

Miguel Pastrana Flores

*Entre los hombres y los dioses.
Acercamiento al sacerdocio
de calpulli entre los antiguos nahuas*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2008

190 p.

cuadros e ilustraciones

(Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 30)

ISBN 978-970-32-4462-1

Formato: PDF

Publicado en línea: 21 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/hombresdioses/calpulli.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

I. LO HUMANO Y LO DIVINO

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

Relación de Iguala

Lo sagrado y lo profano

Bajo el término de lo sagrado 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” y lo humano. Por profano vamos a entender una realidad distinta de lo sagrado, lo “santo”, o “superior” y estrechamente ligado a los hombres, quienes son, en principio, profanos. Lo sagrado y lo profano son conceptos que sólo 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, es por ello que para entender el contenido y campo de acción de uno es necesario comprender la participación del otro.

Por principio de cuentas hay que entender que dentro de esta dinámica lo sagrado fundamenta la existencia misma de las realidades profanas como el propio mundo, o los animales, e incluso los mismos hombres, y también orienta la acción de los profanos como el tener un lugar a “donde ir”, o una “misión” que cumplir, o quizás cierto orden que guardar, u otra cosa.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 términos muy claros por los dioses del *Popul Vuh* al decir que “el hombre que formemos, el

¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 26, 35. Véase también Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*.

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. En otros términos puede decirse que lo sagrado puede tener diversas formas y puede manifestarse por distintas vías.

Por la designación de seres sobrehumanos 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 los dioses, los héroes, los llamados “señores de los animales”, los ángeles y los antepasados sagrados, entre otros, con los cuales, en términos generales, es posible que los hombres sostengan relaciones personales.³

Además, la presencia de lo sagrado no solo fundamenta y orienta lo profano, sino que se ubica en remotos tiempos, o bien se manifiesta durante las celebraciones; ambas posibilidades se encuentran estrechamente ligadas y constituyen –las dos– el tiempo sagrado. El tiempo sagrado es aquel en el cual se da con gran fuerza la unión entre el mundo de los hombres con el universo de lo divino, particularmente cuando se abre un canal de comunicación directa entre la superficie de la tierra con el inframundo y el cielo.⁴

Por otra parte, con las historias sagradas de los hechos atribuidos a los seres sobrehumanos, también conocidas como mitos, 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.

² *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, p. 28.

³ Angelo Brelich, “Prolegómenos a una historia de las religiones”, p. 3.

⁴ Véase Teresa Rohde, *Tiempo sagrado*, p. 66-67.

De la misma manera en que la celebración concentra lo sagrado en el tiempo, hay sitios que hacen lo mismo en la geografía, 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 fin de cimentar y orientar sus casas, sus templos, sus ciudades, sus imperios y su mundo. Son lugares 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 las piedras finas que son “corazón del pueblo”.⁵ El objeto sagrado puede ser cualquier cosa, no es su apariencia lo que importa, sino la fuerza que se supone late en él.

Los seres sobrehumanos, así como los tiempos, los lugares y los objetos sagrados son tan sólo aspectos distintos y nunca entidades o repositorios aislados unos de otros, todos pueden estar presentes en un mismo tiempo, lugar y acción. Para ejemplificar esto, tomemos un caso de la sociedad mexicana, pensemos en una fiesta en la que se hace una ofrenda al envoltorio sagrado en que se guardan las reliquias del dios Huitzilopochtli; 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, pero 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 sólo 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.⁶ Pero por supuesto que cabe preguntarse el motivo de tal separa-

⁵ Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores del Antequera Valle de Oaxaca*, v. I, p. 332.

⁶ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 44.

ción. Lo sagrado y lo profano, precisamente por ser tan contrarios, tan disímbolos, 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 entrarían en reacción, cambiando parte de su estructura molecular.

Estos cambios pueden ocurrir en dos sentidos, por una parte 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. Por su parte 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.

Ante los peligros que implica para los profanos el contacto con lo sagrado y, 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 entre lo sagrado y lo profano. Si bien hay muchos factores que caracterizan ambos complejos, para fines prácticos nos limitaremos a uno sólo: se trata de la actitud que asume el creyente y practicante de ellos. Claro está, ambas actitudes a menudo se pueden encontrar no sólo en una misma comunidad, sino en un mismo individuo.

Por una parte existe una actitud que podemos llamar de manipulación de lo sagrado y que, entre otras cosas, caracteriza a la magia. En ésta 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 estos 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 practican-

te de la magia está convencido de que con ciertos procedimientos puede asegurar los resultados propicios.⁷

Es por ello que 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 ya que no pueden obligar a las deidades, buscan las formas de serles más gratos, de cumplir mejor las obligaciones que les han demandado. El primero de estos sistemas es el culto que, en palabras de Emile Durkheim, se define por ser

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.⁸

Por su parte, existen ritos que son ante todo eventuales, que responden a los acontecimientos inesperados e irregulares, con lo cual los ubican en el orden de la cultura y les dan un sentido al insertarlos en la perspectiva de la relación entre lo sagrado y lo profano. Así, por ejemplo, un deceso responde no a un “accidente”, sino a una decisión de algún ser sobrehumano, mientras que los ritos subsecuentes implican la actividad de hombres 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, pues si ocurre una súplica mal realizada, o algún rito erróneamente llevado a cabo, entonces, en lugar de propiciar la benevolencia de lo sagrado se habrá conseguido su ira o su daño. Es por eso que los intermediarios son pieza básica en los sistemas religiosos, puede decirse

⁷ Sobre ambas actitudes véase, James Frazer, *La Rama Dorada. Magia y religión*, p. 33-87, y Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, p. 11-16.

