzumpahuacan, a fines del siglo XVI, se realizaban dos ritos, uno cuando los primeros elotes de cada sembradura empezaba a madurar, y otro exclusivo de las cosechas con mazorcas dobles.

En el primer ritual, llamado tlaxquitzli, se preparaba hule, papel amate, unos xicolis de manta, copal, pulque, una vela y una gallina. El rito se realizaba en unos templitos en los cerros llamados teteli dedicados al dios Xibutecuhtli; en ellos se encendía fuego

[...] y el mas sabio tomá un tiesto de éste fuego y

échale copal e incienso todo el lugar del sacrificio y luego enciende la candela de cera y la pone en medio del cuecillo y, hecho esto, toma la ofrenda, [...] y las ofrece ante el cuecillo y fuego.

Acabado esto, ponen los elotes a asar y toman el pulque ofrecido, derrama delante del cuecillo y fuego rocían los elotes con el pulque; algunos se sangran de las orejas y rocían los elotes y lugar con sangre. (80)

Nótese como es que el sacerdote no interviene en todo el rito, sino sólo en el momento clave de la realización de la ofrenda, en el momento mas importante de la acción religiosa.

La otra ceremonia que registró Ponze ocurría cuando en el conjunto de una cosecha ya madura se encontraba una planta con dos mazorcas que recibían el nombre de Xolotl; entonces

[...] el dueño da aviso al que es maestro de las ceremonias, que suele ser un viejo, [...] viene el maestro y, vista la caña con las dos mazorcas, manda se hagan dos géneros de tamales para otro día, [...] va a la sembrera y arranca aquella caña de dos mazorcas y el y el dueño de la sembrera toman los tamales hechos y la caña y se van fuera del poblado a algun lugar donde se dividían los caminos, [...] y allí el maestro ofrece los dos géneros de tamales, y la caña con las dos mazorcas, puestas las puntas de las mazorcas hacia sierra de Tlaxcalla al oriente, que es donde habita la diosa Chicomocpatl, (81)

4. Tenemos otros ritos de cosecha del maíz para la Oaxaca del siglo XVII, para entonces cada individuo en lo particular consultaba a los maestros o letrados (tonalpouhque) sobre la fecha propicia para contar los primeros elotes, estos consultaban sus libros y en ocasiones echaban suertes con trece maíces para determinar el día que dominaba Losio, numen del grano

y habiendo hecho el compute según muestra del dios del maíz les señala el día y manda que ese degüellen una gallina de la tierra, y cortando los primeros elotes rocían con su sangre cantidad de copal y con el resto de la dicha sangre rieguen el patio de su casa y ofrezcan lo uno y lo otro al dios del maíz y después lleven limosna de elotes a la iglesia. (82)

La cosecha del maíz, aún después de la conquista, sigue siendo una actividad en la que se debe pagar la deuda con los dioses, por eso es necesario darles de un animal sacrificado, así como dar primicias al templo, ahora cristiano, de la comunidad. También el sacerdote ha conservado parte de su importancia social, pues sigue siendo quien podía conocer la fecha propicia para efectuar la cosecha.

Podría pensarse que para estas épocas la cosecha ha perdido su carácter colectivo y ha devenido en un acto meramente individual, pero tal parece que no era así, sino que el día dominado por el dios del maíz seguramente implicaba que toda la comunidad concurren a realizar el rito en la misma fecha, "Porque luego corre a voz entre todos del día que ha de ser..." (83)

Otra planta que recibía un culto especial era el maguey. La importancia de este vegetal era vasta, pues todo en él es aprovechable; de sus pencas se obtiene fibra útil para hacer ciertos tejidos simples, también se puede usar las pencas como combustible, se pueden conseguir ciertos gusanos que son comestibles, el maguey se usaba y se usa para marcar linderos, sus púas, como ya hemos visto, eran utilizadas para el autosacrificio, y, por supuesto, se saca el pulque.

Esta versátil planta era objeto de culto durante el rito de huitztli o huitzmanaliztli

que llegando el tiempo de castrarlos y sacar la igual miel, llaman a un viejo maestro que para aquesto está señalado, el cual manda que sacada la miel, la echan en unas tinajas o cantaros para hacer pulque, y primero vierte una poquilla de la miel donde están los nuevos magueyes de la tierra, y habiendo dejado mandado se se haga el pulque, viene otro día a la casa del señor de la vina a donde ya estaban convidados algunos vecinos.

Y tiénenle a parejado el corazón del maguey [...]. Echa del nuevo pulque en una jícara o vaso y con un cantaro dello lo ofrece al fuego. [...]

Vuelve otra vez y echa el pulque ofrecido y dalo al primer convidado, dándole un azotazo y bebe, y así va haciendo hasta que se ha acabado la rueda.

En esta primera prueba del nuevo pulque no se han de embriagar. (84)

Nuevamente vemos como es que el sacerdote es quien conduce el rito a un destino afortunado; en éste caso con el fin de desacralizar el pulque para consumo profano. Pero el pulque es en si mismo una bebida sagrada cuyo consumo estaba restringido, no todos podían consumirlo, y la embriaguez era considerada como una posesión divina; por eso no se embriagaban en este rito, el pulque aún no era lo suficientemente profano como para consumirlo en grandes cantidades.

Es de hacerse notar que en este rito no se menciona a

Qmetochtli, el dios mexicana del pulque, y en cambio se hacía ofrenda a Xihutecutli, dios del fuego.

Los árboles y la madera recibían atención en la religiosidad popular. Las razones míticas radicaban en que

Piensan que los árboles fueron hombres en el otro siglo, [...] y que se convirtieron en árboles, y que tienen alma racional, como los otros; y así cuando los cortan para el uso humano, [...] los saludan, y les captan la benevolencia para averlos de cortar, y cuando al cortarlos rechinan, dicen que se quejan: (85)

Recuérdese como en varias versiones de las diferentes creaciones antecedente del cosmos los hombres se transforman en animales, como es el caso de los monos. En este caso estamos ante un fragmento de una cosmogonía en la cual los habitantes de un mundo anterior fueron transformados en árboles, pero además conservan sentimientos, y por ello deben ser respetados.

Para obtener la madera era fundamental la intervención de sacerdotes conocedores de oraciones propiciatorias. Ponce nos dice que para cortar madera era necesario orar a Quetzalcoatl pidiéndole licencia y diciéndole que no les

atribuya a desacato querer sacar madera de su monte, que les de su facultad para sacarlo de su costado aquella madera, que le prometen de ponerla en parte donde sea venerada por los nombres. (86)

En este caso vemos como para ciertos grupos populares Quetzalcoatl no es dios del viento, ni de la sabiduría, sino la deidad de la naturaleza, un "señor de la madera", pues parece que, al igual que con Tlaltecutli, de su propio cuerpo surgen las cosas, "de su costado" se extrae la madera.

Las dos citas anteriores son minúsculos fragmentos de cosmovisiones populares, con diferencias particulares respecto de las ideas generales que vimos en el segundo capítulo.

Ya se trate de antiguos hombres metamorfoseados o de "el costado de Quetzalcoatl" el trato con los árboles era un asunto delicado, pues de no cuidar adecuadamente de ellos se corría el riesgo de que las enfermedades atacaran a la población. Tal fue la explicación que un "indio viejo embustero" dió a una epidemia que asolaba al pueblo de Ocuyoacac

Y les dijo que si no enterraban una biga, que estava una legua adelante de su pueblo, no avia de cessar la enfermedad, y que enterrada cessaria otro día siguiente: fueron todos los de aquel Pueblo a la parte donde estava la biga, y la llevaron cruz alta,

ciriales, incensario, y todo lo demás necesario a un entierro, cera, y agua bendita, y auiéndole dicho su responso, trugeron la viga cargada, y por el camino vinieron haziéndole posas, y cantándole respuestas, y la enterraron en el sementerio de la Iglesia de Tepexoiuca (El pueblo del viejo embusterol) (87)

El daño se produce por no dar "sepultura" al "cuerpo" del ser vivo que es el árbol, y que tiene sus propias entidades anímicas. De alguna manera el árbol caído se liberan fuerzas místicas que dañan a los hombres, y estos deben conjurarlas enterrando, como a una persona, al vegetal.

Otra actividad económica que requería la participación de "viejos señalados" era la quema de la cal, para lo cual se preparaba tabaco y se le colocaba encima de piedras sobre las cuales se armaba el horno de la cal; se hacían ciertas marcas y se oraba de nueva cuenta a Xihutecutli; finalmente, al encender el horno esparcían pulque y sacrificaban una gallina, además se efectuaban danzas delante del horno. Como era de esperarse, todo el rito era presidido por el anciano intermedionario, quien efectuaba el sacrificio del ave. (88)

Las actividades comunales no sólo incluían aspectos económicos de los calpullis, sino que también incluían formas de pensamiento social propias de las comunidades.

En el hecho que hemos llamado "el caso del penitente" se ponía de manifiesto la importancia de la religión y de los sacerdotes para la vida comunitaria.

Ruiz de Alarcón nos relata cómo era común que en los pueblos los sacerdotes llamados tlamacazqui (ofrendador) designaban a un individuo del sexo masculino como tlamacehugui (penitente). Los intermediarios

[...] llamaban al que se les antojaba del pueblo para embiallo como a peregrinar. [...] y en llegando en presencia del tal viejo el llamado, luego el dicho viejo le mandaba que fuese volando como orando a pedir mercedes, (89)

Los sitios sagrados para pedir las "mercedes" para toda la comunidad se encontraban en los cerros.

La penitencia era muy importante, por lo que nadie podía negarse a ir, pero si alguno pretendía librarse de cumplir con las disposiciones del sacerdote podía ser golpeado por éste hasta morir

y aunque lo matase no tenía pena, ni le harían al tal viejo molestia alguna, porque todo este negocio era tenido y estimado por cosa divina y dedicada a los dioses, (90)

La designación no la hacía un hombre común, sino el representante de los dioses, desobedecer al sacerdote era un desacato a las disposiciones de las divinidades, por lo tanto la muerte era el justo castigo a quien no obedecía al vicario de lo sagrado.

Antes de partir el penitente recibía una plática por parte del sacerdote, ella se hacía en el patio del templo local, el sacerdote estaba sentado en cuclillas sobre un asiento de piedra, y portaba un tocomate con tabaco con cal. En esta plática el sacerdote indicaba al penitente el sitio al cual debía acudir para honrar a una deidad suprema que recibía los nombres de Tlalticpaque, Tiytlacahuac, Yaotl y Moquequeloztzip.

Este es el único caso que hemos encontrado de creencia en dios supremo y general del mundo entre los macehuales. Por sus apelativos podemos identificarlo con Tezcatlipoca y con Tlaltecutli.

El anciano sacerdote decía una oración al penitente y le daba un poco de tabaco para que lo llevara como ofrenda ante la divinidad; proseguía el sacerdote diciendo otra oración en la que prevenía al penitente del peligro de encontrarse con magos maléficos transformados en fieras. y le indicaba como reconocerlos y como defenderse de ellos "[...] si son brujos conoceraslos en que tienen muralla de dientes: a los tales mátalos a pelos," (91). Finalmente le ordenaba que trajera la rama de cierto árbol como prueba de haber cumplido la encomienda.

Con estas admoniciones partía el penitente llevando como ofrendas tabaco, copal, madejas de hilo grueso de algodón o un "pañuelo" del mismo material, un papel blanco llamado quauhamaatl (papel de águila), con éste envolvía su ofrenda.

Al llegar ante el altar del cerro colocaba su ofrenda y procedía a realizar el autosacrificio sangrándose las orejas, el labio inferior y la lengua. A través de este medio lograban comunicarse con la divinidad y transmitirle la petición

todo esto hacían por sacrificio, y dicen que algunos llegaban a desmayarse o adormecerse, y en éste éxtasis,

o oían, o se les antojaban, voces de su ídolo que les hablaba; de que quedarían muy ufanos y como seguros de que se les otorgaba lo que pedían, que de ordinario eran hijos, hacienda, larga vida, familia o salud. (92)

Después de este contacto con lo sagrado los penitentes regresaban a sus comunidades portando la rama requerida como prueba de su penitencia.

Decimos que este rito refrenda el nivel de las creencias populares porque su ejecución no es para lograr un elemento determinado, sino que se asegura, religiosamente, la vida y la prosperidad del penitente y la comunidad.

#### EL TONALPOUHQUI EN LA VIDA COTIDIANA Y EL CULTO PRIVADO.

La religiosidad mesoamericana intervenía en múltiples aspectos de la vida cotidiana de la gente común; lo sagrado no sólo sustentaba el estado, o a las actividades públicas y colectivas, sino que se hacía presente en los momentos clave de la vida individual.

Ante los acontecimientos inesperados de la vida diaria y las transiciones de la existencia personal se contaba con una explicación y una acción a partir de las secuencias de presencias o influencias divinas que estaban registradas en los tonalamats.

