

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

## II. LOS SACERDOTES DE CALPULLI

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

FERNÁN GONZÁLEZ DE ESLAVA

### *Origen social*

Para este trabajo es necesario revisar aquellos testimonios referentes tanto al *tlatocáyotl* como al *calpulli* que arrojen luz en el análisis. Primeramente, en el caso del estado, es necesario considerar la institución que Rudolf Van Zantwijk denominó como “los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”,<sup>1</sup> en la cual los jóvenes que se entendían 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.”<sup>2</sup> En este caso, la pertenencia a ciertos *calpulli* importantes determinaba la participación en el culto a Huitzilopochtli, dios patrón del *tlatocáyotl* mexica. Como puede suponerse, estos seis *calpulli* con la exclusiva del culto al dios patrón eran las unidades de mayor prestigio dentro del estado y de las cuales surgían los supremos gobernantes y los funcionarios que ocupaban los mayores cargos públicos.<sup>3</sup>

Otro caso importante es el de los sacerdotes especializados en efectuar el sacrificio humano extrayendo el corazón, llamados *chalmeca*, 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

<sup>1</sup> Rudolf Van Zantwijk, “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”.

<sup>2</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias e islas de la tierra firme*, v. I, p. 27.

<sup>3</sup> Véanse Monzón, *El calpulli...*, p. 99-105; Zantwijk, “Los seis barrios...”.

en aquella sangrienta dignidad”.<sup>4</sup> En este texto la relación entre sacerdocio y linajes es más que evidente.<sup>5</sup>

Una situación similar ocurría en Cholula, donde los sacerdotes que se ocupaban del culto a Quetzalcóatl, dios patrón de la ciudad, “habían de ser de los nobles de sólo un barrio desta ciudad, que se llamaba Tianquiznahuac”.<sup>6</sup> Así, la responsabilidad de ser intermediarios ante la deidad principal recaía en un subgrupo, en uno de los *calpulli* dominantes de la población.

Por otra parte, una de las justificaciones de la diferenciación social en el *tlatocáyotl* se daba en el acceso a las instituciones educativas, llamadas *calmécac* y *telpochcalli*, ya que, en términos generales, se puede afirmar que el acceso al *calmécac* era reservado a los hijos de los pillis, mientras que al *telpochcalli* ingresaban los hijos de los macehuales. En el *calmécac*, escuela presidida por el dios Quetzalcóatl, se transmitían, entre otros, los conocimientos religiosos más elevados y, según el consenso de los especialistas, ahí se formaban los futuros sacerdotes del *tlatocáyotl*, de esta manera tenemos que la pertenencia a un determinado *calpulli* o linaje prestigioso ayudaba a acceder al sacerdocio.<sup>7</sup> Esta diferenciación social también la encontramos entre los totonacos de la Costa del Golfo, entre quienes los sumos sacerdotes “eran hijos de principales”.<sup>8</sup>

La diferenciación social para ocupar cargos importantes no era exclusiva del *tlatocáyotl*, también se daba en los *calpulli*, pues sabemos la importancia de pertenecer a ciertos linajes para ocupar los cargos directivos, como es el caso de los llamados *calpulleque* o jefes del *calpulli*, sobre lo cual Zorita nos informa que

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

<sup>4</sup> Durán, *Historia...*, v. I, p. 31.

<sup>5</sup> Es necesario matizar esta afirmación, pues ni los altos cargos en la dirección del *tlatocáyotl* (incluso para quienes tenían el cargo de *tlatoani*) pasaban de padres a hijos, sino que se elegían de entre los miembros más idóneos de un mismo linaje. Por ello es posible pensar que en el caso de los chalmeca 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.

<sup>6</sup> “Relación de Cholula”, en *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 130.

<sup>7</sup> Sobre la educación en general véase José Rubén Romero Galván, “La educación mexicana”.

<sup>8</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, p. 88-89.

*calpulli*, ni forastero porque no lo sufren, y ha de ser principal y hábil para ampararlos y defenderlos y lo elegían y eligen entre sí, 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, sino muerto uno eligen a otro, el más honrado, sabio y hábil a su modo, y viejo, el que mejor les parece para ello. Si queda algún hijo del difunto suficiente, lo eligen, y siempre eligen pariente del difunto, como lo haya y sea para ello.<sup>9</sup>

La cita es clara sobre la importancia de los linajes dentro 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 éste debe mantener con lo sagrado, es lógico pensar que posiblemente algo muy parecido ocurría con dichos intermediarios, es decir, que accediera a la función sacerdotal alguien “suficiente” y que “fuera para ello” del linaje o los linajes más importantes.