⁸ Durkheim, *Las formas...*, p. 66.

que si el culto y los diversos ritos son los medios, el agente de la comunicación es el intermediario.

Los intermediarios

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”; como atinadamente señala Marcel Mauss respecto del sacrificio: “Las dos partes en presencia [el profano y lo sagrado] intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su parte correspondiente. Pues también los dioses tienen necesidad de los profanos”.⁹ Así 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, como son las buenas cosechas, el contar con adecuados gobernantes, así como tener buena salud y algunos otros.

Pero en ocasiones las cosas salen mal, llega una sequía, se extiende una epidemia, o se suscitan conflictos 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 es aquel especialista religioso que representa a una colectividad históricamente definida y que actúa en el ámbito de lo sagrado propiciándolo para intervenir en favor de los intereses colectivos e individuales de los profanos y no en el suyo propio. 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.¹⁰

El sacerdote logra estar más cerca de lo sagrado gracias a la vida que lleva, la cual está comúnmente llena de prácticas diferentes de aquellas que realizan el común de los hombres, como lo son las pro-

⁹ Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, p. 246.

¹⁰ *Ibid.*, p. 161-162.

hibiciones sexuales que frecuentemente se aplican a ellos, o el hecho de recluirse en lugares especiales, alejados lo más 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 a mantenerse alejado de lo profano.

Otro aspecto importante que permite al sacerdote estar penetrado 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 permitan 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 más 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 esté adecuadamente preparado. En pocas palabras, se necesita de un especialista religioso capaz de mediar entre lo sagrado y lo profano y que, hasta donde sea posible, garantice el buen éxito de la empresa que la comunidad le encomienda.

Ahora bien, pese a estar más 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, como lo dice Marcel Mauss a propósito del sacrificio: “Desde que empieza, 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.”¹¹

¹¹ *Ibid.*, p. 174.

Podemos decir, retomando el modelo teórico que Mauss desarrolló para estudiar 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 compenetrarse de lo sagrado; en seguida actúa: realiza el sacrificio, la ofrenda, efectúa la consagración, habla con el dios, es decir, ejecuta acciones que permiten obtener de lo sagrado su intervención benevolente 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.

Por último, hay que señalar esa unidad entre acto y pensamiento, entre ritual y creencia, que debe tener un sacerdote para una intermediación efectiva. Según Mauss “Se trata de cumplir un acto religioso dentro de un pensamiento religioso; se requiere que la actitud interna corresponda con la actitud externa.”¹²

Hemos visto como el sacerdote se encuentra más cercano al mundo sagrado que el resto de los profanos, pero no sólo es eso, sino que por esta cercanía el sacerdote representa lo sagrado frente a lo profano, que se manifiesta en aspectos como el ostentar el nombre de alguna divinidad, el 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 o con las insignias de un dios, del cual es ministro o vicario, esto es, que se trata del 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

¹² *Ibid.*, p. 175.

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 por lo mismo es indispensable que el profano mantenga el orden divino que lo sustenta en la tierra.

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

Además, 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, particularmente 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, como las fiestas o la entrega de primicias.

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.¹³

El sacerdote no se limita a expresar el orden sacro del mundo, también 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 dádiva puede ser incluso que continúen existiendo. De todo esto viene que el sacerdote comúnmente tenga prerrogativas judiciales, o el que la trasgresión 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 concretar este concepto conviene citar nuevamente a Mauss, quien sintetiza el carácter dual del sacerdote, por un lado

¹³ *Ibid.*, p. 174.

compenetrado 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.”¹⁴ Se encuentra, pues, entre los hombres y los dioses.

Religión y sociedad

Es un hecho plenamente reconocido el que la religión tiene una gran importancia social, dicha importancia puede ser ubicada en diferentes aspectos, como el que unidades sociales históricamente determinadas creen en la existencia de los fenómenos y entes sagrados, como lo dice Mauss: “Las ideas religiosas, en la medida en que son creídas son; existen objetivamente, como hechos sociales.”¹⁵

También, al aceptar la existencia de lo sagrado y de la necesaria comunicación que implica, la colectividad asume oficial y públicamente una actitud para afrontar la relación, digamos oficial, porque si bien es aceptada como la forma válida a la luz pública, ésta 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 se trata de la magia, será el mago, si en cambio es la religión, entonces será el sacerdote. Lo cual no quiere decir que sean del todo excluyentes, pues al igual que ambas actitudes existen simultáneamente en el tiempo y en el espacio, así lo hacen los intermediarios.

Además la comunicación con lo sagrado se institucionaliza; es decir, se crean instancias sociales permanentes que trascienden lo individual y lo esporádico pasando a ser parte importante de la vida de la colectividad. En el caso que nos ocupa se crean estructuras administrativas, así como cuerpos sacerdotales y lugares de culto, a las cuales todos o casi todos los miembros de la comunidad están ligados. La institucionalización de la relación entre lo sagrado y lo profano desde la actitud religiosa se manifiesta en el culto

¹⁴ *Ibid.*, p. 167.