Estos libros prehispánicos, así como la ordenación del tonalpuhualli, han recibido la atención de diversos investigadores, como Caso, Paso y Troncoso, Soler y Aguilera, solo por mencionar algunos; sin embargo, los sacerdotes especializados en su manejo, los tonalpouhque o contadores de tonallis, no han merecido mayores referencias.

Carácter social del tonalpouhqui. Por nuestra parte sólo aspiramos a plantear algunos problemas en torno a su actuación en la vida de los macehuales; y para esto es preciso empezar justamente por preguntarnos si el tonalpouhqui pertenecía a la órbita del tlatocayotl o también existía entre los calpullis.

La discusión es en extremo importante, y aunque ya hemos aportado elementos en ese sentido a todo lo largo del trabajo, conviene hacer notar como el tonalpouhqui ha sido considerado como un sacerdote exclusivo de la diosa Tlazolteotl. Alfonso Caso suscribió esa opinión y López Austin ha escrito que el contador de tonallis era de los "[...] mas importantes

instrumentos de dominio ideológico. en manos del Estado. (93)

Esta opinión se basa en un texto de Sahagún que como el lector comprenderá conviene transcribir

También decían que esta diosa [Tlazolteotl] o diosas tenían poder para provocar la luxuria, y para inspirar cosas carnales, para favorecer los torpes amores. Y después de hechos los pecados, decían que tenían también poder para perdonarlos y limpiar dellos, perdonándolos, si los confesaban a los sus sátrapas, que eran adivinos que tienen los libros de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos, que vinieron de mano en mano hasta ellos. (94)

En la cita se señala que, justamente porque Tlazolteotl inspiraba las transgresiones sexuales sus representantes terrenales eran quienes podían intervenir en favor los pecadores y la deidad lavara sus pecados, ésta era una actividad propia de los tonalpouhque; por otra parte se hace mención del uso de códices que contenían información sobre lo sagrado, este es un elemento característico de los contadores de tonallis.

Al respecto es posible pensar que así como el tlatoxoyotl buscaba plegar las actividades religiosas populares a las necesidades del culto estatal a través de sus imponentes fiestas de los meses, reservando la ejecución de los ritos y sacrificios mas importantes a los sacerdotes de mayor jerarquía excluyendo, y aún ignorando a sus similares populares, de la misma manera el poder hegemónico pretendía ocupar el lugar de los tonalpouhque populares a través de los sacerdotes especializados de Tlazolteotl.

Pese a esto, la existencia de contadores de tonallis populares es mas que clara. Baste presentar un sólo argumento. Como hemos visto la presencia del tonalpouhqui ha continuado hasta nuestros días; si ésto ha ocurrido es porque su actividad esta unida a la vida cotidiana de los grupos populares, si sólo hubiese sido un personaje ligado a los estados mesoamericanos habría desaparecido junto con las formaciones políticas estatales. Pero no fue así, aún durante la época novohispana, en la que su actividad era ilícita, estuvo siempre presente en las zonas alejadas de los poderes de la ortodoxia cristiana.

El "oficio" del tonalpouhqui. Al igual que el todo sacerdote, consiste en seguir un modelo mítico establecido por

los seres subhumanos. Este modelo abarca lo concerniente a tres puntos: el origen de su conocimiento, sus "instrumentos" de trabajo y las técnicas para su actividad.

Al revisar las fuentes nos hemos encontrado distintas versiones acerca del origen del conocimiento de estos personajes. En una primera versión se afirma que es un conocimiento ancestral que ha venido pasando de generación en generación. Tal fue la respuesta que recibió el dominico Durán

[...] yo he preguntado a algunos viejos de donde tenían esta ciencia de conocer las venturas y sinsos. Responden que los viejos antiguos se las dejaron y se las enseñaron y que no saben otra cosa. [...] de manera que dan a entender que por ciencia particular no conocen nada, sino por malicia que ellos imaginaron de aquel signo y pintura dejado por sus antepasados. (95)

Otra versión apunta que los "inventores" del tonalpouhalli fueron Oxomoco y Cipactonal, la pareja primordial que dio origen al género humano después de la destrucción de un sol según algunas tradiciones, (96)

Y los maestros desta astrología o nigromancia que certaban estos signos, que se llamaban tonalpouhque, pintaban a esta mujer Oxomoco y a este hombre Cipactonal y lo ponían en medio de los libros donde estaban escritos todos los caracteres de cada día, porque decían que eran señores desta astrología o nigromancia, como principales astrólogos, porque la inventaron y hicieron esta cuenta de todos los caracteres. (97)

Es de notarse que Oxomoco y Cipactonal se encuentran representados en medio del Códice Borbónico en la lámina 21, ahí podemos ver a Cipactonal portando elementos sacerdotales, como son su tlemaitl, su xiquipilli y un punzón de hueso para el auto sacrificio; esto significa que esta pareja primordial instauró al inicio de los tiempos profanos un modelo de intermediación.

Otras versiones señalan a Quetzalcoatl como el inventor del tonalpouhalli

Estos adivinos no se regían por los signos ni planetas del cielo [como los europeos], sino por una instrucción que según ellos dicen se las dexo Quetzalcoatl, (98)

La actividad fundamental del trabajo del tonalpouhqui era la lectura e interpretación de la cuenta de los tonallis (tonalpouhalli), que, como ya hemos visto, era la combinación de 13 numerales con 20 signos, lo cual daba como resultado 260

posibles combinaciones. A estos elementos hay que agregar tres series más, los llamados señores de los días, los "volátiles" (ciertas aves representadas) y los nueve señores de la noche.

Además el tonalpouhalli se dividía en 20 series de 13 días; estas treceenas estaban dominadas por un dios principal que influía en el resto de las deidades de la treceena.

No es nuestra intención entrar en mayores detalles respecto al tonalpouhalli, sólo queremos poner de relieve la complejidad de los libros sagrados y de la interpretación que hacían los lectores de ellos.

Solamente recordemos que estas cuentas permitían conocer las presencias e influencias divinas en un día específico; dicho conocimiento resultaba indispensable para regular una larga serie de actividades y acontecimientos que adelante veremos.

De los libros sagrados tonalamatli se han conservado varios ejemplares, entre los que podemos mencionar al Códice Borbónico, el Borgia, el Vaticano B, el Esquivalencia Mayer y el Cospi. Este último código reporta una particular importancia para nuestro estudio, pues posiblemente se trate del único ejemplar de un libro sagrado de calpulli; la afirmación es tan aventurada que requiere un amplio comentario.

Para postular esta hipótesis nos basamos en las conclusiones de Carmen Aguilera en su estudio del Códice, en ellas afirma

el estudio formal detallado de las pictografías descubrió que había sido hecho después de la llegada de los españoles [...]. Por otra parte, el desgaste en la parte inferior de las hojas evidencia que el libro tuvo un uso continuado, lo que indica la persistencia de la religión antigua, sobre todo en áreas distantes de la metrópoli, donde posiblemente se pintó el código, alejados de los misioneros de la nueva religión. (99)

Revisemos las afirmaciones, 1) el código es poshispanico y no prehispanico como se ha venido sosteniendo, 2) fue usado continuamente, 3) corresponde a prácticas religiosas en zonas apartadas de los grandes núcleos de población y evangelización.

Si en efecto el código fue hecho y usado en lugares fuera del área de presencia española, esto nos permite pensar que fue realizado por gente de pequeñas comunidades agrarias alejadas de los otrora poderosos estados ya entonces bajo dominio español.

Otro elemento que favorece la posibilidad de que sea un

código de calpulli son sus pequeñas dimensiones si se le compara con sus similares Borbónico y Eorgia, que son mas grandes, complejos y reclaman un mayor trabajo de manufactura que el Cospi, que habría requerido menores recursos humanos para su hechura y, sobre todo, habría resultado mas fácil de transportar y de ocultar.

Volviendo a las técnicas del tonalpouhqui, podemos decir que la sola interpretación de los elementos representados en los tonalamats no era suficiente para enfrentar y dar una explicación satisfactoria a los eventos de la vida cotidiana, hacía falta un elemento que diera mayor dinámica al cerrado e invariable conjunto de signos calendáricos. (100)

Para esto se recurría a la adivinación por medio de trece maices que se arrojaban al suelo, y cuya posición al caer se interpretaba. En esto, lo tonalpouhque seguían el modelo mítico, como puede verse en la lámina 21 del Código Borbónico, donde Oxomoco arroja los granos del maíz.

Para concluir con las generalidades debemos señalar un problema existente respecto a un posible pago al tonalpouhqui por sus habilidades y conocimientos; a este respecto Sahagún escribió

Lo que merece éste adivino por ésta adivinanza, [es] que le dan de comer y a beber, y algunas mantas, y darle muchas cosas, que son gallinas y una carga de comida. (101)

En este mismo sentido contamos con datos novohispanos sobre un "presente" que se daba a los letrados zapotecos en metálico por el valor de un real a cambio de sus servicios. (102)

Estos informes parecen apuntar hacia la existencia de individuos que "cobran" por sus peculiares habilidades en el marco de comunidades agrarias con una organización relativamente sencilla. El problema no es menor y hemos de recurrir a la información antropológica para tratar de dilucidar el asunto. Entre los textos que tenemos de un contador de los días ixil hay un pasaje en el que habla sobre los pagos

Hay algunos que me pagan, y hay algunos que no me pagan pero así sea. Y Dios está con ellos, y Dios también está conmigo, porque quizá hay una persona que no me paga, y quizá hay otros que me paga extra. Esta es la única forma en que vivo. No exijo nada a la gente. No pido nada, no pido dinero. No pido más, porque es como un pecado. El dinero es caliente. El dinero no es

bueno. Lo tengo en mi cabeza, y así no pido más. (103)  
El texto aclara algunas cosas. El pago puede o no ocurrir, es decir, no constituyen una condición necesaria en la relación entre el tonalpouhqui y el resto de los mortales, "no pido dinero". También aclara que exigir dinero por sus servicios "es como un pecado", es una falta al orden divino porque el conocimiento del tonalpouhualli no es una invención humana, sino que su origen es divino; es un don de lo sagrado, no una conquista de los profanos.

Hemos de recordar aquí el problema de las "limosnas" que vimos a propósito de la vida del sacerdote. El asunto parece ser el mismo, tanto las "limosnas" como los pagos, no son sino una retribución que los hombres dan a los sacerdotes por su ayuda para mantener la difícil relación sagrado-profano.

En contra de estas ideas hay otros datos que nos dejan la inquietud acerca de la naturaleza del pago al tonalpouhqui, en este caso no sobre la prestación de sus servicios sino en torno a la transmisión de su conocimiento; el padre de las Navas dice que los tonalpouhqua "no querían decir la verdad ni enseñarlo sino a quien se lo paga muy bien;" (104). En Oaxaca los Letrados sacaban copias de sus libros "por el módico precio de un peso o de seis tomines." (105)

Esta contradicción de las fuentes nos parece irreductible, no tenemos una manera de encontrar un punto de convergencia entre las distintas versiones. Por otra parte, la idea de profesionales que trabajan por su cuenta dentro de los grupos populares mesoamericanos salta sobradamente de nuestros esquemas; además, la idea de usufructuar con el conocimiento del calendario, es un aspecto que no podemos comprender desde la perspectiva de la relación sagrado-profano ¿por que vender un conocimiento que por su propia naturaleza no puede pertenecer a todos? ¿Por que repartir a cambio de un bien profano una revelación de los dioses?

Hemos de confesar que no alcanzamos a ofrecer explicación alguna a este respecto.

Pese a este punto oscuro debemos continuar con el análisis del contador de tonallis, y para esto es necesario que pasemos a ver las actividades del tonalpouhqui. Estas cubrían ampliamente

los aspectos mas importantes de la cotidianidad de cada individuo, así como el ciclo vital de los miembros del calpulli. La razón de ésto es simple; si el tonalpuhualli permite conocer las secuencias divinas que han de manifestarse en la tierra, entonces aquella persona capaz de interpretar correctamente el calendario estará en condiciones de saber qué tiempo es propicio para realizar ciertos actos, y cuando es peligroso efectuar otros.

Esta amplitud en la aplicación del calendario de 260 días es retratada elegantemente por Balsalobre

[del calendario] de donde con sortilegios sacan la variedad de sus respuestas mágicas, y agoreras; como para todo género de caza, y para cualquier pesca, y para la cosecha del Maíz, Chile y Grana; para qualquiera enfermedad, y para la medicina supersticiosa con que se han de curar; y para atajar los trabajos, y muertes, que no lleguen a sus casas; para el buen suceso en las preñeces, y partos de sus mugeres; y para que se logren sus hijos; para los cantos de pájaros y animales, que le son agüeros; para los sueños y su explicación, y el suceso que han de tener en lo uno, y en lo otro; y para reparar el daño que les pronostican; finalmente para qualquier cosa de que necesitan, ocurren a uno de estos Letrados o Maestros: (106)

De este impresionante cúmulo de campos de acción ya hemos tratado algunos al hablar de las actividades comunales; en cuanto a los restantes las abordaremos desde su inicio a su término, es decir, del nacimiento a la muerte.