A este respecto Arturo Monzón, en su estudio sobre el *calpulli*, presenta un cuadro de los *tlaxilacalli* o linajes de *calpulli* que encontró en Tenochtitlan. El cuadro en cuestión está organizado en listados conforme a los cuatro *campa* o “barrios” grandes de la ciudad; en cada uno de estos *campa* se encontraban ciertos *tlaxilacalli* con el nombre de *teocaltitlan*, “que de seguro correspondían a los lugares de los templos, de Teocallis.”<sup>10</sup> 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, y al final *tlan*, un locativo abundancial, por lo cual puede traducirse *teocaltitlan* como “lugar donde se hace la casa del dios”. Lo que podría 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 de *calpulli*. Esto constituye un elemento más en favor del vínculo entre ciertos linajes con la institución del sacerdocio.

En esta misma dirección apunta lo que se sabe de San Miguel Sola, Oaxaca, para el siglo XVII, donde sacerdotes zapotecos llamados en las fuentes “letrados” o “maestros”, quienes eran auténticos *tonalpouhque* o contadores de los días, continuaban con sus

<sup>9</sup> Zorita, *Breve y sumaria relación*, p. 34.

<sup>10</sup> Monzón, *El calpulli...*, p. 56.

actividades religiosas dejando abundante información sobre sus prácticas. Así, encontramos que era frecuente que legaran sus conocimientos y funciones a sus descendientes, ya que de seis casos de maestros que daban instrucción a futuros sacerdotes tres lo hicieron a sus hijos, y uno a su nuera.<sup>11</sup> Es de hacerse notar que uno de los maestros ocupaba el cargo de fiscal de su pueblo en 1657, lo que revela que, al menos para la Oaxaca novohispana, los sacerdotes indígenas tenían importancia social y política, y seguramente provenían de familias importantes de la comunidad.<sup>12</sup> En tanto que para la población purépecha de Tuzantla se afirma que tenían tres sacerdotes “y cuando alguno de ellos moría, elegían un hijo suyo en su lugar.”<sup>13</sup>

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

Así, la *Historia tolteca chichimeca* refiere como los tolteca chichimeca estaban divididos en dos grandes sectores, los *calmecaclaca* o gente del *calmécac* y los *calpolleque* o jefes del *calpulli*. Los primeros dirigían la migración, mandaban en la guerra y ostentaban un carácter sacerdotal, mientras que los segundos eran jefes de grupos de campesinos.<sup>14</sup> Ahora bien, el gentilicio *calmecaclaca* “gente del *calmécac*” nos invita a recordar que en la escuela del *calmécac* se formaban los futuros sacerdotes del *tlatocáyotl*, y que esta escuela sólo se localizaba en ciertos *calpulli* privilegiados. Posiblemente los *calmecaclaca* se distinguían de los *calpolleque*, entre otras cosas, porque sus miembros habían estado en el *calmécac*, donde adquirirían los conocimientos que les permitían dirigir la migración, comandar la guerra, realizar sacrificios humanos y comunicarse con el dios patrón.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Heinrich Berlin, “Las antiguas creencias de San Miguel Sola, Oaxaca”, p. 25-27; véase información adicional semejante en David Eduardo Tavares, “La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”, cuadro 4 y figura 1, p. 230-233, 237.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>13</sup> “Relación de las minas de Temazcaltepec y Tuzantla”, p. 157.

<sup>14</sup> *Historia tolteca-chichimeca*, p. 147.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 147-148, nota 3.

UNAM - IIH

Pero las distinciones sociales no terminaban ahí, los *calmecactlaca* estaban divididos a su vez en cinco grupos, y se mencionan los nombres de cinco miembros importantes de cada uno, pero sólo quienes pertenecían al primer grupo ocupan los cargos principales durante la migración.<sup>16</sup> Esto muestra una diferenciación social entre los propios *calmecactlaca*, seguramente relacionada con la existencia de ciertos *calpulli* y *tlaxilacalli* de mayor rango y prestigio, cuyos miembros ocupaban, entre otros, los cargos sacerdotales más importantes.