¹⁵ *Ibid.*, p. 247.

que, recordemos, es el conjunto de ritos y ceremonias que se presentan periódicamente conforme a un calendario. Por otra parte, con ciertos ritos se responde a acontecimientos que se presentan de manera irregular o inesperada. 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 redundando en la búsqueda de un mayor control social a través de homogeneizar a los individuos.¹⁶ Esta institucionalización se manifiesta, con particularidades, en todo el plano del conjunto social, en 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.¹⁷

Para facilitar el presente estudio de la dimensión social de la religión es posible manejar las siguientes distinciones sociales. La primera es la que podemos llamar distinción sociopolítica que, como su nombre lo indica, se refiere a las diferentes unidades o instancias de poder político a la cual está vinculada, como son los casos de las religiosidades estatal y popular. La primera 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”.

Por su parte, la religión popular se encuentra ligada a la subsistencia alimenticia y a la reproducción física del grupo, sin grandes complejidades teológicas y busca dar a los pequeños grupos seguridad ante los cambios y esperanza frente a las adversidades,

¹⁶ Durkheim, *Las formas...*, p. 15.

¹⁷ *Ibid.*, p. 46-47.

atemorizando con las normas para mantener la unidad, al tiempo que modifica 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 nomenclatura, distinción por “área de aplicación” del culto y del rito, es decir, a quienes incluye y afecta su celebración, y en este sentido puede hablarse tanto de culto y rito público como privado.¹⁸ El culto y el rito públicos abarcan a toda una colectividad (estado, pueblo, ciudad), que participa física y moralmente de los actos religiosos que en su nombre se realizan por el sacerdote, siendo la misma 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 entre lo sagrado y lo profano.

Como puede comprenderse, las dos distinciones sociales de la religión que hemos manejado 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.

El Altiplano Central de México durante el periodo Posclásico

Como parte de la unidad cultural e histórica que representa el concepto de Mesoamérica, durante el periodo conocido como Posclásico tardío el Altiplano Central 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 tanto de procesos históricos como de una cultura semejante, si bien con particularidades regionales y étnicas específicas, sin embargo, hay que recalcar la unidad

¹⁸ James W. Dow, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, p. 14-16.

fundamental de la cultura de esta zona que se manifiesta en tradiciones, formas políticas, régimen alimenticio, técnicas de trabajo, creencias y prácticas religiosas, entre otras.¹⁹

Geográficamente el Altiplano Central comprende la Cuenca de México y los cuatro valles circunvecinos, el de Puebla Tlaxcala al este, el valle de Cuauhnáhuac o Cuernavaca al sur, el valle de Toluca al oeste y la Teotlalpan o zona del río Tula al norte. Temporalmente estamos en el período Posclásico tardío, el último del largo desarrollo de Mesoamérica, ubicado entre el 1200, con la caída de Tula Xicocotitlan, y 1521, con la Conquista española.

Entre las características generales del Altiplano Central al momento de contacto con Europa,²⁰ puede mencionarse en primer término 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.

Además, 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 en la hechura de implementos necesarios para la vida cotidiana, como la cestería, la cerámica, los hilados y tejidos simples, entre otros.

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 llamados *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

¹⁹ Sobre el concepto de Mesoamérica he aprovechado ampliamente, entre otros, los trabajos de Paul Kirchhoff, *Mesoamérica*, Wigberto Jiménez Moreno, "Mesoamérica", Ignacio Bernal, "Introducción a las épocas preclásica y clásica", y Lorenzo Ochoa, "Paisaje y cultura en Mesoamérica".

²⁰ Lo que sigue es una reflexión personal resultado de impartir el curso "Introducción a la Cultura Náhuatl" en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y de diversas lecturas. Entre estas pueden señalarse los textos de Ignacio Bernal, *Tenochtitlan en una isla*; Erick Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*; Wigberto Jiménez Moreno, *Historia antigua de México*; Nigel Davies, *Los antiguos reinos de México*.

necesidad, a cortas distancias y entre pequeñas comunidades que buscaban complementar su propia producción.

Durante el Posclásico florecieron importantes centros urbanos que 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 tanto las victorias como las 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 abandonando 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 y 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 grupos agricultores marginales, así como de recolectores cazadores y 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. Estas 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. Las migraciones implicaron 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 Posclásico 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, porque al trabajar las fuentes nos permite comparar datos, complementar descripciones y aprovechar las diferencias locales para matizar el análisis.

El calpulli

Conscientes de la polémica que aún envuelve al *calpulli* es conveniente señalar que actualmente existen dos grandes posturas en torno a esta institución, las características generales de ambas han sido expuestas por Pedro Carrasco y Pablo Escalante.²¹ La primera de ellas, que arranca con los trabajos pioneros de Lewis H. Morgan y su discípulo Adolf Bandelier, misma que es reconsiderada y redimensionada en la obra de Arturo Monzón, y luego se afina con los aportes de Víctor Castillo y Alfredo López Austin, sostiene que el *calpulli* fue, esencialmente, una forma de organización social basada en el parentesco, y que incluía elementos de vecindad residencial entre núcleos familiares emparentados.²²

Mientras que la segunda de estas posturas, desarrollada por Alfonso Caso, Manuel M. Moreno, Pedro Carrasco y Luis Reyes pone mayor énfasis en las características de demarcación territorial y política del *calpulli*, generalmente establecida por el poder político gubernamental con fines principalmente administrativos.²³

²¹ Pedro Carrasco, “La organización social de los nahuas en la época prehispánica”, y Pablo Escalante, “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores en el Altiplano Central de México durante el Posclásico”.