Contrariamente a lo que pueda esperarse y a lo que se ha escrito al respecto, la intervención del sacerdote en la vida personal no empezaba con el nacimiento, sino que, al menos entre los zapotecos, las prescripciones rituales comenzaban con el embarazo.

Durante éste, los futuros padres o los parientes mas cercanos consultaban a los letrados sobre los medios religiosos para asegurar un buen parto y "como para saber si una preñada ha de parir la criatura viva o muerta," (107), los intermediarios prescribían dos tipos de ritos, unos antes del parto consistentes en baños en un río, continencia sexual y llevar velas al templo cristiano; otros que debían realizarse después del parto en cumplimiento de una promesa, que recibía la diosa Nohuichana, también se realizaban otros baños y se

ofrendaban velas. (108)

Entre los nahuas cuando ocurría el parto la madre era atendida por una partera; si el parto era difícil la partera oraba a la diosa Cihuacoatl y a la diosa Yohal ticitl, pidiendo por el buen desenlace del alumbramiento. (109)

Al nacer la criatura era recibida con largos discursos por la partera, aunque Muñoz Camargo afirma que era un personaje al que se denominaba "saludador" quien recitaba las formas tradicionales de salutación del nuevo macehual. (110)

Después del parto, según Motolinia tres "meses" (60 días), según Serna tan sólo cuatro días y en Tetela eran siete días (111), los padres o los parientes cercanos consultaban al tonalpuhque para saber en que signo había nacido el nuevo ser, es decir, bajo que influencias sacras estaba marcado su desarrollo, eso sí, "siempre llevando por delante la ofrenda de comida y bebida." (112)

La labor de los tonalpuhque requería el conocimiento y uso del tonalacatl así como la utilización de los trece naices adivinatorios. Con esos elementos se podía entrever el futuro de cada individuo

si había de ser rico, o pobre, o valiente, o animoso, o cobarde, religioso, o casado, o ladrón, o borracho, o casto, o lujurioso, (113)

El contador de tonallis informaba a los parientes del destino de la criatura a través de largos discursos plagados de metáforas y símbolos.

Si el signo calendario, es decir la combinación de fuerzas sacras, era positivo se procedía a "bautizar", es decir, a imponer formalmente el nombre a la criatura el mismo día (114); en caso contrario se posponía la ceremonia del bautismo buscando el día que diera una combinación de presencias divinas propicias para mejorar el futuro de la criatura. (115)

Estos cambios en la fecha debían ser efectuados dentro de la misma trecena en la que el niño nacía; en caso de no encontrar un día favorable para el rito su vida quedaba marcada por el infortunio y la desgracia

Lo que acontecerá a esta criatura es que será vicioso y carnal y ladrón. Su fortuna es desventurada. Todos sus trabajos y ganancias se volverán en humo por mucho que trabaje y atesore. O por ventura será perezoso y dormilón." O les dice qué será gran borracho. O les

ofrendaban velas. (108)

Entre los nahuas cuando ocurría el parto la madre era atendida por una partera; si el parto era difícil la partera oraba a la diosa Cihuacoatl y a la diosa Yohal ticitl, pidiendo por el buen desenlace del alumbramiento. (109)

Al nacer la criatura era recibida con largos discursos por la partera, aunque Muñoz Camargo afirma que era un personaje al que se denominaba "saludador" quien recitaba las formas tradicionales de salutación del nuevo macehual. (110)

Después del parto, según Motolinia tres "meses" (60 días), según Serna tan sólo cuatro días y en Tetela eran siete días (111), los padres o los parientes cercanos consultaban al tonalpouhque para saber en que signo había nacido el nuevo ser, es decir, bajo que influencias sacras estaba marcado su desarrollo. eso sí, "siempre llevando por delante la ofrenda de comida y bebida." (112)

La labor de los tonalpouhque requería el conocimiento y uso del tonalacoatl así como la utilización de los trece naices adivinatorios. Con esos elementos se podía entrever el futuro de cada individuo

si había de ser rico, o pobre, o valiente, o animoso, o cobarde, religioso, o casado, o ladrón, o borracho, o casto, o lujurioso, (113)

El contador de tonallis informaba a los parientes del destino de la criatura a través de "largos discursos" plagados de metáforas y símbolos.

Si el signo calendarico, es decir la combinación de fuerzas sacras, era positivo se procedía a "bautizar", es decir, a imponer formalmente el nombre a la criatura el mismo día (114); en caso contrario se posponía la ceremonia del bautismo buscando el día que diera una combinación de-presencias divinas propicias para mejorar el futuro de la criatura. (115)

Estos cambios en la fecha debían ser efectuados dentro de la misma trecena en la que el niño nacía; en caso de no encontrar un día favorable para el rito su vida quedaba marcada por el infortunio y la desgracia

Lo que acontecerá a ésta criatura es que será vicioso y carnal y ladrón. Su fortuna es desventurada. Todos sus trabajos y ganancias se volverán en humo por mucho que trabaje y atésore. O por ventura será perezoso y dormilón. O les dice que será gran borracho. O les

dise que poco vivirá sobre la tierra. (116)

En otras ocasiones, aparentemente las menos, el signo era llamado indiferente. Ello significaba que poseía elementos tanto negativos como positivos; en estos casos el destino del ser humano no tenía tendencia dominante.

Aquí surge un problema en torno a la determinación del destino humano. Pareciera que la imposición del signo calendárico pretendía "fijar" el tonalli en el individuo. Esta entidad anímica, fundamental para la vida de toda persona, tiene origen sacro, viene de la suprema deidad dual de Omteotl

y decían que de aquel gran señor dependía el ser de todas las cosas, y que por su mandato de allá [el doceño cielo] venía la influencia y calor con que se engendraban los niños en el vientre de sus madres. (117)

Tenemos pues que la fuerza anímica del tonalli ha sido determinada por los dioses, y con ello el destino de cada ser humano; pero acabamos de ver como los tonalpouhque manejaban una técnica religiosa que los permitía mejorar del destino humano cuando este tenía un mal pronóstico. Entonces ¿como es posible que los intermediarios pudieran modificar los designios de los dioses?

Podían mejorar el sino individual porque en su actividad estaban siguiendo un modelo de acción que había sido establecido por las mismas deidades. Como vimos al principio de este apartado, la invención del tonalamatl era atribuida a diversos seres sobrehumanos, y el tonalpouhqui no hacía sino seguir el ejemplo de estos para actuar en favor de los profanos. Al contrapesar las distintas fuerzas sagradas seguía el modelo mítico establecido por las divinidades; no hay contradicción, todo se ubica en la lógica religiosa de la intermediación.

En Oaxaca, una vez que la fecha del bautismo había sido determinada, el letrado procedía a prescribir las ofrendas y penitencias que los padres debían cumplir. Estas consistían en el sacrificio de un guajolote, copal, baños en un río de madrugada, continencia sexual y la no ingestión de bebidas embriagantes. (118)

La ceremonia formal de imposición del nombre, conocida tradicionalmente como bautismo por su semejanza con el rito cristiano, era conducida por la partera que había asistido el

alumbramiento y no por el sacerdote.

No comprendemos las razones por las cuales este momento crucial en la vida de cada individuo era presidido por la partera y no por los intermediarios; debe existir algún fundamento mítico que explique esta costumbre. Sin embargo, tenemos un único informe que hemos podido recabar en el que se habla acerca de la participación del sacerdote en el bautismo, es el que proviene del poblado de Cuezala, el texto aclara que el intermediario recibía al niño "y él lo bañaba y ponían el nombre que había de tener." (119)

El ritual del bautismo se realizaba al amanecer, se reunía a los parientes de la criatura y a la partera, ésta solicitaba un lebrillo nuevo con agua, a continuación levantaba al niño con ambas manos y se colocaba en dirección de la salida del sol, entonces recitaba oraciones a Quetzalcoatl y Chaichiuhtique, en ellas se daba la bienvenida al infante y se daba gracias a los dioses, finalmente se usaba el agua como elemento que purificaba el nuevo ser

Cataqui el agua celestial. Cataqui el agua muy pura que lava y limpia nuestro corazón, que quita toda suciedad. Recíbela. Tenga ella por bien de purificar y limpiar tu corazón. (120)

Si era niño se le ponían en la mano pequeñas armas guerreras como lanzas y escudos; si eran niñas se les colocaban pequeñas escobas y husos de costura; además a los varones se les podían poner los elementos del oficio al cual su signo los inclinaba, hay que resaltar que esto último sólo acontecía con los hijos de macehuales

A los demás niños de la gente vulgar les ponían las insignias de lo que por el signo en que nacían conocían. Si su signo le inclinaba a pintor, poníanle un pincel en la mano, (121)

Además del nombre calendárico a los infantes se les otorgaba otro apelativo, en este caso tomado del de algún abuelo. (122)

Los pillis, después de la ceremonia, organizaban un gran festejo invitando a todos los parientes y convidando a los niños de su calpulli (123). Es muy posible que las familias de macehuales hicieran lo propio en estas ocasiones.

La necesidad de consultar al contador de tonallis no concluía al inicio de la vida, al contrario, continuaba durante toda su

existencia.

Ciertamente el mundo no era un lugar apacible y feliz para los profanos. Declaraba la partera a los recién nacidos

Habéis venido a este mundo donde vuestros parientes viven en trabajos y en fatigas, donde hay calor destemplado y frios y aires, donde no hay placer ni contento, que es lugar de trabajos y fatigas y necesidades. (124)

El mundo era un lugar por el que circulaban fuerzas sacras y presencias divinas que se podían manifestar en cualquier momento bajo la apariencia de signos misteriosos que ocultaban su mensaje al hombre común.

El macehual se encontraba desarmado, desamparado ante las oscuras señales divinas que constituían los augurios, estaba obligado a consultar a los poseedores del conocimiento de lo sagrado, a aquellos que podían vislumbrar la voluntad de los dioses.

Los augurios, temidos por sus frecuentemente funestos mensajes, pendían como una espada de Damocles sobre los humildes macehuales. decía el tonalpouhqui

Quizá mañana, pasado mañana, se enojara, hará su voluntad [contra tí] Aquel por Quien se Vive. Espera el mandato, pues así está escrito en el tonalamatl. Mediante el nosotros regimos a la cola, al ala [la gente común]. (125)

El augurio es el medio por el cual las divinidades canalizan su voluntad sobre los profanos. Ante esto, tan sólo los sacerdotes pueden intentar hacer algo en favor de los hombres, su conocimiento les da esa posibilidad; pero justamente éste conocimiento contenido en el tonalamatl les permite dominar a los macehuales, conducir en la tierra "a la cola, al ala". Al resto de los profanos solo les queda seguir al pie de la letra las indicaciones de esos hombres que podían entablar comunicación con los intangibles dioses.

Sahagún recogió en su obra un número importante de augurios; de ellos, aquí sólo expondremos aquellos en los que se hace explícita la consulta a los contadores de tonallis.

Las formas bajo las cuales se manifestaban los augurios eran múltiples: sonidos, visiones, animales, etc. Como ejemplo de los augurios de animales podemos ver un caso que era similar a hormigas, ranas y ratones. La presencia de estos animales

podía significar la obra maligna de un tipo particular de mago maleficio denominado "el aborrecedor".

augura que alguien que le es hostil le proyecta la muerte [...] Así provoca ira, así indigna, así inquieta. Con esto estaban en pie corazones y rostros de la gente. Así oprime. Con esto [el que recibió el augurio] ya no tiene quien lo ayude. (125)

Vemos aquí una variante importante de los augurios, se trata del dano que busca causar un mago maleficio; su primer efecto es causar angustia y desesperación sobre sus víctimas, pues estas esperan la muerte y "ya no tienen quien lo ayude." Pero si había a quien recurrir, se acudía a los tonalpouhque, y estos desentrañaban la significación de los nefastos augurios "[...] y daban remedio contra ellos." (127)

Resulta por demás interesante ver como el tonalpouhqui podía oponer a los recursos mágicos del aborrecedor un "remedio" religioso contra ellos. Lamentablemente ni el texto nahuatl de los informantes de Sahagún ni la Historia general prosiguen con el relato.

Sin embargo, hemos de recalcar el que, en este caso específico, el sacerdote se coloca del lado de la normatividad oficial del grupo y su sana convivencia social, mientras que el mago se ubica en la clandestinidad y es vehículo de los sentimientos contrarios a la cohesión del grupo que tenían "[...] los malvólos enemigos y envidiosos," (128).

Esta es la segunda vez que encontramos a sacerdotes y magos ocupando posiciones contrarias respecto de la comunidad; la primera fue en el "caso del penitente", donde los magos se aparecían al penitente designado por el sacerdote en forma de fieras para evitar que cumpliera la misión encomendada.