Como lo indican los editores de la *Historia tolteca-chichimeca*, algunos de los individuos pertenecientes a los *calpulleque* 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 sacerdote es lo mismo.<sup>17</sup> Por nuestra parte, atendiendo al hecho que en el documento en cuestión los personajes *calmecactlaca* con funciones sacerdotales, políticas y militares son representados con cabello largo, muy bien podemos pensar que lo mismo ocurre con los individuos *calpulleque* representados con cabello largo, es decir, se trata de personajes en los cuales los aspectos de dirección política, administrativa y religiosa de los *calpulli* confluyen, de tal manera que el cabello largo es la representación plástica del carácter sacerdotal de estos personajes.<sup>18</sup> En síntesis, los *calpulleque* representados con cabello largo son los dirigentes de sus respectivos *calpulli* en los aspectos religiosos, políticos y administrativos.

Claro está que hay *calpulleque* representados sin cabello largo, lo cual implica que no eran sacerdotes, y que el aspecto religioso de sus respectivos *calpulli* fuera atendido ya por los sacerdotes principales del grupo dirigente, ya por sus propios intermediarios que no parecen representados. Es necesario reflexionar que se trata del relato de una migración, y tal parece que los *calpulli*, tanto de macehuales como de *calmecactlaca*, estuvieran “economizando” recursos humanos al hacer confluir en las mismas personas todos los importantísimos aspectos que hemos visto.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 147-148.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 148, nota 3, f. 26v., f. 27r.

<sup>18</sup> *Ibid.*, f. 16r., f. 21r.

Por lo anterior es posible que los sacerdotes de *calpulli* surgieran, socialmente hablando, preferentemente de los *tlaxilacalli* o linajes más importantes y prestigiosos de cada unidad social, y de los cuales, por mecanismos que se desconocen, fueran elegidos para desempeñar la función de intermediarios ante lo sagrado. También es posible plantear que en el caso de unidades más complejas, como el *tlatocáyotl*, posiblemente sólo los sacerdotes dedicados a los dioses que eran patronos de la ciudad, o con funciones muy especializadas como los patronos de ciertas actividades económicas, provinieran de *calpulli* privilegiados; el resto de los sacerdotes dedicados a los demás dioses debían provenir de diversos *calpulli*. Esta idea, de ser corroborada, nos permitiría distinguir socialmente a los sacerdotes oficiantes en los diversos ritos que nos presentan las fuentes.<sup>19</sup>

Un aspecto general acerca del origen del sacerdote, que la dinámica entre lo sagrado y lo profano permite suponer, es el de una posible designación divina para acceder a tal calidad. En lo que toca al mundo náhuatl 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 de acuerdo con la fecha calendárica del nacimiento,<sup>20</sup> sin embargo, para el sacerdocio son pocas 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 *ácatl*. De esta manera se dice, se habla que durante este [año] nació Quetzalcóatl, que fue llamado Topiltzin *tlamacazqui* Ce *Ácatl* Quetzalcóatl”;<sup>21</sup> tómese en cuenta que *tlamacazqui*, a la letra “el que ofrenda algo”, es un nombre genérico para el sacerdocio.

Ya en el ámbito novohispano Jacinto de la Serna nos informa que bajo el signo calendárico Teoiztactlapanqui o Quetzalhuexoloquautli nacían “los grandes ayunadores, y de ejemplar vida, y adivinos”,<sup>22</sup> el problema de esta referencia es su oscuridad, pues la

<sup>19</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 48.

<sup>20</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 231-274.

<sup>21</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, p. 7, la traducción es mía. Sobre este testimonio hay que hacer dos consideraciones; primero, se refiere al *tlatocáyotl* tolteca, es decir a un estado y no a un *calpulli*, segundo, se trata del nacimiento de un personaje que, entre otras muchas cosas, tiene funciones sacerdotales.

<sup>22</sup> Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas*, p. 347.

expresión “grandes ayunadores” puede referirse tanto a personas comunes que hacían penitencia ocasionalmente como a sacerdotes que la practicaban de manera regular, mientras que el término *adivino* puede corresponder por igual a magos, médicos o sacerdotes *tonalpouhque* “contadores de tonallis”.