²² Véanse los trabajos de Adolf Bandelier, “Sobre organización social y forma de gobierno de los antiguos mexicanos”, Arturo Monzón Estrada, *El calpulli en la organización social de los tenochcas*, Víctor M. Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana* y Alfredo López Austin, “Organización política en el Altiplano Central de México durante el periodo posclásico”.

²³ Véase Alfonso Caso, “Instituciones indígenas precortesianas”, Manuel M. Moreno, *Organización política y social de los aztecas*, Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana en vis-

Como lo han señalado, entre otros, Carrasco y Reyes el término náhuatl presenta una cierta imprecisión y ambigüedad en muchos textos.²⁴

Para los efectos de este trabajo suscribimos la primera postura que considera al *calpulli* como la célula social básica de Mesoamérica, ya que tiene en lo general una mayor coherencia con los resultados obtenidos a través de esta investigación. Sin que ello implique detrimento de la existencia de entidades políticas y administrativas de gran complejidad, algunas de ellas con francas características estatales al lado de estas unidades de parentesco.²⁵

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 encuentre.²⁶ Sin embargo, nuestros conocimientos no 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 Europa. Para hacer la enumeración de las características generales del *calpulli* hemos tomado en cuenta los listados que presentan Víctor M. Castillo Farreras y Alfredo López Austin.²⁷

- 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*, o “tierras del *calpulli*”, eran propiedad comunal,

peras de la conquista” y Luis Reyes García, “El término *calpulli* en documentos nahuas del siglo XVI”.

²⁴ Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, p. 189-191, Luis Reyes, “El término *calpulli*...”, *passim*.

²⁵ Véase Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, p. 199-200.

²⁶ Véase Castillo, *Estructura...*, p. 72.

²⁷ Castillo, *Estructura...*, p. 72 y López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, v. I, p. 75-77.

- y era repartida para su trabajo y usufructo por unidades familiares.²⁸
- 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 como artesanías simples, ciertos hilados y tejidos, elaboración de casas e instrumentos de labranza y otros. Al mismo tiempo, era común la práctica de algún oficio especializado. El *calpulli* también constituía una unidad para el pago de tributos.
 - 4) Unidad social y política con su propia organización y jerarquía interna. A pesar de una relativa igualdad en el *calpulli*, López Austin afirma que “los principales cargos de dirección pertenecían a determinadas líneas de descendencia.”²⁹
 - 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 unidad cultural pues, en palabras de Víctor Castillo, era una “subárea de cultura, en cuanto a vestidos, adornos, costumbres, actividades, etc.”³⁰
 - 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

²⁸ Para las particularidades del uso de la tierra véase López Austin, “Organización política...”, Cuadro 1.

²⁹ López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 76.

³⁰ Castillo, *Estructura...*, p. 72.

en lo externo, cuando, al formar parte de un estado, debía participar, subordinadamente, en el culto y los ritos de la religión estatal.

Esto es en lo general, pero resulta necesario profundizar un poco más en algunos de los puntos anteriores con el fin de puntualizar ciertos aspectos que para este estudio son básicos. Consideramos que se puede entender al *calpulli* de una manera más comprensiva a través de el estudio de tres aspectos fundamentales: primero por su relación con la tierra y un cierto grado de especialización económica, segundo por los lazos internos de parentesco y cierta organización interna, y tercero, por su religiosidad e identidad propias. Veamos brevemente cada uno.

Primero, la tierra era el medio de producción fundamental en el México antiguo, por lo cual la relación que el *calpulli* mantenía con ella era de primer orden para su subsistencia y su organización. El *calpulli* constituía una unidad residencial y de posesión de la tierra. Existía una reglamentación interna tanto sobre el uso de la tierra como sobre el trabajo y el usufructo, la cual estaba dividida en parcelas familiares, parcelas para el pago de tributos, para gastos comunitarios y, en el caso que sobrara o no se ocupara toda la tierra, se sabe que se podía arrendar.³¹

El *calpulli* constituía una unidad de producción, principalmente agrícola, pero también en la manufactura de artículos de uso cotidiano, como herramientas sencillas, casas, ciertos hilados y tejidos, y otros. Además de este conocimiento general existía una especialidad económica a través del ejercicio de cierto oficio particular, como pintura, plumaria, orfebrería o algún otro.³²

Además, esta célula social también era una unidad fiscal para el pago de tributos, pues los *calpulli* nunca estaban aislados, siempre formaban parte o estaban sujetos a unidades sociales y políticas mayores, como las ciudades estados llamadas *tlatocáyotl*.³³

Segundo, cuando decimos que el parentesco era una de las características fundamentales del *calpulli*, hablamos de una forma

³¹ Véase Castillo, *Estructura...*, p. 73; López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 76.

³² Monzón, *El calpulli...*, p. 71-76.