En otras ocasiones los animales augúricos no eran enviados por maliciosos hombres, pero de igual manera anunciaban penas y sin sabores a los profanos; tal y como ocurría a "Los aldeanos y gente rústica" si un conejo entraba en alguna casa (129)

presumían, que les auyan de robar, o que alguno de la casa se auya de ausentar, o esconderse por los montes y barrancas; (130)

Después de ocurrido el caso se consultaba a los contadores de tonallis. (131)

Una parte importante de los augurios consistían en escuchar.

sonidos de animales durante la noche; oír estas manifestaciones era particularmente nefasto, y presagiaba terribles males tanto para quien los escuchaba, como para su familia. Esto es muy claro en el caso del tecolote (132); ave que hasta la fecha es considerada de mal agüero. Sobre ella transcribimos un texto que refleja la incertidumbre y ansiedad en la que se veía inmerso quien tenía la mala fortuna de escucharla

Decían que cuando era oído, descubría la muerte, la enfermedad; era augurio de muerte. El que lo oyó quizá muera; quizá termine; quizá se cansa. Morirá en su tierra, o quizá morirá en la guerra; o quizá morirá uno de sus hijos; o quizá un esclavo huirá; o quizá se destruirá su hogar; será encada la tierra; el agua brotará; persistirá el yerbazal en la puerta, en el patio; las paredes serán derribadas, serán arrancadas, descolidas; allí defecará la gente, se orinará, excrementará; será arrojada basura y se secará el salitre y la tierra echará vaho.

Entonces será objeto de habladurías, será objeto de escándalo. Así, aquí estaba esta, la casa donde era honrado, donde se veía a afamar al dueño. Siempre se mantuvo honrada, estaba toda barrida. Pero ahora aquí se echada la basura. Junto a su casa ninguno podía orinarse ni reñir. Y ahora ya sólo así quedó; sólo permanecen las paredes. (133)

El canto de este nocturno mensajero del infortunio debió ser sumamente temido por el hombre mesoamericano, pues hemos visto como no sólo presagiaba la muerte, sino también la vergüenza y el escarnio para toda la familia de aquel que escuchara el canto del ave. El agua que brota de una casa es una metáfora que indica que la construcción será destruida hasta sus cimientos y constituía una pena infamante en grado mayúsculo. Tirar basura indica impureza, igualmente defecar en la casa señala la total pérdida de cualquier prestigio social.

Otro pájaro que presagiaba infortunios era la lechuza, que era considerada como el mensajero de Mictlantecutli, deidad que presidía a los muertos y al inframundo. Como es lógico pensar cuando cantaba sobre alguna casa anunciaba la muerte o enfermedad para alguno de sus ocupantes.

Había dos maneras de enfrentarse a esta ave; la primera de ellas consistía en insultarla

entonces le reñían, le decían los varones. "Quédate quieto, bellaco, ojihundiducho, tú, el que fornicas con tu madre." Y las mujeres le decían "Quietito, putón [...] Porque aún no es tiempo de que me vaya." (134)

Con estas fórmulas se lograba evitar que se cumpliera el augurio. No debe extrañarnos el uso de insultos contra los daños causados por las divinidades, el mismo dios Tezcatlipoca era severamente imprecado cuando no eliminaba la pobreza y enfermedad cuya causa se le atribuía. Hoy en día existe la costumbre de agraviar a los aparecidos y fantasmas con palabras altisonantes para que desaparezcan.

La otra opción para enfrentar el mal augurio era "sobre todo, se iba (y va oy) a la consulta de los adivinos." (135)

Otro agüero que tenían ocurría al escuchar durante la noche llorar a un animal o a una vieja, es ese caso

esto decían: "Ya morirá en la guerra, o ya morirá, morirá en su tierra, o se enfrentará con algo, con la miseria, o se venderá, se permutará, o venderá a alguno de sus hijos, lo permutará, lo hará caer en la esclavitud; entrará la miseria en el lugar de su coziza, en el lugar de su fogón [su casa]; el agua aparecerá constantemente en su casa. (136)

En el texto nos encontramos de nueva cuenta frente a la incertidumbre que causaban estos mensajes; es de hacerse notar como en esta cita y en el texto transcrito a propósito del augurio del tecolote la amenaza no es clara, puede ir desde una enfermedad, al escarnio total de la familia pasando por la pobreza y llegar hasta la muerte. El golpe del destino era esperado en muchos lugares, no estaba definido.

Esta ambigüedad en torno a que mal es el que debía esperarse con toda seguridad implicaba que cualquier problema y daño se atribuyera al augurio, y así cualquier acontecimiento por azaroso y casual que fuera estaría explicado por la lógica del mal augurio.

Así, todo suceso imprevisto dejaba de ser una casualidad, un simple accidente para convertirse en la prueba "evidente" de la veracidad del discurso del tonalli. Cualquier situación particular e imprevista dejaba de ser algo curioso o raro para pasar a ser el oscuro y críptico mensaje de la voluntad de lo sagrado que sólo el contador de tonallis podía develar.

En ocasiones las propias deidades se aparecían a los profanos en estos augurios. Tal es el caso del "hacha nocturna", aparición de Tezcatlipoca en forma de un hombre sin cabeza y precedido por golpes que sonaban a cortar madera.

Omn este sonido los que de noche iban a ofrecer cañas

y ramas de pino, los cuales eran ministros del templo, que se llamaban tlamacazque. (137)

Vemos cómo ni los propios sacerdotes estaban exentos de recibir los mensajes augúricos. Pero en este caso el desenlace dependía de la condición valerosa de cada individuo.

Decían que si quien oía esto había padecido trabajos, si conocía su corazón, si no era asustadizo, si era un mancebo con buen tonalli, en seguida se le arrojaba, se le presentaba [al fantasmal y ya no lo dejaba para poder verlo, para retarlo como hombre. (138)

Si aquel a quien se le aparecía enfrentaba al dios podía obtener de él gloria y riqueza; si por el contrario era alguien con tonalli desfavorable

Sólo pensaba que tenía agüero del hacha nocturna, que por algún tiempo lo escarnecería con la enfermedad, con la muerte, con que le daría miseria, esclavitud, culpa por haberla encontrado. (139)

Como vimos más arriba una forma importante de comunicación con lo sagrado se registraba durante el sueño; bajo este estado el tonalli podía desligarse del cuerpo y entrar en contacto con el mundo de los dioses y así recibir mensajes sobre los peligros que acechaban al hombre.

Muchas cosas hacían o dejan de hacer por los sueños, en que mucho miraban, de los cuales tenían libros, y lo que significaban, por imágenes y figuras. Interpretábenselo los sacerdotes o maestros que tenían aquel oficio. (140)

Aún hoy en día la importancia de los sueños es tal que los ixiles guatemaltecos se saludan por las mañanas con un "¿Estas bien? ¿Tuviste sueños?", al que sigue un "No, no soñé nada. Estoy bien." (141)

Desgraciadamente los datos sobre el contenido de los sueños son muy escasos; tenemos referencias aisladas a sueños relacionados con importantes acontecimientos como la conquista; así mismo, contamos con una breve y lacónica lista de sueños, hecha por Sahagún, en la que constan sólo once sueños, de los cuales nueve anunciaban la muerte. (142)

También los zapotecos tenían sueños con significado negativo, que anunciaban muerte o algún acontecimiento no determinado. (143)

Entre los ixiles los sueños inocuos, sencillos o con mensaje de buena fortuna suelen ser interpretados por el propio soñador

o por un pariente mayor; en cambio, los sueños con más complejidad y con un mensaje de advertencia son tratados por los contadores de los días. (144)

Todos los casos que hemos visto de augurios eran expuestos ante el tonalpouhqui a fin de ser primero interpretados y que después se prescribieran las acciones religiosas que ayudaran a los macehuales a superar la crisis existencial y sagrada a la que se enfrentaban.

El afectado visitaba al contador de tonallis, le refería su caso y éste le respondía con un largo discurso en el que expresaba el estado de angustia de quien lo consultaba

Estás necesitado, criado, esclavito, mancebo, hombre valiente; que en verdad buscas; solicitas que se te fortalezca el ánimo; para esto viniste a verte en el espejo y viniste a consultar el libro. (145)

El hombre común, ante la incertidumbre de lo que vendrá, buscaba en el tonalpouhqui y en su conocimiento el apoyo religioso que lo liberara de su angustia; el macehuatl estaba desarmado para enfrentar lo que le deparaba lo sagrado, y debía recurrir a quien pudiera mediar con los poderes divinos, a quien conocía lo que los dioses deseaban.

El desasosiego que sufría cada hombre ante los mensajes sacros era una amenaza que estaba latente desde el día de su nacimiento por virtud del tonalli que regía su existencia

Y tu, pobrecito, no debes de culpar a nadie, porque el signo en que naciste tiene consigo estos azares y ha venido ahora a verificarse en ti la maldad del signo en que naciste. (146)

El concepto de tonalli no solamente explicaba estas crisis particulares e inesperadas, sino también la condición de humilde labrador del hombre común, es decir que ciertas condiciones colectivas, sociales y "estructurales" estaban explicadas en términos religiosos

[Su tonalli] hace que desierdan [de los dioses] el palo para labrar la tierra, el mecapan, la miseria. (147)

En su discurso el tonalpouhqui insistía en que todo dependía de la voluntad divina, y en el amargo destino de los mortales

¿Acaso en verdad sólo te espantaré, te atemorizaré? Pues, así sobre ti lo dispuso la Persona Nuestro Señor, (148)

Sin embargo, también se insistía en la necesidad de reforzar la

voluntad y el carácter para poder enfrentar con buen éxito los negros augurios, es decir, de reforzar marcos de conducta socialmente aceptados

Esfuézate, no estes triste; ¡toda tu fuerza!  
Esfuézate corazón; pasa por encima de tu iloro y de tu  
tristeza. (149)

A continuación se procedía a consultar el tonalamatl, a efectuar el cómputo de los días, utilizando los trece maices adivinatorios para interpretar correctamente el caso.

Una vez hecho esto se establecían las ofrendas que debían dedicarse a los dioses. Estaban formadas por copal, papel y hule. Hay que notar como el ofrendar estos elementos no garantizaba que la petición fuera escuchada, que se esfumara la amenaza

He aquí que sólo en vano con esto te doy banderas, te cubro de papeles para cuarte, para rodarte de remedios. Haz [penitencia]: prepara rapidamente los papelitos; se hara tu sacrificio de sangre; compra toda clase de papeles, de copal, de hule, (150)

Para hacer esta ofrenda expiatoria el contador de tonallis establecía una fecha propicia, y, llegando el momento, el sacerdote iba a la casa del interesado y quemaba la ofrenda dedicándola al dios Xiuhtecutli. (151)

Los letrados o maestros zapotecos también consultaban sus libros y usaban sus maices para prescribir la penitencia necesaria, que en muchos casos consistía en veladoras, baños en la madrugada en un río y continencia sexual. (151)

Un acontecimiento fundamental en la vida cotidiana lo constituía el matrimonio, con él y en él se reproducían los rasgos fundamentales de la sociedad, se normaban las relaciones sociales, económicas y sexuales en su expresión más sencilla.

El sacerdocio participaba de manera fundamental en la elección de parejas al establecer un diagnóstico sobre la complementariedad de los tonallis de los posibles contrayentes.

y si entendía que no eran días y signos felices, no se juntaban ni casaban; pero si conformaban los días y signos del y della mostrando prosperidad y bienestar, tractábase de los casar. (152)

Sin embargo, esta era una práctica que seguían principalmente los pillis y no los macehuales (153). Aunque los textos dejan la puerta abierta a excepcionales consultas de los macehuales.

En cambio, la designación de una fecha propicia para la realización de la ceremonia nupcial si era común a pillis y macehuales. Esta determinación se hacía después de que los viejos casamenteros habían obtenido el sí de la familia de la novia. Los días favorables al acontecimiento eran acatl, ozomatli, cipactli, y cuauhtli. (154)

En cambio, entre los zapotecos novohispanos la unión debía darse en el primer día que estuviera gobernado por la diosa Nohuichana, y se tenían que llevar velas a la iglesia, sacrificar una gallina y bañarse tres veces en el río. (155)

Si la participación del tonalpouhqui antes del matrimonio es clara, en la realización de los ritos la presencia sacerdotal es muy confusa.

Tenemos datos que nos permiten pensar que los sacerdotes no participaban en los ritos que consagraban la unión de los desposados.

No describiremos la compleja ceremonia, ya que nuestro objetivo no es analizar los ritos, sino señalar la importancia de aquellos en que los sacerdotes participaban.

Casi toda la ceremonia era conducida por viejos y viejas que efectuaban las acciones tradicionales del matrimonio. En dos descripciones que hace Sahagún del matrimonio el sacerdote brilla por su ausencia (156); en cambio, todas las acciones eran conducidas por las viejas casamenteras y por las parteras "que eran como ministras del matrimonio," (157). Esta frase es fundamental; si recordamos, el "bautizo" tampoco era realizado por los sacerdotes, sino por las parteras; aunque no es nada claro, tal parece que ambos ritos tradicionales y de transición requerían de la presencia femenina por causas que desconocemos.