Existen algunos datos que hacen pensar en el llamado de un dios como forma de señalar al futuro sacerdote. Los primeros datos los aporta una relación de Andrés de Olmos recogida por Gerónimo de Mendieta, en la que se narra como después de la conquista, en el Valle de Cuernavaca, una deidad se le manifestó a un indio que oraba a los dioses antiguos,

en figura de señor o cacique, vestido y compuesto con joyas de oro, y esto fue por la mañana, y le llamó en un campo y le dijo: “ven acá, fulano, y ve y di a tal principal que como me ha olvidado y dejado tanto tiempo; que diga a su gente me vayan a hacer fiesta al pié del monte” [...] y dicho esto desapareció. El indio hizo el mensaje que el demonio le mandó, y el principal [...] con gente que llamó fueron a hacer la dicha fiesta y allá se sacrificaron y hicieron su ofrenda.<sup>23</sup>

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, la cual 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 donde el dios se comunica con su grupo social mediante la elección de un penitente (que no parece ser un sacerdote de tiempo completo) 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 ha ejercido acciones religiosas que lo equiparan a los modelos rituales del penitente *Nanahuatzin*, ha orado

<sup>23</sup> Mendieta, *Historia...*, p. 95.



a los dioses, suponemos que ha realizado autosacrificio, porque éste 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 elegido 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. Así se cierra el ciclo de necesidades divinas con acciones humanas.

Otro informe sobre un llamado divino proviene de Guatemala, en pleno siglo XX, donde un contemporáneo nuestro del grupo ixil recibió el llamado que lo señalaba para llegar ser un “Contador de los días”, es decir un *tonalpouhqui*, mediante una prolongada serie de sueños.<sup>24</sup> Aunque en este caso la información es relativamente abundante, la enorme lejanía temporal y el cambio cultural de ya varios siglos imponen su tributo, haciendo poco confiable cualquier inferencia inmediata 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 de mediados del siglo XVII es poco claro y hay confusión respecto de médicos y de magos,

y hoy son unos indios mal encarados, y señalados de naturaleza, o cojos, o tuertos, y estos tales atribuyen la elección de su sacerdocio, o la gracia, que tienen para curar, a aquellos defectos que padecen, y señales que tienen; y dicen, que cuando les faltó el ojo, o la pierna se les dio aquella gracia.<sup>25</sup>

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 venían”.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Benjamin N. Colby y Lore M. Colby, *El contador de los días...*, p. 73-80.

<sup>25</sup> Serna, *Manual...*, p. 389.

<sup>26</sup> *Códice Ramírez*, p. 110.

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, pues se pensaba que ciertos dioses causaban determinadas enfermedades, por lo cual cabe la posibilidad de que un infante al ser afectado por una enfermedad específica, esta fuera interpretada como una señal de la divinidad que la causaba, de esta forma es posible que, al ofrecer el niño al dios por enfermedad, se estuviera reconociendo la voluntad divina.

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 más enfermedades que al resto del panteón mexica. En cuanto al *calpulli*, es tentador pensar que ahí el *calpultéotl* fuera considerado el responsable de las enfermedades, y por eso se le dedicaran las criaturas, pero para sustentar adecuadamente esta idea faltan mayores elementos.

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

Para cerrar este apartado pretendíamos exponer como los futuros sacerdotes eran consagrados a las escuelas nahuas para su formación, infortunadamente no se encuentra información al respecto para el ámbito del *calpulli*, por lo que es forzoso circunscribirse a la información que aporta el *Códice Mendocino*, en sus láminas 58 y 62.

En este bello documento se muestra que 20 días después de celebrados los ritos del nacimiento, los padres ofrecían a sus hijos varones al *calmécac* o al *telpochcalli*; para esto iban con el infante ante el sacerdote del *calmécac* o el *telpochtlato*, “el que manda a los jóvenes”, del *telpochcalli*, y se presentaba una ofrenda consistente en mantas, bragueros y comida.

En la lámina 50 (figura 1) se ve a los padres de la criatura hablar con el sacerdote y el *telpochtlato*, mientras que de la “cuna” del infante salen dos sucesiones de puntos que van a cada uno de los destinos educativos del nuevo ser. Es de hacerse notar como el padre del niño y el sacerdote están representados arriba de la madre

y el *telpochtlato*, respectivamente, y sentados sobre esteras, en señal de su mayor dignidad y prestigio social.