³³ Friedrich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, p. 158.

particular de estratificación y de organización social, por lo tanto, estamos ante una unidad social y política. El *calpulli* estaba constituido por un conjunto de linajes emparentados entre sí, generalmente por línea paterna y con tendencia a la endogamia.³⁴

En ocasiones se ha tratado de ver al *calpulli* como un grupo gentilicio igualitario; sin embargo, la sola existencia de lazos de parentesco implica un sistema jerárquico organizado por las diferencias de edad y sexo, digamos de manera general por la combinación de dos preeminencias, la del hombre sobre la mujer y la del mayor sobre el menor.

Como lo ha demostrado Arturo Monzón, el *calpulli* tenía una distinción social basada en linajes denominados *tlaxilacalli*, los cuales eran una subdivisión territorial del *calpulli*, estaban constituidos por grupos de parientes y 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 *calpulli*.³⁵

Dentro de los cargos del *calpulli* destaca el de los *calpuluhuehuetque* o “viejos del *calpulli*”, que, como se sobreentiende, eran ocupados por hombres de avanzada edad, pero no es claro si cualquier viejo del *calpulli* podía pertenecer a este grupo o sólo lo constituían los viejos del *tlaxilacalli* más importante. Los *calpuluhuehuetque* cumplían funciones diversas tanto administrativas como de consejeros del *calpulleque*, de casamenteros, así como con obligaciones rituales.

Tercero, al plantear a la religión y a la religiosidad como puntos importantes del *calpulli* estamos refiriéndonos a una cierta unidad cultural y por supuesto a un nivel de identidad colectiva. El *calpulli* constituía una unidad religiosa en dos niveles, el interno y el externo.

La religión de *calpulli* es una religión popular, porque responde a las necesidades de la colectividad que la practica y a través de ella se otorga a los individuos que conforman el *calpulli* un marco cultural para asumir y enfrentar su situación colectiva en la tierra.

³⁴ Monzón, *El calpulli...*, p. 81-97.

³⁵ Monzón, *El calpulli...*, p. 55-56, 99-105. Alonzo de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, p. 34-35.

El punto central de las creencias religiosas del *calpulli* es el *calpultéotl*, o el dios del *calpulli*, también conocido como dios patrón.³⁶ 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 mixcoas, 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. Este origen de las unidades sociales enmarcado en la esfera de lo sagrado era el fundamento religioso de los linajes, el ser los descendientes directos de los primigenios hombres creados por el dios patrón. En lo interno destaca la creencia del *calpultéotl*, esta deidad era el particular creador de ese *calpulli*, podía ser llamado “corazón del pueblo”, el cual “era de grande veneración.”³⁷

El *calpultéotl*, después de la creación, proporciona a su grupo humano los medios para continuar existiendo: las tierras de cultivo y residencia, por lo cual el título de posesión de las mismas radica en un otorgamiento divino, 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. Elementos fundamentales de la forma de vida particular de cada unidad social.

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 *calpultéotl* adquiere un carácter de *tlaloque*, de uno de esos diocesillos ayudantes de Tláloc en la procuración del vital líquido.³⁸

La presencia del dios patrón en su pueblo se expresa de diferentes formas que están en estrecha relación con el proceso histórico que afrontaba el *calpulli*, pues es por ello que así como el grupo le debe su origen y su subsistencia, también le debe un destino común; los dioses repiten a sus hijos, particularmente durante las migraciones, el futuro que tendrán cuando lleguen al lugar del asentamiento “definitivo”, por eso el *calpultéotl* se comunica cons-

³⁶ Véanse los trabajos de Luis Reyes García, “Los dioses tribales”; López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 49-50; y Miguel Pastrana Flores, “Calpultéotl, la institución cultural del dios de *calpulli* entre los antiguos nahuas”.

³⁷ Burgoa, *Geográfica descripción...*, v. I, 332.

³⁸ López Austin, *Hombre-Dios...*, p. 61-64.

tantemente con su grupo, ya sea “en persona” o bajo la forma de un animal,³⁹ pero más comúnmente en boca de sus representantes terrenos que lo transportaban físicamente, los sacerdotes.

Conforme los grupos llegan al fin de las migraciones para asentarse, los dioses patronos 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, el llamado “envoltorio sagrado”, donde se guardaban ciertos objetos que se pensaban participaban de la naturaleza o esencia del dios y que permitía comunicarse con él. Sobre el origen de estos envoltorios divinos dice Mendieta siguiendo a Olmos que al morir los mil seiscientos dioses originarios de los diferentes grupos humanos les dejaron sus mantas, con las cuales “envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón ciertas pedrezuelas verdes y cuero de culebra o tigre, y a este envoltorio decían *tlaquimilloli*, y cada uno le ponía el nombre de aquel ídolo que tenían en mucha reverencia.”⁴⁰ Este era el contenido de los bultos cargados durante las migraciones, eran las reliquias sagradas, el *maxtlatl* de Huitzilopochtli, las barbas del sol o la piedra de Tezcatlipoca. Sin embargo, el dios volverá con su pueblo cuando éste lo necesite otra vez.

El *calpulli* como colectividad humana tiene una deuda con su *calpultéotl* por todo lo que ha recibido de él, empezando por la vida misma, y para pagar ésta 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. Este dios recibía un culto particular por parte de todos los miembros del *calpulli*; su fiesta también era considerada la celebración de la comunidad.⁴¹

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 gestó con el principio de la comunidad, y principio

³⁹ Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, p. 135.