En otro pasaje Sahagún describe una ceremonia matrimonial de un mozo salido del Telpochcalli, es decir, de un macehual. En estas "bodas" las ancianas parteras conducen el ritual (159). Mas adelante este dato nos llevara a la conclusión.

Frente a estos datos tenemos otros que atestiguan la presencia del sacerdote en los matrimonios, baste como ejemplo el Códice Ramírez

Casaban así mismo los sacerdotes en esta forma: poníanse el novio y la novia juntos delante del sacerdote, el qual tomaba por las manos a los novios y les preguntaba si se querían casar, y sabida la

voluntad de ambos tomaba un canto del velo que ella traía cubierta la cabeza, y otro de la ropa del, y atabanlos haciendo un Wudó, (159)

De la misma manera, tanto Motolinia como Clavijero hablan de la presencia de sacerdotes en el ritual. (160)

Gómara en cierto sentido resume las descripciones de los anteriores cronistas, y añade un agudo comentario "no hacían estas ceremonias los pobres ni esclavos; pero hacían algunas," (161). Existía una diferenciación social en las ceremonias del matrimonio; desgraciadamente no sabemos con precisión en que consistían las diferencias, pero es posible que lo que "no hacían los pobres" implicara que la participación sacerdotal no fuera indispensable, como lo permiten suponer las referencias acerca de que las bodas de los macehuales eran presididas por las parteras.

De esto podemos esbozar las siguientes hipótesis; los ritos matrimoniales estaban marcados por una diferenciación social: en las uniones entre pillis la participación sacerdotal era obligada, mientras que los matrimonios de macehuales eran realizadas por las parteras.

Pero las dificultades respecto del matrimonio no terminan ahí. No es del todo claro si el sitio en que se realizan las ceremonias era sagrado (templo) o profano.

Los datos que apoyan la versión del matrimonio efectuado en la casa particular son abundantes, bastaría con mencionar que todos los autores arriba citados expresan que el matrimonio se realizaba en las casas; y sólo agregamos una prueba mas

cuando se casaban, no iban a la iglesia [sic por feccallil], sino en casa de los padres estaban los novios juntos, (162)

Sólo tenemos una descripción en la cual el matrimonio se hacía en los templos

ya que eran para ayuntarse, les tomaban los parientes a los casados y les llevaban al templo frente al ídolo, y allí les ponían mantas y huipiles [...] Y, allí, veía el sacerdote y les ataba el Huipil con la manta, y con ésto quedaban casados y se iban a sus casas. (163)

Al parecer este texto sólo refleja una variante regional, mientras que el grueso de la fuentes, sobre todo las del Altiplano Central, hablan de matrimonios celebrados en las

Casas.

Si los momentos clave del transcurso de la vida reclamaban la atención del sacerdote, la fundación del lugar donde estos momentos tendrían lugar también merecía atención por parte de los intermediarios.

La construcción de la casa de cada familia no sólo era una cuestión técnica y de trabajo para edificarla, sino que también requería de las buenas relaciones con el orden cósmico. La casa, al igual que el templo, pero en otra dimensión y sentido, necesitaba estar en armonía con las fuerzas y estructuras del mundo, así como de un rito especial que transformara ese espacio en la morada del hombre, en lugar idóneo y propicio para nacer, crecer, casarse y morir.

Los ritos en la dedicación de casas se hacían después de su construcción. Se ponían pequeñas imágenes en las cuatro esquinas de la casa con un poco de tabaco, como elementos de preparación, luego

el señor de la casa llama a los maestros y viejos, y visita la casa, mandan aparejar una gallina para otro día y que hagan tamales.

Y llegado el día siguiente, vienen y, puestos en medio de la casa, sacan con unos palos fuego nuevo y, encendido bien, toman la gallina y cortanle la cabeza delante del fuego, derramando la sangre y de ella toman y unjen los cuatro ángulos o cuatro paredes y luego sus morillos del jacal o cubiertos, y los lumbreres y lados de la puerta.

Hecho lo dicho, mandan pelar el ave fuera de la casa y la aderezan a su modo, y aderezada la toman con tamales y la vuelven al fuego y la otra envían a ofrecer delante de la imagen de la iglesia [...]  
(164)

Serna describe una variante importante de este rito, en ella se usaban seis o siete cántaros de pulque y varios cestos con tamales, estos se ponían frente al fuego y se les decoraba con cadenas de flores; después se repartían entre todos los concurrentes. Este autor apunta el uso opcional de música y cantos que decían

<<Rosa resplandeciente, y que da luz, regozijese, y alegrese mi corazón delante de Dios.>> Sin declarar que Dios; pero bien se dexa entender, que será el fuego,  
(165)

En ambas variantes los "maestros y viejos" eran quienes conducían el rito, realizaban los sacrificios y recibían parte de

la ofrenda, mientras que la gente común y los dueños de las nuevas casas solo acompañaban el ritual. Estos ancianos eran recibidos con reverencia y declarándoles "que tenían no les hubiesen enfadado, o cansado," (166)

El punto central de este rito lo constituía el momento de sacar el fuego nuevo; este acto marcaba la transformación de ese sitio cualquiera e indiferenciado del resto en la casa, en el hogar de unos profanos, pasaba de ser un sitio agreste a un lugar habitable. Por lo tanto, de la adecuada realización del rito dependía la buena o mala fortuna de quienes habitaran la casa

Si pronto se encendía, si no demoraba, decían "Dizque vivirá alegre, vivirá contento, el dueño de la casa, el que construyó la casa." Y si no se encendía pronto el fuego, dizque en esto veían los viejos que no viviría contento el dueño de la casa. (167)

Los sacerdotes también intervenían en aspectos de lo que hoy llamamos enfermedad. Esto podría parecer extraño y ciertamente alejado del ámbito de acción de un sacerdote, por ello, para entenderlo es necesario aclarar que en la mentalidad religiosa mesoamericana las enfermedades tenían un origen sacro, es decir, las enfermedades eran enviadas a los hombres por los dioses como un castigo por sus pecados o por oscuros y desconocidos designios que, de nueva cuenta, sólo los especialistas podían vislumbrar.

Cuando algún miembro de la familia enfermaba, se podía recurrir a los especialistas, el titici o médico y el sacerdote contador de tonallis; como es evidente aquí sólo nos ocuparemos del segundo.

El enfermo se presentaba ante el sacerdote exponiéndole su problema, y éste tenía que descubrir que dios era el que enviaba la enfermedad. Al parecer, se tomaban en cuenta las características de la enfermedad, el nombre calendárico, la lectura del tonalamatl y se echaban suertes con trece mairés; con todos estos elementos se podía establecer el diagnóstico de la enfermedad que aquejaba al paciente

[el letrado] echando suertes, respondió que la diosa Nohuichana de los temascales hacía justicia [por los pecados] (168)

Era indispensable proporcionar al tonalpouhqui, el nombre calendárico del enfermo para que pudiera establecer el

diagnóstico, de lo contrario era imposible hacer algo. Esto ocurrió principalmente después de la conquista cuando los antiguos nombres se fueron perdiendo

[...] hizo unas cuentas y señales en el suelo y hechas le dijo: "no tiene remedio si no traes el otro nombre antiguo como se acostumbra, enciende ahora dos candelas en la iglesia, que quizá sanará." (169)

Una vez que el tonalpouhqui había reconocido al dios causante de la enfermedad procedía a establecer las ofrendas que le debían ser dedicadas a la deidad por el afectado para poder superar la crisis, así como el día propicio para llevarlas a la práctica

Los que escapaban de alguna enfermedad, por consejo de algún astrólogo escogían algún día bien afortunado, y en este día, dentro de su casa quemaba en el hogar [del fuego] de su casa muchos papeles en que el astrólogo había pintado con ulli las imágenes de aquellos dioses que se conjeturaba que le habían ayudado a salir de la enfermedad. El astrólogo los daba al que ofrecía, [...] y el otro echaba el papel en el fuego. Y después de quemados todos los papeles, tomaban la ceniza y enterrabanla en el patio de la casa. A esto llamaban *nextlanahuatl* (el pago) (170)

Para ciertas enfermedades infantiles, las ofrendas se presentaban y quemaban en el calpulco. (171)

Existía otra opción para superar la enfermedad, sobre todo si esta era causada por transgresiones morales, principalmente de tipo sexual, esta opción consistía en "confesar" los pecados ante el tonalpouhqui. (172)

La "confesión" prehispánica no sólo se usaba en los casos de enfermedades; sino que su finalidad era limpiar todas las faltas morales, "limpiar el corazón de polvo y de basura", para volver a estar en buenos términos con las deidades; este rito purificador también servía para librarse de las penas profanas

No hacían ésta confesión sino los viejos, por graves pecados como adulterios, etcétera, y la razón porque se confesaban era por librarse de la pena temporal que estaba señalada a los que caían en tales pecados, por librarse de no recibir la pena de muerte, (173)

Tenemos con esto que la confesión constituía una necesidad en tres planos: necesidad religiosa para estar en buenas relaciones con lo sagrado y no tener "deuda" con los dioses; necesidad social para evadir las penas profanas por las transgresiones y tener una salida socialmente aceptable a las tensiones que

provocaban los pecadores, y necesidad médica para superar el mal trance de las enfermedades.

La confesión seguía una larga secuencia de acciones. Primero el pecador se presentaba ante el tonalpouhqui expresándole su intención de confesarse, esto lo hacían los viejos "por no se obligar a cesar de pecar antes de la vejez," (174). El sacerdote celebraba el que así lo pretendiera y a continuación consultaba su libro sagrado para fijar una fecha propicia para el negocio. (175)

Llegado el día, el pecador se presentaba en casa del sacerdote con un petate nuevo y copal blanco; inmediatamente procedía a barrer el piso donde colocaba el petate y empezaba a quemar el copal.

El contador de tonallis oraba al fuego invocando al dios supremo y buscando propiciar una buena recepción de la confesión

Sabed que es venido aquí éste vuestro vasallo, este vuestro siervo. Y viene llorando, viene con gran tristeza, y viene con gran dolor, y esto es por que se conoce haber errado, haber resbalado y tropezado y encontrado con algunas suciedades de pecados y con algunos graves delitos dignos de muerte, y desto viene muy apenado y fatigado. (176)

Acto seguido el tonalpouhqui se dirigía al pecador y le instaba a decir toda la verdad acerca de sus faltas, por que de lo contrario graves castigos caerían sobre él

Mira que no te desbarranques mintiendo en su presencia de nuestro Señor. Desnúdate. Echa fuera todas tus vergüenzas [...]. (177)

Después de estas oraciones, el pecador juraba decir la verdad, se sentaba frente al tonalpouhqui y se confesaba ante el "porque le tenía como por imagen y por vicario del dios," (178)

Esta frase es fundamental, pues nos indica que el carácter de representante de lo sagrado del sacerdote permitía que se le confieran las faltas morales, ya que no era aun simple mortal a quien se lo decía, sino al representante de los dioses.

Pero el texto nahuatl nos lleva aun mas lejos; en el se uso el término ixiptla (179), que el franciscano tradujo por imagen; el análisis que de la palabra hizo López Austin nos indica que proviene de la raíz xip, "piel", "cáscara" o "cobertura", ésta raíz acompañada del prefijo personal i y el sufijo objeto

ta nos da por resultado que ixiptla es "el que es piel o cáscara de algo". (180)

El tonalpouhqui es la piel, la cobertura con la que se reviste la divinidad durante la confesión. Su cuerpo profano, debido a su vida de penitencia, a la fuerza de su tonalli, y a su corazón limpio de toda suciedad, puede ser el repositorio, el "envase" de la fuerza sacra de la deidad. En el momento central de la confesión el tonalpouhqui no era realmente un hombre, sino sólo la apariencia que la deidad tomaba en la tierra.

Ante esta imagen viva del dios el pecador recitaba todas sus faltas, por el orden en que fueron cometidas "con toda serenidad y reposo, como quien dice un cantar muy despacio y muy pronunciado [...]". (181)

Al término de la relación de los pecados el sacerdote volvía a hablar expresando una larga oración, en la cual recalca que en caso de no haber dicho todas las transgresiones el pecador se haría acreedor a terribles castigos

y con desacato y grande ofensa de vuestra majestad se ha arrojado en una sima y en una profunda barranca, y el mismo se ha enlazado y enredado; el mismo ha merecido ser ciego y tullido y que se le pudran sus miembros y se pobre y misero [...] (182)

En caso de haber dicho todos sus pecados y, sobre todo, haber muestras ostensibles (un tanto teatrales) de tener un sincero y profundo arrepentimiento, el sacerdote oraba ante el dios en su favor

pues que llora y gime y solloza. Mirando dentro de sí en lo mal que hizo y en lo que os ofendió, tiene gran tristeza y derrama muchas lagrimas; aflige su corazón el dolor de sus pecados, y no solamente se duele de ellos, pero también se espanta de ellos (183)

El perdón de los pecados descendía del supramundo, a la manera del agua para limpiar y borrar las suciedades morales y cósmicas que eran las transgresiones

Otorgadle, señor, el perdón y la indulgencia y remisión de todos sus pecados, cosa que deciendo del cielo como agua purísima para lavar los pecados, con la cual vuestra majestad purifica y lava todas las mancillas y suciedades que los pecados causan en el ánima. (183)

Para apoyar la súplica de perdón de las faltas, el sacerdote argumentaba que se habían cometido por causa del tonalli del

individuo en cuestión, es decir, que era su destino y escapaba a su voluntad

y sabéis que este pobre no peccó con libertad entera de libre albedrío, porque fue ayudado o inclinado de la condición natural del signo en que nació: (135)

Finalmente, se pedía a la deidad que comunicara al intermediario la penitencia que el pecador debía hacer para poder ser totalmente perdonado.