La entrada formal en la escuela ocurría posteriormente, según este documento a los quince años. En la lámina 62 (figura 2) se representa gráficamente este evento: en la parte superior se presenta a un padre mandando a dos jóvenes a sendas escuelas, el *calmécac* y el *cuicacalli* (casa de cantos). Ya dentro del *calmécac* es donde se ha supuesto que daba comienzo el proceso de formación sacerdotal.

### *Educación y formación*

El *calmécac* ha sido considerado como el lugar donde se formaban los futuros sacerdotes, por lo que parecería que este apartado debería ocuparse de estudiar las condiciones y estructura de ésta institución, pero antes hay que sopesar el hecho que la escuela del *calmécac* era principalmente para los hijos de pillis, como lo revela Toribio Motolinía al escribir, “Siendo muchachos, unos se criaban en los templos [...] en el servicio más propinco de los dioses, y estos eran los hijos de los señores y principales”.<sup>27</sup> El *calmécac* era una institución exclusiva de ciertos *calpulli* de gobernantes, que en el caso de Tenochtitlan corresponden, muy significativamente, a los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli.<sup>28</sup>

Esta relación entre los *calpulli* de pillis que eran sirvientes de Huitzilopochtli y las escuelas *calmécac* ayuda a entender el sentido que tenía el hecho que algunos macehuales particularmente inclinados al sacerdocio salieran del *telpochcalli* para ingresar al *calmécac*, como lo asegura Durán: “Traían, pues, a estos mancebos a esta casa de más autoridad; en la cual guardaban e imponían y enseñaban en lo que les faltaba de deprender”.<sup>29</sup> No se trataba de una bondadosa concesión del *tlatocáyotl*, 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 estatal. Algunos de estos macehuales podían incluso llegar a ocupar altos cargos sacerdotales,<sup>30</sup> pero siempre sirviendo al estado y no a sus grupos originales.

<sup>27</sup> Motolinía, *El Libro perdido...*, p. 536.

<sup>28</sup> Monzón, *El calpulli...*, p. 74-77, 104-105.

<sup>29</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 50.

<sup>30</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 229.

En la organización social mexicana la pertenencia a determinados *calpulli* otorgaba una más esmerada educación a través del control de las escuelas y la exclusividad de atender el culto del dios patrón de la urbe. De esta manera el origen social, la educación y la formación tanto de sacerdotes como de gobernantes estaban estrechamente unidos.

Resulta entonces que no había escuelas del tipo del *calmécac* en los *calpulli* de los macehuales y los pocos de sus miembros que ingresaban en dicha institución lo hacían para integrarse al aparato de la religión estatal y no volver jamás a sus comunidades, pero este hecho vuelve más oscuro el panorama, pues, entonces, ¿dónde y cómo se formaban los sacerdotes del *calpulli*?

Para tratar de responder a esta cuestión citamos a Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, quien refiere la muerte de un cargador de Huitzilopochtli durante la migración mexicana: “Pero Cuauhtlequetzqui, Guardián Sagrado, no dejó a nadie instruido en su ciencia y funciones con el diablo Huitzilopochtli, misma deidad con quien por todas partes anduvo caminando y siempre dedicado a su servicio y honra durante todo el tiempo.”<sup>31</sup> A la muerte del sacerdote *teomama*, “cargador del dios”, no hay quien continúe sus funciones porque éste no había preparado a nadie para ello; lo cual significa que la formación de nuevos cargadores de los dioses estaba a cargo de otros sacerdotes cargadores de los dioses. Durante la migración la formación se da de un sacerdote a otro, no hay una escuela, sino una educación personal a cargo del interdiario en turno.

Una situación parecida se puede inferir de la documentación de un proceso inquisitorial del siglo XVI en contra de dos indígenas que pretendían adiestrar, aunque de manera forzada y por supuesto clandestina, a nuevos sacerdotes para el culto a los dioses mesoamericanos: en la declaración de dos jóvenes tomados por la fuerza para este propósito puede percibirse como los principales elementos formales del sacerdocio prehispánico, la penitencia, el autosacrificio y el ayuno, están presentes en este intento de continuar con las antiguas formas de contacto con lo divino; los muchachos declararon que

<sup>31</sup> Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, p. 56; *cf.* La versión del mismo pasaje en Chimalpain, *Memorial breve...*, p. 135.