⁴⁰ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 80.

⁴¹ Véase Castillo, *Estructura...*, p. 73, Katz, *Situación social...*, p. 156; López Austin, *Hombre-dios...*, p. 47-77.

entendido en su doble acepción, como inicio y como fundamento. Por su puesto que este culto no excluye que también se honre a otros dioses del panteón mesoamericano.

En lo externo debe destacarse su participación en las fiestas de la ciudad, estado o pueblo al que pertenecían o estaban sujetos. Esta participación en cultos generales implica que con sus propias peculiaridades el *calpulli* participaba de una religión común a todos los pueblos de una región.

Empero, cuando el *calpulli* formaba parte de una entidad sociopolítica mayor, su forma de religiosidad popular quedaba 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.⁴² El dios patrón del *calpulli* se fundía 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.

Todos estos aspectos que hemos mencionado, tierra, oficio común, parentesco, organización social, la creencia y el culto al *calpultéotl* permitía que cada *calpulli* poseyera una identidad propia y hacía posible un cierto grado de autonomía frente a los poderes políticos mayores.

Los centros hegemónicos

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

⁴² Johana Broda, “Los estamentos en el ceremonial mexica”, p. 47, 55-64.

centraba 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 *teuhctli*. Esta intrincada relación entre el gobernante y la unidad política del estado se manifestaba en el nombre mismo que recibe el estado, *tlatocáyotl* y *teuhcáyotl* respectivamente.⁴³

La conquista militar, base material del poder político del *tlatocáyotl*, también constituía la forma en la que se conseguía buena parte del poder económico, pues los vencidos se veían obligados a aportar recursos al *tlatocáyotl* 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 *tlatocáyotl*.

Los centros urbanos tenían una marcadísima estratificación social que estaba constituida por dos grandes grupos básicos, los *pillis* y los *macehuales*;⁴⁴ los primeros eran un grupo privilegiado al que se pertenecía por nacer dentro de un *calpulli* de linaje de alto rango, prestigio y privilegio. Los justificaba el que ocuparan los cargos más importantes en la conducción y administración del *tlatocáyotl*.

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 *tlatocáyotl*, 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 los *tlatocáyotl* en expansión los traficantes llamados *pochtecas* y algunos grupos de los artesanos se separaban del resto de la población, ad-

⁴³ Estos son aspectos aún muy debatidos; aquí se sigue en lo general la opinión de López Austin en "Organización política".

⁴⁴ En náhuatl, *pilli* y *macehualli* en singular, en plural *pipiltin* y *macehualtin*. Aquí se usarán las castellanizaciones de ambos términos nahuas, tales como *pillis* y *macehuales*.

quiriendo 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 *tlatocáyotl* se formaba al reunir, sobre un núcleo principal o primario de población, a diferentes *calpulli* que muchas veces eran de diversos orígenes étnicos y especialidades productivas. El resultado de este proceso era la constitución de entidades políticas multiétnicas 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 y militar del *tlatocáyotl* se debilitaba siendo incapaz de retener a los *calpulli* que iniciaban la fuga en busca, bajo el mando de su dios, de nuevas tierras, o mejor dicho, volviendo a buscar en tierra el lugar que bajo el cielo les tiene prometido el *calpultéotl*.

Al *tlatocáyotl*, 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 sus pillis (en particular el de los *tlatoque*), de su esmerada educación y su especialidad en el gobierno y, muy particularmente, a través de la religión estatal, del peso otorgado al *calpultéotl* del grupo dominante, que se erguía como el dios patrón de toda la unidad política por encima de los dioses de cada *calpulli*, con la parafernalia 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 *calpulli* en los dioses de los grandes templos, haciendo participar a los macehuales en los ritos estatales; apoderándose de santuarios, reliquias, de las historias de cada *calpulli* y buscando coptar o erradicar a los sacerdotes propios de cada unidad social.

Cosmovisión

En términos generales puede decirse que la cosmovisión es la forma de representarse al mundo, en sus orígenes, estructuras, trans-

formaciones, 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 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.

Además, este sistema religioso de concepciones sobre el cosmos del Altiplano tiene elementos de una gran antigüedad y de una considerable extensión geográfica que en sus partes fundamentales era compartida por los pueblos que formaban parte del área cultural de Mesoamérica.⁴⁵

Hemos visto anteriormente como las historias sagradas o mitos dan cuenta de la existencia de los fundamentos sagrados del mundo de los profanos; pues bien, la existencia del cosmos tiene su propia historia sagrada, la cual permitió al hombre del Altiplano forjarse una pauta de conducta, individual y colectiva, para actuar en ese mundo cargado de sacralidad en que habitaba. Como es bien conocido, para el hombre mesoamericano el mundo había sido rehabilitado en cuatro ocasiones anteriores, llamadas Soles, con sus respectivas habitantes y destrucciones. Las cuatro edades o soles anteriores estaban marcados por una fecha calendárica, que señalaba que deidad es la que presidía ese Sol y cuando habría de terminar, 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*.⁴⁶ El primer Sol fue el llamado *Nahui Ocelotl*, o Cuatro Ocelote, fue presidido por el dios Tezcatlipoca y estaba habitado por gigantes que sólo comían bellotas de encinos. La era finalizó cuando el dios Quetzalcóatl dio un bastonazo al Sol encarnado por Tezcatlipoca, por lo que éste bajó del cielo transformándose en ocelote, y