Si sus faltas no eran muchas ni muy graves, la penitencia era pequeña, podía consistir en un ayuno de cuatro días, o se necesitaba presentar ofrendas consistentes en papeles e imágenes acompañadas de cantos y danza; si el pecado era de embriaguez la penitencia era nocturna

irás desnudo sin [...] ninguna otra cosa sino un papel delante y otro detrás, [...] Y cuando hecha tu oración tal volvieres, los papeles [...] arrojálos has delante de los dioses que allí están. (136)

Después de esto el pecador no debía volver a cometer los pecados, de lo contrario no tendría otra oportunidad, pues el rito sólo se hacía una vez en la vida.

Resulta conveniente sintetizar toda esta larga secuencia de acciones religiosas en sus puntos clave, y para ello veamos el siguiente esquema :

[Preparativos del rito] Pecador --> acude al *tonalpouhgui* --> fecha propicia --> [entrada] invocación al dios propiciando su benevolencia --> [acción central del rito] el sacerdote se convierte en *ixiptla* del dios --> se recitan los pecados --> [salida] oración posterior --> forma de penitencia --> acción final.

La vida humana, tan tenazmente preservada de los peligros de lo sagrado con los recursos de los intermediarios, tenía, algún día, que terminar.

La muerte, tan afanosamente combatida durante la enfermedad y los malos augurios, triunfaba finalmente, y todos, pillis y macehualles, tlatoanis y labradores, debían, tarde que temprano, ser derrotados por ella.

La condición misma del ser humano era perecedera, así había sido creado y no podía superar esa situación.

Las causas de los fallecimientos entraban en la órbita de lo

sagrado, pues los dioses habían dispuesto el fin de los días de cada uno de los macchuales a través de los malos augurios, de las enfermedades que les enviaban, o los elegían para que sus entidades anímicas habitaran alguno de los "paraísos" divinos, como al morir en la guerra, o en el primer parto, por el rayo, etc.

Cuando alguien moría, los sacerdotes huchuetque se hacían cargo del cadáver, "[...] ciertos maestros de ceremonias fúnebres que, por lo común, eran hombres ancianos." (187)

Los primeros ritos son muy interesantes, ya que así como el recién nacido era colocado delante del fuego en tanto no era "bautizado", así el moribundo era colocado frente al fogón "que de ordinario mueren ellos allí," (188) una vez que habían fallecido el cuerpo del difunto era bañado.

La razón de poner tanto al recién nacido como al moribundo frente al fogón estriba en que ambos tienen poca fuerza en su tonalli. En el primer caso el tonalli es débil porque aún no se le ha impuesto el signo calendárico que regirá su existencia; el segundo ya perdiendo la integridad de su entidad anímica y es necesario compensarla con la energía del fuego. (189)

En cuanto al baño de los muertos hay que decir que era una práctica

en muriendo cualquiera que fuese, hombre o mujer, chico o grande, señor o no, rico o pobre, lo primero que hacían en muriendo era desnudarlo en cueros y lavarlo muy bien lavado, (190)

A lo largo del trabajo hemos visto como el agua estaba presente en importantes ritos que implicaban un cambio radical de condición del ser humano: del recién nacido sin signo calendárico que guiara su destino a un ser con su propio signo, del hombre profano al gobernante, del pecador al hombre con el corazón limpio (el agua se menciona en metáfora); y ahora también en el caso de la muerte, de pasar del mundo de los vivos al de los muertos.

Si bien no comprendemos el simbolismo del agua, nos parece evidente que, de una u otra forma, los baños rituales ayudaban a "lavar", y con ello cambiar, una condición de vida y de estatus social por otra, marca el acceso a una nueva condición de la existencia.

Después de lavar el cadáver se procedía a amortajarlo; esto

se hacía con diferentes variantes, en una de ellas aparentemente eran los sacerdotes huehuetque quienes "[...] cortaban y aparejaban y taban los paneles de su oficio para el difunto [...] y encogíanle las piernas y vestíanle con los papeles y lo ataban." (191)

Mientras que en una variante novohispana

se averiguó, auer amortajado a algunos con ropas nuevas, y ponerles entre la mortaja, y debajo de los brazos comida de tortillas, y jarros con agua, y los instrumentos de trabajar; a las mugeres los de texer, y a los hombres achas, coas, o, otras cosas, conforme a el ejercicio, que tuvieron, (192)

Estas ofrendas de comida han sido comunmente interpretadas como un "itacato" que se daba "para el camino" que el difunto debía recorrer antes de llegar a la morada final de los muertos en el intramundo. (193)

En el caso de los pillis el ritual era complejo, y para el tlatqani verdaderamente fastuoso; los principales y privilegiados eran cremados y sus huesos colocados en los templos. En cambio "La gente plebeya, en sus sementeras o en los montes se quemaban." (194). También podían ser inhumados en las casas.

La cremación de los macehuales estaba a cargo de los sacerdotes huehuetque:

Y dos de los viejos tenían especial cuidado y cargo de cremar al difunto, y otros viejos cantaban. Y estándose quemando el difunto, los dichos dos viejos, con palos, estaban alanceando al difunto. Y después de haber quemado al difunto cogían la ceniza y carbón y huesos [...], y tomaban agua, diciendo: "la vese el difunto." hacían un hoyo redondo y lo enterraban. Y ésto hacían así en el enterramiento de los nobles como de la gente baja. (195)

Tal parece que después del entierro no se hacían más ritos en los que intervinieran los sacerdotes entre los nahuas; pero no así entre los zapotecos.

Para los indígenas oaxaqueños novohispanos los dioses hacían "justicia" entre los profanos causando su muerte. Esta forma de hacer "justicia" podía extenderse a todos los parientes del difunto, y para evitarlo era necesario acudir una vez más al letrado o maestro para que prescribiera la penitencia y el día adecuados para evitar más fallecimientos. (196)

Con estos últimos ritos terminaba la participación del

sacerdote en la vida cotidiana de cada individuo, simplemente había intervenido en toda su existencia, desde antes de que viera la luz hasta después de que sus plegarias habían dejado de ser oídas para siempre por los dioses.

NOTAS.

- 1) : 75, hemos modificado levemente la traducción; vid. en el Codex Borja, lám 71, cómo el quinto sol se alimenta de la sangre de un ave sacrificada.
- 2) Codex Magliabecchiano: f. 73, la paleografía es nuestra.
- 3) MM: 283.
- 4) del Castillo, 'Historias': 70.
- 5) Ibid.: 76, hemos modificado levemente la traducción.
- 6) Vid. Broda, 'Los estamentos'.
- 7) del Castillo, op. cit.: 70.
- 8) 'Relación de Ichcateupan', RGM: I, 310; del Castillo, op. cit.: 70, 75; f. 73 v., respectivamente.
- 9) CM: 32.
- 10) Sahagún, 45: I, 189; FC: I, 43, 'in calpulco'.
- 11) 'Relación de Ichcateuoa', RGM: I, 316; vid. otros ejemplos en Oztumba, ibid.: 283; Acolman, 'Relación de Tequizistlan', RGM: II, 227-228.
- 12) RGM: I, 33-34.
- 13) 'Relaciones de Xonutla y Tetela', RGT: II, 391; 'Relación de Citlaltochua', RGM: I, 115.
- 14) TS: 49.
- 15) Apologética: I, 640.
- 16) TS: 41.
- 17) Apologética: I, 640.
- 18) Zorita, Breve y sumaria relación: 35.
- 19) TD: 122-123.
- 20) Hay que mencionar que en Acopetlayucan el 'mes' de la fiesta de su dios era el llamada Quecolli; desgraciadamente no tenemos el nombre de la deidad, pero sabemos que su envoltorio sagrado consistía en '[...] un bulto hecho de madera a manera de hombre, el cual tenía lleno de piedras ricas; ' RGM: II, 85.
- 21) HI: I, 235.
- 22) Santos y supervivencias: 216-248,
- 23) Ibid.: 231.
- 24) Vid. Carrasco, 'La jerarquía cívico-religiosa ...'.
- 25) Historia verdadera: 75; para el poblado de Tuzamapa tenemos una mención explícita de sacrificio humano en la fiesta del dios, 'Relaciones de Xonutla y Tetela', RGT: II, 391; en Chimalhuacan se sacrificaban niños, 'Relación de Coatepec', RGM: I, 164.
- 26) HTCH: 15, 184-186, 204-205.

- 27) HMP: 41.
- 28) del Castillo, "Historias": 69.
- 29) Tezozomoc, CM: 22.
- 30) CM: 318.
- 31) Ibid.: 32.
- 32) Nuñez Camargo, "Descripción": 206-208.
- 33) TD: 33.
- 34) HM: 282.
- 35) Ibid.: 283.
- 36) Ruiz de Alarcón, TS: 36.
- 37) Ts: 60.
- 38) Berlich, "Prolegómenos": 45-47.
- 39) AC: 85.
- 40) Ibid.: 66-67.
- 41) Ibid.: 117-118.
- 42) Durán, HI: I, 30.
- 43) Ibid.: 99.
- 44) Sahagún, HG: I, 89.
- 45) "Los esvamentos".
- 46) HG: I, 17-176; para el análisis de las fiestas en su conjunto, vid. Broda, op. cit.
- 47) Sahagún, HG: I, 106.
- 48) Broda, op. cit.: 63.
- 49) Sahagún, HG: I, 107.
- 50) sub ie imae in vve'tztzin quaquacuilti, calpulyaxetqui: vmpa quinnuica yn calpulco, FC: II, 47, vid. Sahagún, HG: I, 108.
- 51) Sahagún, HG: I, 84, vid.: 114 y FC: II, 59-60.
- 52) Vid. supra y Durán, HI: I, 256.
- 53) Sahagún, HG: I, 85.
- 54) Durán, HI: I, 171-172.
- 55) Ibid.: I, 172.
- 56) Idem.
- 57) Sahagún, HG: I, 92.
- 58) Ibid.: 75, vid.: I, 92.
- 59) Ibid.: I, 93.
- 60) Ibid.

- 61) Ibid.: I, 95.
- 62) Ibid.: I, 96.
- 63) Ibid.: 95.
- 64) Ibid.: I, 167.
- 65) Ibid.: I, 168.
- 66) Ibid.: I, 170.
- 67) Ibid.: I, 173.
- 68) Ibid.: I, 172.
- 69) CH: I, 85; vid. del mismo autor "El fundamento mágico-religioso del poder".
- 70) MM: 299.
- 71) HMP: 44.
- 72) Estructura económica: 89.
- 73) Vid. Durán, HI: I
- 74) Educación mexicana: 141.
- 75) Ruiz de Alarcón, TS: 131; vid. Serna, MM: 430-432.
- 76) IS: 139.
- 77) "Relación de Tepuztlan", RGM: I, 186-187.
- 78) Muñoz Canargo, "Descripción": 200.
- 79) TS: 47-48.
- 80) Ponce, TD: 127.
- 81) Ibid.: 27-28.
- 82) Berlin, AC: 21.
- 83) Ibid.: 6.
- 84) Ponce, TD: 128-129; vid. Ruiz de Alarcón, TS: 46, y Serna, MM: 289.
- 85) Serna, MM: 384.
- 86) TS: 130.
- 87) Serna, MM: 384.
- 88) Ponce, TD: 130.
- 89) TS: 49.
- 90) TS: 52.
- 91) TS: 51.
- 92) TS: 51.
- 93) CH: I,
- 94) HG: I, 44.
- 95) HI: I, 232.