los llevaron a donde sacrificaban y les cortaron con una navaja las piernas, y la sangre de ellas ofrecían a sus ídolos; y que muchas veces llevaban a estos declarantes al monte y les sacaban sangre de las orejas y de otras partes del cuerpo; y que les decían que les querían hacer sacristanes, para tener cargo de sus ídolos, y que les enseñaban para ellos [...] preguntados, qué les daba de comer y qué les mandaba el dicho Tecatecle, dixejon: que les daba a comer tamales, muy poco cosa y ayunaban y no comían axí ni sal, y que diez días arreo, les daban a comer un poquito de tamal a medio día.<sup>32</sup>

En Oaxaca, entre los zapotecos del siglo XVII, los ya mencionados maestros o letrados instruían a los nuevos sacerdotes de manera personal a cambio de una paga en metálico; recordemos que muchos de sus discípulos eran sus descendientes.<sup>33</sup> En la misma región, 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.<sup>34</sup>

Entre los grupos ixiles de los altos de la actual Guatemala el individuo recibe un llamado e instrucción de los dioses en sueños sucesivos por largos periodos de tiempo, mismos que pueden durar hasta dos años, para poder ser “Contador de los días”; 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 ya fallecidos, tanto en la comprensión del simbolismo de los mensajes sagrados como en la realización de los ritos necesarios para las deidades.<sup>35</sup> Entre los ixiles también se puede llegar a ser Contador de los días a través del estudio (no se dice ni dónde ni con quién), pero esto es una trasgresión 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.”<sup>36</sup>

<sup>32</sup> *Procesos contra indios idólatras y hechiceros*, p. 7.

<sup>33</sup> Berlin, “Las antiguas creencias...”, p. 25.

<sup>34</sup> José Alcina Franch, “Calendarios zapotecos prehispánicos”, p. 123.

<sup>35</sup> Colby, *El contador...*, p. 81-82.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 79.

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.<sup>37</sup>

Por lo expuesto es posible que los *calpulli* tuvieran dos caminos para la formación de sus sacerdotes, dependiendo de la situación histórica por la que atravesaran: primero, en casos de crisis y gran movilidad la preparación de nuevos intermediarios quedaba a cargo, de manera personal, de los sacerdotes en turno; segundo, 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.

En otro orden de ideas, cabría esperar alguna información sobre algún tipo de ritual de iniciación para acceder a esa nueva calidad sacra y humana, pero las fuentes callan en este punto, pues sencillamente no se ha encontrado nada de origen prehispánico ni colonial, al respecto sólo se cuenta con los textos recogidos por Benjamin N. y Loren M. Colby entre los ixiles. El proceso de formación sintetizado anteriormente se cierra con un sueño iniciático, en el cual los “Contadores” de los días ya fallecidos le otorgan el grado y el carácter sacerdotal, al través del manejo de símbolos y palabras clave, como llamarlo “Contador de los días”.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> “Relación de Tolnacuhtla y su partido”, *Relaciones geográficas, México*, v. III, p. 128-129; véase la “Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca”, en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 76-77, 86, donde para Epazoyuca se habla de la existencia tanto del *telpochcalli* y como del *calmécac*.

<sup>38</sup> Colby, *El contador de los días*, p. 81-82.

*Especialización y conocimiento*

Un aspecto importante de este trabajo es indagar el grado de profesionalización del sacerdocio, es decir, en que medida el sacerdote estaba dedicado a su actividad de manera permanente a lo largo de su vida o si sólo se ocupaba de ello de forma temporal. Otro aspecto importante es averiguar si esta actividad demandaba todo el tiempo del sacerdote o solo una parte de él, esto es, si era de tiempo completo o parcial.