⁴⁵ En este apartado se busca dar un marco general para entender mejor la actuación de los sacerdotes y no el de proponer una nueva interpretación. Me baso en los ya clásicos estudios de Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*; Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas*; Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; López Austin, *Cuerpo humano... y, por supuesto, en las fuentes citadas.*

⁴⁶ *Leyenda de los Soles*, p.119-142, e *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 23-90.

estas fieras devoraron a los primeros habitantes. El segundo Sol, llamado *Nahui Ehécatl*, o Cuatro Viento fue presidido por Quetzalcóatl. Esta edad terminó cuando Tezcatlipoca, transformado en tigre, derribó de un zarpazo a Quetzalcóatl, 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 Tláloc fue el tercer Sol, con fecha calendárica *Nahui Quiáhuatl*, o Cuatro Lluvia bajo este sol los nuevos hombres comían *acicintli* o maíz de agua, pero perecieron a causa de una lluvia de fuego. El cuarto Sol, de nombre *Nahui Atl*, Cuatro Agua, lo fue la diosa Chalchiutlicue, en él los hombres comían *cincocopi*, una simiente de maíz, pero, al igual que los otros, también perecieron, esta vez bajo una enorme inundación que duró 52 años. La inundación fue tan devastadora que Quetzalcóatl 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 antigua ciudad 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 Tecuhziztecatl 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 lustrara, los limpiara, para poder entrar en el sacrificio y lograr una transformación efectiva; este periodo penitencial es observado de muy diferente manera por ambas deidades, pues,

El dios llamado Tecuziztecatl 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 el buboso [...] Nanahuatzin, en lugar de ramos ofrecía cañas 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 de las bubas.⁴⁷

⁴⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, v. II, p. 480

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 brasero divino que los consumirá para transformarlos en el astro solar.

Tecuhciztecatl, temeroso del dolor y la muerte por su inadecuada preparación penitencial, es incapaz de arrojarse, pese a intentarlo cuatro veces consecutivas; en cambio, Nanahuatzin, 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 brasero, una vez que las fallas de Tecuhciztecatl le dan la oportunidad de convertirse en Sol. Es por ello que Nanahuatzin 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 dixeron: <<¿Cómo vivir? No se menea el sol. ¿Hemos de vivir entre los villanos? Muramos todos, y hagámosles que resucite por nuestra muerte.>> Y luego el aire [*Ehécatl*] se encargó de matar a todos los dioses y matólos.⁴⁸

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

De éste 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 ofrendas 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, como el viento, *Ehécatl*.

Para exponer como se concebía la estructura del cosmos nos serviremos de la narración que se encuentra en la llamada *Histoire du Mexique*,

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa *Tlaltecútl*, la cual estaba llena 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 ésta diosa caminaba. Lo que viendo los

⁴⁸ *Ibid.*, v. II, p. 482.

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.⁴⁹

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 mexica estaba estructurado verticalmente; en el mito anterior hemos visto como fue creado el cielo y la tierra a partir del cuerpo de la divinidad Tlaltecuhltli; pues bien, el supramundo contaba con 13 pisos o niveles y en inframundo tenía 9 pisos o niveles.⁵⁰ 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.⁵¹

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 adscrito a la vida y su signo era *tochtli*; el color del este era el rojo, estaba asociado a lo masculino y su signo era *ácatl*. 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, mientras que cada una de ellas era incompleta e inestable por ser

⁴⁹ *Histoire du Mexique*, p. 108.

⁵⁰ Véase López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 60-64.

⁵¹ *Ibid.*, v. I, p. 62-65.

hogar de sólo una parte de la totalidad sacra, el centro era un lugar de equilibrio.⁵²

En cada uno de los cuatro extremos del mundo se erguía un árbol que sostenía al cielo, y por estos cuatro árboles cósmicos más el centro, verdadero *axis mundis* o “eje del mundo”, 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, como dice López Austin: “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 númenes.”⁵³

De acuerdo con López Austin, 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; el devenir en el que viven los hombres, es aquel que acaece sobre la superficie de la tierra y en los cuatro primeros niveles del cielo. 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.⁵⁴ 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, una de cuyas funciones más importantes es la de recordar a los hombres cuando entrarán en actividad cada uno de los diversos dioses, por cuál árbol divino vendrán a la tierra y que efectos causarán. Por ésta 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 esta relación es con la vida o la muerte; también es posible establecer los colores

⁵² *Ibid.*, v. I, p. 65, figura 1. Los colores presentan variantes en las fuentes, pero la asociación presentada puede considerarse válida en lo general, véase Soustelle, *El universo...*, p. 144-168.

⁵³ López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 66.

⁵⁴ Véanse López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, y León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, p. 180-189.

que lo distinguen. 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 qué 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.

Debido a la gran complejidad y abundancia de los dioses y sus distintas manifestaciones existían dos cuentas calendáricas complementarias. El primero, llamado *xiuhpohualli*, o cuenta de los años, era un calendario principalmente agrícola, que dividía el año solar en 18 periodos de 20 días, mas 5 días sin signo ni numeral llamados *nemontemi*. La función básica de éste 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 segundo, *tonalpohualli* o cuenta de los días o *tonalli*, 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, más 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, por ejemplo, si un recién nacido sería afortunado o no, qué días, esto es, que presencias divinas eran propicias para ciertas actividades, tales como matrimonios, viajes, curaciones y otros.