- 96) Serna, MM: 389.
- 97) Sahagún, HG: I, 235; vid. Serna, MM: 389.
- 98) Sahagún, HG: I, 231; vid. Torquemada: III, 86.
- 99) Estudio: 107.
- 100) Berlin, AC: 34.
- 101) HG: I, 432.
- 102) Berlin, AC: 33.
- 103) Colby, CD: 136.
- 104) Muñoz, "Descripción": 219.
- 105) Berlin, AC: 25.
- 106) Balsalobre, "Relación": 110-111.
- 107) Berlin, AC: 107.
- 108) Ibid.: 108.
- 109) Sahagún, HG: I, 409.
- 110) op. cit.: 199.
- 111) El libro: 80; "Relación de Ichcateupan", RGM: I, 310.
- 112) Durán, HI: I, 228.
- 113) Ibid.
- 114) Sahagún, HG: 102, 234.
- 115) Ibid.: I, 244, 432.
- 116) Ibid.: I, 432.
- 117) Ibid.: II, 653; vid. López Austin, CH: I, 226-230.
- 118) Berlin, AC: 33, 42-43.
- 119) "Relación de Ichcateupan", RGM: I, 310.
- 120) Sahagún, HG: I, 433.
- 121) Durán, HI: I, 57; vid. El Códice Mendoza: 71.
- 122) Sahagún, HG: I, 234.
- 123) Ibid.: I, 102; vid. Gómará, CM: 306.
- 124) Sahagún, HG: I, 413.
- 125) AyA: 21.
- 126) Ibid.: 49.
- 127) Sahagún, HG: I, 294.
- 128) Ibid.
- 129) Ibid.: I, 292.
- 130) Serna, MM: 372; vid. AyA: 41.
- 131) Sahagún, HG: I, 292.

- 132) Bélin, AC: 88.
- 133) AyA: 35.
- 134) AyA: 37.
- 135) Serna, MM: 378.
- 136) AyA: 19; Serna, MM: 372.
- 137) Sahagún, HG: I, 289.
- 138) AyA: 29.
- 139) AyA: 33.
- 140) las Casas, Apologética: II, 39.
- 141) Colby, CD: 63.
- 142) AyA: 100-103.
- 143) Bélin, AC: 88-89.
- 144) Colby, CD: 64.
- 145) AyA: 21.
- 146) Sahagún, HG: I, 287.
- 147) AyA: 21.
- 148) Ibid.
- 149) Ibid.
- 150) Ibid.
- 151) Berlin, AC: 88-89.
- 152) las Casas, op. cit.: II, 411.
- 153) Motolinía, El libro: 540.
- 154) Sahagún, HG: I, 103, 388.
- 155) Berlin, AC: 40.
- 156) HG: I, 103, 390-391.
- 157) Ibid.: I, 391.
- 158) HG: I, 103.
- 159) : 115; vid. Durán, HI: I, 56-57.
- 160) El libro: 542, e Historia antigua: 196.
- 161) CM: 309
- 162) "Relación de Cholula", RGT: II, 132.
- 163) "Relación de Ichcateupan", RGM: I, 310-311.
- 164) Ponce, TD: 129-130.
- 165) MM: 289.
- 166) Ibid.
- 167) AyA: 95; vid. Serna, MM: 374.

- 168) Berlin, AC: 33.  
169) Ibid.: 32-33.  
170) Sahagún, HG: I, 191.  
171) Ibid.: 192-193.  
172) Los mixtecos se enfermaban a causa de "deuda y robos, avaricia y fraudes." Ibid.: I, 328.  
173) Ibid.: I, 46.  
174) Ibid.: I, 47.  
175) Ibid.: I, 44.  
176) Ibid.: I, 44.  
177) Ibid.: I, 45.  
178) Ibid.  
179) FC: I, 25. "te ixiptla".  
180) HG: 119.  
181) Sahagún, HG: I, 46.  
182) Ibid.: I, 324.  
183) Ibid.: I, 325.  
184) Ibid.: I, 325.  
185) Ibid.: I, 324-325.  
186) Ibid.: I, 46.  
187) Clavijero, op. cit.: 97; vid. Sahagún, HG: 221; FC: III, 41.  
188) Serna, HM: 292.  
189) López Austin, CH: I  
190) Durón, HI: I, 173; vid. Berlin, AC: 44-45.  
191) Sahagún, HG: I, 220.  
192) Serna, HM: 292.  
193) Vid. Casn, El pueblo del sol.  
194) "Relación de Meztitlan", RGM: II, 65.  
195) Sahagún, HG: I, 221.  
196) Berlin, AC: 44-48, 53-54.

## 6. RECAPITULACION.

Esto es la que deste género, he podido alcanzar, y no he hallado ministro ni otra persona que me de mas razón, ni otra salida a estos casos, y así lo deajo aquí.

H. Ruiz de Alarcón.

A lo largo del trabajo se han seguido dos ejes fundamentales, tanto en la exposición como en el análisis. Estos ejes son: primero, comprender el fenómeno del sacerdocio dentro de la relación sagrado-profano; y segundo, buscar las relaciones que con el resto de su comunidad mantenían los sacerdotes de calpulli. En los dos capítulos iniciales tratamos de dejar en claro las bases conceptuales sobre las cuales realizamos la investigación.

Después de ello abordamos frontalmente a nuestro objeto de estudio y llegamos a la conclusión que los sacerdotes de calpulli, realmente existían, y que por vagos e inexactos que puedan ser los datos que de ellos tenemos nos parece que la presencia de un sacerdocio popular prehispánico ha quedado correctamente planteada.

Por la información con que contamos, es posible señalar que estos intermediarios estaban articulados de manera indisoluble a las unidades sociales de las que formaban parte. Con sus conocimientos sobre lo sagrado daban razón de ser del calpulli, de su orden interno, de sus relaciones con el dios patrón y de el destino común que tenían que cumplir cuando llegaran a su lugar definitivo bajo el cielo.

La función social y religiosa del sacerdote consistía en ser el intermediario de su calpulli frente a los poderes de los divinos, principalmente en lo que toca al dios patrón, con la finalidad de obtener, a cambio del riguroso cumplimiento del culto, los dones necesarios para la continuidad individual y colectiva de su calpulli.

Para cumplir con su cometido, el sacerdote debía seguir un modelo mítico de intermediación, que había sido establecido por los dioses en los comienzos del mundo y de los hombres.

Este modelo mítico, conjuntamente con una serie de características (morales, físicas, etc.) permitían al sacerdote entrar en lo sagrado en los diferentes ritos para inclinar la voluntad divina en favor de los mortales.

Estos sacerdotes no pertenecían a las idílicas comunidades gentilicias e igualitarias que se han querido ver en el calpulli, al contrario eran parte fundamental del entramado jerárquico interno que, por sencillo que fuese, no dejaba de tener un cierto grado de diferenciación social. El sacerdote popular pertenecía a los linajes más importantes del calpulli, y con su actividad como intermediario y al congraciarse con los dioses, refrendaba, y hacía "objetiva" y "evidente" la superior calidad de los linajes preeminentes.

Encontramos que los sacerdotes de calpulli, podían ser de tres tipos o "especialidades", los sacerdotes huehustique, los tonelpouhew y los téomamas; cada uno de ellos con particularidades en su relación con lo sagrado.

Se postularon hipotéticamente las líneas generales de la vida de los intermediarios, de las cuales destacan: los atavíos que usaban, donde vivían, los peligros que acarrobaba su desaparición.

Buscamos entender en sentido y las formas de acceder a la comunicación con el calpultentl, con el dios patrón de su comunidad para tratar de beneficiar a los profanos, así como para que los grupos sociales siguieran las normas que dictaban la deidad. En este marco pensamos que hemos haber encontrado evidencia suficiente para plantearla posibilidad de jerarquías entre los intermediarios populares en estrecha correspondencia con la jerarquía de los calpullis y los dioses patronos.

Tratamos de adentrarnos en el simbolismo y función del templo prehispánico, tanto como centro de comunicación con lo sagrado, así como centro político, social y económico de la comunidad en la que se enclavaba. El templo era el eje a partir del cual se organizaban espacialmente las poblaciones, y requería de constante trabajo comunal para mantener en buenas condiciones la "casa del dios", y así tener buenas relaciones con el.

Vimos cuales eran las principales acciones del sacerdote en

el culto y en el rito. Primero abordamos la dimensión pública de las acciones religiosas del sacerdote, pretendimos desentrañar las múltiples funciones del culto al dios patrón, particularmente en lo que toca a su fiesta.

Vimos como aunque los macehuales tenían un dios principal admitían la participación de otras divinidades en su vida religiosa. Buscamos en los textos que nos hablan de las fiestas de los meses bajo control estatal la participación de los sacerdotes de calpulli, y para ello propusimos dos identificaciones: la primera, cuando las crónicas nos hablan de viajes y ancianos entender que se habla de sacerdotes huehuetque, y la segunda surge a partir del carácter de dios de la lluvia de dios patrón de calpulli, y así en tender por "los sátrapas de laloques" a los sacerdotes de calpulli rindiendo culto a su calpultéotl.

Finalmente, quisimos exponer la participación sacerdotal en la vida cotidiana e individual de su comunidad, dimos un vistazo hipotético a la célula mas íntima de la religiosidad popular prehispánica.

Después de pasar revista de todo lo anterior falta hacer algunas reflexiones.

Primero, las categorías de sagrado y profano resultaron de una enorme utilidad metodológica en el análisis de los fenómenos religiosos mesoamericanos. Nos ayudaron a entender múltiples aspectos de la acción del sacerdote, entendido como un intermediario religioso entre los dioses y una colectividad humana específica. Es decir, el sacerdote es parte de dos sistemas, uno de creencias y prácticas religiosas, y otro de relaciones sociales.

Comprendimos la necesidad de realizar estudios comparativos de los fenómenos religiosos para poder adentrarnos mejor en su complejo simbolismo.

Por otra parte, al tener siempre presente la profunda vinculación entre religión y sociedad buscamos plantear las relaciones entre el sacerdocio y sus comunidades.

En la realización de esta investigación tuvimos que recorrer

terreno virgen en el conocimiento de Mesoamérica. No sabemos nada del sacerdocio, y no sabemos nada de la religión popular. El camino recorrido nos permite afirmar que es posible el estudio de ambos fenómenos sociales, si bien dicho estudio no es completo ni puede avanzar mucho. es posible plantear diversas hipótesis sobre estos asuntos.

Por lo tanto, el planteamiento de esta investigación no deja de ser sumamente pretencioso, pero a la vez reconocemos que es un trabajo provisional e incompleto. Ante la falta de estudios sobre nuestro tema es difícil saber que tan errados nos encontramos, y en que pocas cosas hemos acertado.

No pretendemos haber sentado las bases para futuras investigaciones sobre religiosidad popular prehispánica, pero si creemos haber demostrado que es posible, con infinidad de lagunas, contradicciones y especulaciones, afrontar ese estudio.

- BIBLIOGRAFIA.

Acosta, Joseph, de, Historia Natural y Moral de las indias. En que se trata de las cosas notables del cielo elementos metales plantas y animales dellas, y de los ritos y ceremoniales leyes y gobierno de los indios, 2 reimp., prol., notas y apens. por Edmundo O'Gorman, México, FCE, 1985, CL + 444p. (Biblioteca Americana. 39).

Acosta Saignes, Miguel, "Los teopixque", en Revista mexicana de estudios antropológicos, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1948, : VIII, 147-205, ils.1.

Aguilera, Carmen, Estudio del Codice Cospil, México, Gobierno del Estado de Puebla INAH: Centro Regional de Puebla, 1988, 117 p.

Alcina Franch, José, "Calendarios zapotecos prehispánicos según documentos de los siglos XVI y XVII", en Estudios de Cultura Náhuatl, México, UNAM IIH, 1966 : VI, 119-133, ils.

Alonso, Martín, Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XIX; etimológico, técnico, regional e hispanoamericano), 1 reimp., 3 v., México, Aguilar, 1990.

Alva Ixtlixóchitl, Fernando de, Obras históricas, 2 ed., 2 v., est. preliminar, notas y apens. por Edmundo O'Gorman, México, UNAM IIH, 1985, (Historiadores y cronistas de Indias, 4).

Alvarado Tezozomoc, Fernando, Crónica Mexicana, ed. fac., 3 ed., ed. de Manuel Orozco y Berra, México, Porrúa, 1980, (Biblioteca Porrúa, 61). : 223-701.

Cronica mexicayotl, 1 reimp., int., paleof. y trad. de Adrian León, México, UNAM IIH, 1975, XXVII + 189 p. (Primera serie prehispánica, 3).

"Anales de Cuauhtitlan", en Código Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, 2 ed., int., trad. y notas de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM IIH, 1975, 162 p. lams. ed. fac. (Primera serie prehispánica, 1). : 3-118.

Augurios y abusiones, ed. de Alfredo López Austin, México, UNAM IIH, 1969, 220 p. dibs. (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes 7 / Fuentes indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún, 4).

Balsalobre, Gonzalo de, "Relacion auténtica de las idolatrias, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca", en Berlin, Heinrich, et al., Idolatría y supersticion entre los indios de Oaxaca, 2 ed., México, Toledo, 1988. : 91-135.

Berlin, Heinrich, "Las antiguas creencias de San Miguel Sola, Oaxaca, Mexico", en Berlin, et al., Idolatrías y supersticion ... : 7-89.

Brellich, Angelo, "Prolegómenos a una historia de las religiones", en Las religiones antiguas, 3 v., 4 ed., trad. de

Isabel Martínez y Jose Luis Ortega, México, S. XXI, 1983, iis. (Historia de las religiones, 1). : I, 30-97.

Broda, Jchana, "Los estamentos en el ceremonial mexicana", en Carrasco, Pedro, et al., Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica, 2 ed., Mexico, SEP - INAH, 1982, 301 p. iis. : 37-66, cuadro.