La permanencia de los individuos a lo largo de su vida en el sacerdocio parece estar más ligada al *tlatocáyotl* que al *calpulli*, como lo da a entender la “Relación de Cholula”, al decir que “habiendo una vez entrado allí, no les era permitido volver a salir de la religión”.<sup>39</sup> Por su parte, Durán afirma que los sacerdotes permanecían dedicados al culto de los dioses hasta “ya viejos ancianos”.<sup>40</sup> Esta situación se explica por que el *tlatocáyotl* contaba con los recursos económicos suficientes para mantener personas separadas de las actividades productivas inmediatas y dedicadas a otros menesteres. Además, la frecuencia y magnificencia de las ceremonias de la religión estatal exigía la presencia constante y permanente de un sacerdocio profesionalizado, como lo demuestra la compleja jerarquía del sacerdocio de Tenochtitlan.<sup>41</sup>

Para los *calpulli* y comunidades agrarias contamos con datos de la Oaxaca novohispana y de los ixiles guatemaltecos contemporáneos en los cuales se dice que los maestros y contadores de los días, una vez que habían accedido a la condición sacerdotal, continuaban desempeñando sus funciones religiosas hasta ser detenidos por las autoridades eclesiásticas, en el caso de los zapotecos novohispanos, o hasta su muerte.<sup>42</sup>

Frente a estas noticias tenemos referencias provenientes de estados acerca de cierta temporalidad en el ejercicio sacerdotal; por ejemplo, la “Relación de Huexutla” informa que tenían sacerdotes dedicados a su dios patrón Tezcatlipoca: “Y estos estaban un año

<sup>39</sup> “Relación de Cholula”, p. 130.

<sup>40</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 67.

<sup>41</sup> Véase Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 193-196, Sahagún, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, p. 86-109; Acosta Saignes, “Los teopixque”, p. 158-168.

<sup>42</sup> Berlin, “*Las antiguas creencias...*”, p. 13-14; Colby, *El contador...*, p. 13.

en este oficio y, después los mudaban.”<sup>43</sup> Una situación similar se presentaba en Ichcateopan, Guerrero, sólo que ahí el periodo sacerdotal era de cuatro años,<sup>44</sup> mismo tiempo que permanecían en Tehuacan, Puebla.<sup>45</sup> De esta manera se puede apuntar que, en lo que toca a la permanencia, existían dos posibilidades, que el sacerdocio se ejerciera durante toda la vida o durante un tiempo preestablecido.

Por otra parte, resulta obvio que para el *tlatocáyotl* existían sacerdotes dedicados de tiempo completo a sus actividades, 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 habían cubierto su ciclo económico.<sup>46</sup>

Existen informes más abundantes sobre condiciones de tiempo parcial para el *calpulli* y comunidades agrícolas. En Yucatán nos encontramos con unos personajes llamados chaces, ancianos que en número de cuatro eran elegidos en sus comunidades, por cortos periodos de tiempo, para ayudar a los sacerdotes de las poblaciones mayores para llevar a cabo los ritos durante las fiestas.<sup>47</sup> Entre los zapotecos del siglo XVII los maestros cumplían con sus obligaciones sacerdotales al tiempo que sembraban sus propias tierras.<sup>48</sup> Los contadores de los días ixiles también cultivan sus propias parcelas además de cumplir con su sacerdocio.<sup>49</sup>

Al respecto hay que considerar que el *calpulli* no contaba con grandes recursos económicos y humanos para sustentarse, por lo tanto, era más difícil –aunque no imposible– distraer de manera permanente algunos de sus miembros de las actividades económicas básicas; por lo tanto, es posible que los sacerdotes de *calpulli* cumplieran simultáneamente con otras actividades.

En lo que toca al tiempo completo, podemos afirmar que la posibilidad de tiempo parcial tiene una mayor consistencia para el *calpulli*.

<sup>43</sup> “Relación de Huexutla”, en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 249.

<sup>44</sup> “Relación de Ichcateopan y su partido”, en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 310.

<sup>45</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 117.

<sup>46</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 399.

<sup>47</sup> Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 55.

<sup>48</sup> Berlin, “Las antiguas creencias...”, p. 60.

<sup>49</sup> Colby, *El contador...*, p. 104.



Por otra parte hay que señalar la posible existencia de tres especialidades entre los sacerdotes de *calpulli*. Primero está el sacerdote dedicado al culto del *calpultéotl*, que en principio es posible identificar como parte de los *calpulhuehuetque* o viejos del *calpulli*, es posible que estos sacerdotes también recibieran el nombre de *cuacuacuilli*, “rapados de la cabeza” o “tonsurados”.<sup>50</sup> El segundo es el *tonalpouhqui*, “el contador de los días o los *tonalli*”, sacerdote especializado en la interpretación de las cargas sagradas 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*, o “cargador del dios”, personaje que sólo tenía existencia durante las migraciones y que, como su nombre lo indica tenía a su cargo la transportación de la imagen sagrada del dios patrón del grupo al cual pertenecía. También se menciona a los *tlenamacac*, “el que da fuego”, sacerdotes encargados de sahumar en las ceremonias. No son del todo claras las relaciones entre estos personajes, e incluso en varios casos podría pensarse que son los mismos. Sólo del contador de tonallis tenemos abundantes referencias.