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 de las presencias divinas en el mundo y de su continuidad.

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 tremendas modificaciones, donde los signos calendáricos marcan presencias y fuerzas divinas que dominaban un día el ámbito humano, y al siguiente amanecer otras divinidades son las predominantes.⁵⁵

La existencia del cosmos tiene sus propias historias sagradas, las 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 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 quienes habrán de habitar la tierra; Quetzalcóatl, junto con otras deidades, toma a su cargo la resolución del asunto, y viaja a al Mictlan o lugar de los muertos a ver al dios Mictlanteuhctli 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; Quetzalcóatl cumple con su parte y recibe los huesos, pero es requerido por Mictlanteuhctli para que los devuelva. Quetzalcóatl trata de salir con los huesos, pero el dios de los muertos manda a las codornices a detenerlo; las aves hacen caer a Quetzalcóatl en un hoyo, los huesos se esparcen por el suelo y se rompen, luego el dios

los recogió e hizo un lío, que inmediatamente llevó a Tamoanchan. Después que los hizo llegar, los molió la llamada Quilachi: esta es Cihuacóatl, que a continuación los echó en un lebrillo precioso. Sobre él se sangró Quetzalcóatl su miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los dioses [...] Luego dijeron [los dioses]: “Han nacido, dioses, los macehuals”. Por cuanto hicieron penitencia sobre nosotros.⁵⁶

Observamos cómo las acciones de penitencia y autosacrificio de los dioses son actos creadores por excelencia. Es importante señalar que el nombre de la gente común, *macehualli* en singular y *macehualtin* en plural, deriva del verbo *macehua*, que según fray Alonso de Molina es “merecer haciendo penitencia”, lo que implica que son “los que merecen” a través de la penitencia, y este merecer en un

⁵⁵ Véanse Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 115-124, León-Portilla, *Toltecáyotl*, p. 180-189, López Austin, *Cuerpo Humano...*, v. I, p. 68-75.

⁵⁶ *Leyenda de los Soles*, p. 121.

contexto religioso es ante todo el cumplir con las obligaciones religiosas, la penitencia entre ellas, para granjearse los favores divinos.

Por otra parte, todos los trabajos y sufrimientos que los dioses padecen para la creación del mundo y de los hombres ¿a qué necesidad divina responden? La respuesta la encontramos en el relato de la creación del maguey y el pulque, en el que los dioses se vuelven a reunir y dicen “He aquí que el hombre estará aina triste, sino le hacemos nosotros algo para regocijarle y a fin de que tome gusto de vivir en la tierra y nos alabe y cante y dance.”⁵⁷ 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 que pretenden dar razón de todos los hombres y otras que sólo se preocupan por los seres humanos de su propio *calpulli*, ciudad o etnia.

De no aceptar esto, encuentro muy difícil explicar las contradicciones en las fuentes, aun en ellas mismas, pues, por ejemplo, en la *Histoire du Mexique* encontramos dos relatos 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 tetzcoanos y otro mito genérico donde los dioses comandados por Quetzalcóatl crean a los hombres por penitencia al sangrarse la lengua.⁵⁸

Tenemos entonces que conviven tradiciones de múltiples actos creadores, pero lo más importante es que en ambas creaciones la existencia humana se debe a la acción penitencial de los dioses, que realizan el autosacrificio. Veamos el caso de Camaxtli, dios guerrero y astral, que crea a cuatro hombres y una mujer en el cielo, y a innumerables chichimecos en la tierra, entonces,

⁵⁷ *Histoire du Mexique*, p. 106.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 91, 106.

Camaxtle 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 pedían a los dioses.

El hizo [esto] porque bajasen los cuatro hijos y hija que habían criado en el octavo cielo, y matasen a los chichimecas, para que el sol toviere corazones que comer.⁵⁹

Por otra parte conviven tradiciones de la creación genérica de los dioses patronos y los seres humanos, como la que recogió de Andrés de Olmos su hermano de hábito Gerónimo de Mendieta, donde se refiere que la pareja divina primordial engendró un gran cuchillo de pedernal, el cual se quebró al caer a la tierra, y de él salieron mil seiscientos dioses, es decir cuatro veces cuatrocientos o incontables deidades, esta multitud de seres divinos pidieron permiso a sus padres para crear seres humanos, “para que con ellos tuviesen algún servicio”. La pareja suprema lo permitió y de esta forma cada uno de los dioses tenían un grupo humano particular que eran “sus devotos y servidores”.⁶⁰

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 insolubles entre los diferentes grupos humanos y las deidades creadoras.

Debido a la deuda con el dios patrón que es el particular creador y con los diversos dioses especializados, se requiere una constante comunicación con las deidades para mantener en buenos términos el vínculo entre lo sagrado y lo 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 peligrosa. Por ejemplo, la deidad de la tierra, Tlal-

⁵⁹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 36.

⁶⁰ Mendieta, *Historia...*, p. 78-79.

tecutli, dividida para formar el mundo, lloraba por la noche y no daba fruto en tanto que los hombres no le dieran su alimento, corazones humanos.⁶¹

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.

⁶¹ *Histoire du Mexique*, p. 23.