"Estratificación social y ritual mexicana", en Religión en Mesoamérica. XII Mesa redonda, eds. Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, IX + 632 p. iis. : 179-192.

Carrasco, Pedro, "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial", en Estudios de Cultura Nahuatl, Mexico, UNAM IIH, 1976, : XII, 165-184.

"La sociedad mexicana antes de la Conquista", en Historia general de México, 2 ed., 4 v., coord. Daniel Cosío Villegas, México, El Colegio de México, 1977. : I, 167-288, iis.

Casas, Bartolome de las, Apologética historia sumaria cuarto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policias, republicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales cuyo imperio sobreyano pertenece a los Reynos de Castilla, 2 v., ed. de Edmundo O'bornan, México, UNAM IIH, 1967 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1).

Caso, Alfonso, El pueblo del sol, 5 reimp., México, FCE, 1983, 125 + 141 p. iis. (Sección de Obras de Antropología).

Los calendarios prehispánicos, México, UNAM IIH, 1967, 268 p., iis. (Serie de Cultura Nahuatl. Monografías, 6)

Castillo, Cristobal del, "Historias", paleof., trad. y notas de Federico Navarrete, en "Estudio historiográfico de la Obra de Cristobal del Castillo", Tesina de Licenciatura en Historia, México, UNAM Facultad de Filosofía y Letras, 1988, 135 p. : 60-154.

Castillo F., Victor M., Estructura económica de la sociedad mexicana. Según las fuentes documentales, 2 ed., prol. de Miguel León-Portillo, México, UNAM IIH, 1984, 197 p. iis. (Serie de Cultura Nahuatl. Monografías, 13).

Chimalpahin Cuauhtlehuanintzin, Domingo Francisco de San Anton Muñoz, Octava relación, int. paleof., trad. y notas por José Rubén Romero Galvan, UNAM IIH, 1983, 201 p. (Serie de Cultura Nahuatl. Fuentes, 8).

Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, paleof., trad. e int. por Silvia Rendón, pref. de Angel Ha. Garibay, México, FCE, 1982, 365 p. mapa. (Biblioteca americana).

Clavijero, Francisco Javier, Historia antigua de México, 8

ed., prol. de Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1987, XXXVII + 621 p. mapa pleg. (Sepan cuantos, 29).

• Codex Magliabechiano. Cl. XIII (B.R. 232) Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ed. fac., acompañada de un volumen de estudio por Ferdinand Anders, Graz-Austria. Accademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1970, 92 f. la copia faccimilar y 78 p. el estudio (Codices Selecti. Phototypice impressi, v. XXIII).

Códice Azcatitlan. [Paris], Société des Americanistes, 1949, XXIX lams.

Códice Borbonico, ed. fac., 4 reimp., México, S. XXI, 1985, 38 lams. (Nuestra América. América antigua, 21).

Códice Borgia, ed. fac., 1 reimp., México, FCE, 1980, [3 p.] + 76 f. + [2 p.] (Sección de Obras de Antropología)

Códice Boturini (Tira de la peregrinación), México, SEP, 1975. [Edición muy deficiente de 41 dobleces o 20 lams.]

• "Códice Carolino", paleof. y advertencia de Francisco del Paso y Troncoso, present. y notas de Angel M. Garibay; en Estudios de Cultura Nahuatl, México, UNAM IIB, 1967, ils. : VI, 11-58.

Códice Cospi. Calendario mesicano 4093. Biblioteca Universitaria de Bolonia, ed. fac., México. Gobierno del Estado de Puebla INHA: Centro Regional de Puebla, 1989, 40 lams.

El Códice Mendoza. Un inestimable manuscrito azteca, ed. fac., comentarios de Kurt Ross, trad. Guastavino, Marta I., y Alejo Torres, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1985, 123 p.

• Códice Ramirez, en Alvarado Tezozomoc, Cronica Mexicayotl. : 17-149.

Colby, Benjamin N., y Lore M. Colby, El Contador de los dias. Vida y discurso de un adivino ixtil, trad. de Juan Jose Urrilla; México, FCE, 1986, 314 p. cuadros. (Sección de Obras de Antropología).

Cortés, Hernan, Cartas de relación. 13 ed., nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Porrúa, 1983, XXIII + 331 p. lams. (Sepan cuantos, 7).

Díaz del Castillo, Bernal, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, 13 ed., int. y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1983, XXXV + 700 p. mapa. (Sepan cuantos, 5).

Dow, James W., Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí, México, trad. de Antonieta S. M. de Hoya, Mexico Instituto Nacional Indígenista, 1974, 281 p. ils. (Serie de Antropología Social, 33).

Durán, Diego, Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme, 2 v., 2 ed., ed. de Angel M. Garibay, México, Porrúa, 1984. lams. (Biblioteca Porrúa, 36-37).

Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos.

selec., paleof., trad., notas y glosario de Alfredo López Austin, México, UNAM IIA, 1985, 273 p. (Serie antropológica, 68).

Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, 6 ed., trad. de Luis Gil, Barcelona, Labor, 1985, 185 p. (Punto Omega, 2).

Evans Pritchard, E. E., Las teorías de la religión primitiva, 4 ed., trad. de Mercedes Abad y Carlos Picdra, Madrid, S. XXI, 1984, 200 p.

Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Chales E. Dibble and Arthur J. D. Anderson, 12 v., Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1967, ils.

Frazer, James George, La rama dorada. Magia y religión, 9 reimp., trad. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, FCE, 1986, 860 p. (Sección de Obras de Sociología).

Guerrero, Francisco Javier, Las funciones de la religión y la magia en la organización social de los antiguos mayas, México, INAH ENAH, 1981, 254 p.

Hinz, Eike, "Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamérica. Información de procedencia mexicana, siglo XVI", en Estudios de Cultura Náhuatl, México, UNAM III, 1966, : XIV, 203-223.

"Historie de los mexicanos por sus pinturas", en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres códices del siglo XVI, 4 ed., ed. de Angel M. Garibay K., México, Porrúa, 1979, 157 p. (Sepan cuantos, 37). : 23-90.

"Historia de México", trad. de Ramón Rosales Munguía, en Teogonía e historia de los mexicanos, : 91-120.

Historia tolteca-chichimeca, ed. fac., ed. de Kirchhoff, Paul, Lina Odena Gómez y Luis Reyes García, México, FCE CIESAS Estado de Puebla, 1989, 289 p. (Puebla).

Keen, Benjamin, La imagen Azteca en el pensamiento occidental, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 609 p. ils. (Sección de Obras de Historia).

Krickeberg, Walter, Las antiguas culturas mexicanas, 6 reimp., trad. de Sita Garst y Jasmin Keuter, México, FCE, 1985, 476 p. ils. (Sección de Obras de Antropología).

Landa, Diego de, Relación de las cosas de Yucatán, Mérida, Dante, 1983, 256 p.

León-Portilla, Miguel, La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes, 3 reimp., prol. por Angel M. Garibay K., México, UNAM IIA, 1983, XXIII + 411 p. ils. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 10).

López Austin, Alfredo, Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2 ed., 2 v., México, UNAM

IIA, 1984, ils. (Serie antropológica, 39).

'El fundamento magico religioso del poder', en Estudios de Cultura Náhuatl, México, UNAM ITH, 1976. : 197-240.

Hombre - Dios. Religion y politica en el mundo náhuatl, México, UNAM ITH, 1973, 211 p. cuadros y dibs. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 15).

'Introducción', en La educación de los antiguos nahuas, 2 v., ed. de López Austin, México, SEP El caballito, 1985, (Biblioteca pedagógica). : 1, 9-33.

'Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico', en Mesoamérica y el centro de México. Una antología, recap. de Jesús Monjaras-Ruiz, et al., México, INAH, 1985, 522 p. ils. (Biblioteca del INAH. Serie: Antropología). : 197-234, cuadros.

López de Gomara, Francisco, Historia general de las Indias. 'Hispania Vtrix', cuya segunda parte corresponde a la Conquista de México, 2 v., Modernización del Texto antiguo por Pilar Guibelaide, notas prologales de Emiliano M. Aguilera, Barcelona, Orbis, 1985, (Biblioteca de Historia, 12-13).

Mauss, Marcel, Lo sagrado y lo profano, ed. y present. de Víctor Karady, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral, 1970, 266 p. (Obras I./ Breve biblioteca de Reforma).

Mendieta, Gerónimo de, Historia Eclesiástica Indiana, ed. fac., ed. de Joaquín García Icañbalcalá, México, Porrúa, 1980, XLV + 790 p. lams. (Biblioteca Porrúa, 46).

Meslin, Michel, Aproximación a una ciencia de las religiones, trad. de G. Torrente Ballester, Madrid, Cristiandad, 1970 (Academia christiana, 5).

Molina, Alonso de, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, 2 ed., est. prelim. por Miguel León-Portilla, ed. fac., México, Porrúa, 1977, LXIV + 124 + 162 p. dibs. (Biblioteca Porrúa, 44).

Motolinía, Toribio de, El Libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la Obra Histórica extraviada de Fray Toribio, ed. de Edmundo O'Gorman, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, 689 p. lam. y cuadros. (Quinto centenario).

Monzon Estrada, Arturo, El calpulli en la organización social de los tenochcas, prol. de Félix Baez-Jorge, México, Instituto Nacional Indigenista, 1983, 188 p. ils. (Clásicos de la antropología, 15).

Muñoz Camargo, 'Descripción de la ciudad provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del Mar Oceano para el buen gobierno y ennoblecimiento de las, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, Nuestro Señor', en RGT: 1, 33-285.

Muria, Jose Maria, Sociedad neohispánica y pensamiento

Europa, México, SEP, 1973, 223 p. (SepSetentas, 74).

O'Gorman, Edmundo, Cuatro historiadores de Indias, siglo XVI, México, SEP Diana, 1979, 248 p. (SepSetentas-Diana, 51).

Pomar, Juan Bautista, 'Relación de la ciudad y provincia de Texcoco', en RGM: III, 45-113.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, 7 reimp., int., trad. y notas por Adrian Recinos, México, FCE, 1971, 195 p. (Popular, 11).

Ponce de León, Pedro, 'Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad', en Ieggonia e historia de los mexicanos, : 121-140.

La Relación de Michoacán. [Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán], ed. de Francisco Miranda, México, SEP, 1988, 372 p. (Cien de México).

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, 3 v., ed. de René Acuña, México, UNAM IIA, 1985-1986, ans. (Relaciones geográficas del siglo XVI, 6, 7, 8. / Serie antropológica, 43, 45, 70).

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, 2 v., ed. de René Acuña, México, UNAM IIA, 1984-1985, ans. (Relaciones geográficas del siglo XVI, 4, 5. / Serie antropológica, 33, 39).

Ritos, ceremonias y atavíos de los dioses, int., paleof., trad. y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM IIN, 1982, 172 p. dibs. (Fuentes indígenas de la cultura Náhuatl: textos de los informantes de Sahagún: 1).

Ruiz de Alarcón, Hernando, Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, int. y notas de Ma. Elena de la Garza Sánchez, México, SEP, 1988, 236 p. (Cien de México).

Sahagún, Bernardino de, Historia general de las cosas de Nueva España, 2 v., int., paleof., glosario y notas de Graciela Quintana, Josefina y Alfredo López Austin, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Alianza Editorial Mexicana, 1989 (Cien de México).

Serna, Jacinto de la, 'Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas', en Ponce, Pedro, et al., El alma encantada, ed. fac., present. de Fernando Benítez, México, FCE - Instituto Nacional Indigenista, 1987, IX + 498 p. ils. (Sección de Obras de Historia). : 263-480.

Simon, Rami, Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, 7 ed., trad. de Josefina Oliva de Coll, México, S. XXI, 1988, XXVI + 783 p. (América nuestra; América antigua, 1).

Soustelle, Jacques, El universo de los aztecas, trad. de Jose Luis Martínez y Juan José Utrilla, México, FCE - CREA, 1983, 184 p. (Biblioteca joven, 5).

La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista, 6 reimp., trad. de Carlos Villegas, México, FCE, 1983, 293 p. ils. (Sección de Obras de Antropología).

Sullivan, Thelma D., Compendio de la gramática náhuatl, 1 read., pref. de Miguel León-Portilla, México, UNAM IIH, 1982, 382 p. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 18).

Torquemada, Juan de, Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra firme, 7 v., ed. coord. por Miguel León-Portilla, México, UNAM IIH, 1975-1983, (Serie de Cronistas e Historiadores de Indias, 5).

Winning, Hasso von, "El sacerdocio", en Esplendor del México Antiguo, 6 ed., 2 v., ed de Carmen Cook de Leonard, et al., México, 1985, ils. : I, 141-148, ils.

Zentwijk, Rudolf van, "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", en Estudios de Cultura Nahuatl, México, UNAM IIH, 1966, : VI, 177-185.

Zorita, Alonso de, Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España, 2 ed., prol y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, UNAM, 1943, XXI + 205 + 1151 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 32).