Pero antes de continuar es necesario tratar brevemente los nombres de los sacerdotes. El término comúnmente usado para designar a estos intermediarios es el de *tamacazqui*, que literalmente 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.

En cuanto a los conocimientos de estos personajes, se puede proponer que el sacerdote, al ser un intermediario entre lo sagrado y lo profano, requiere de conocimientos especiales para cumplir con sus funciones, como son los fundamentos míticos del cosmos y del actuar de los dioses en el ámbito de los hombres. También debe conocer la forma correcta, ritual, de propiciar la dinámica benéfica de las fuerzas sagradas; por ejemplo, conocer los atributos de los númenes era indispensable para saber a que dios se le debía pedir determinado favor y con qué tipo de ofrenda.

De manera particular los sacerdotes debían conocer los tiempos y los lugares de las secuencias de presencias divinas a través

<sup>50</sup> Véase Johanna Broda, “Los estamentos en el ceremonial mexica”, p. 47.

de los calendarios. El conocimiento del *xiuhpohualli* o cuenta de los años, se encontraba muy extendido, socialmente hablando, debido a su importancia para la realización de las actividades agrícolas.<sup>51</sup>

En cambio, el conocimiento del *tonalpohualli* o cuenta de los días estaba reservado únicamente a los sacerdotes contadores de los *tonalli*: “Esta cuenta sabíanla solamente los adivinos y los que tenían habilidad para deprenderla, porque contiene muchas dificultades y obscuridades. Y a estos que habían esta cuenta llamábanlos *tonalpouhque*, y teníanlos en mucho.”<sup>52</sup> Este calendario y el especialista en su interpretación tuvieron una enorme importancia en el mundo náhuatl, como se verá en el último capítulo.

### *La vida del sacerdote*

Son numerosas las fuentes que afirman que los sacerdotes mesoamericanos comúnmente eran viejos y existen dos razones para esto. Por una parte, es posible que los viejos fueran sacerdotes de tiempo completo y permanencia al superar su ciclo productivo para poder dedicarse a esta actividad, así mismo son personas con gran experiencia, con los conocimientos necesarios sobre la forma de vida del grupo.<sup>53</sup> Por otro lado, hay un elemento que permite entender la lógica prehispánica de la vejez de los sacerdotes. Alfredo López Austin, al estudiar las antiguas concepciones nahuas del cuerpo humano, encontró que en el Altiplano Central 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.”<sup>54</sup>

Ahora bien, esta fuerza residente en el *yóllotl* (corazón) se acrecentaba con la edad, particularmente al cumplir 52 años, edad que significaba que el individuo había vivido durante un ciclo calen-

<sup>51</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 278, v. II, p. 601.

<sup>52</sup> *Ibid.*, v. I, p. 278-279.

<sup>53</sup> Sobre la vejez véase, entre otros, a Durán, *Historia de las indias...*, v. I, p. 126; Pedro Ponce de León, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, p. 127-128; Serna, *Manual...*, p. 289, y la “Relación de Coatepec”, *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 136;

<sup>54</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 207.

dárico completo, y por ello había enfrentado todas las combinaciones posibles de presencias sagradas en el mundo. Por esto, de los abuelos se decía: “Ya no es de cualquier manera su corazón, se divinizó.”<sup>55</sup> Como también lo señala el *Códice Tudela*: “en llegando un indio a edad de cincuenta y dos años decía que era viejo y había vivido todos los años y este día hacía gran fiesta”, y además “era libertado de toda carga e servicio e tributo y era tenido e acatado de los todos lo mesmo la india”.<sup>56</sup> El sacerdote era anciano porque a través de concentrar la fuerza de su corazón podía representar a los profanos frente a lo sagrado, ya que al tener más fuerza en el *yóllotl* se acercaba más a los dioses y se alejaba un poco de los hombres, por que ya no era como ellos, había accedido a una diferente condición humana.

Sin embargo, la fuerza del corazón no era suficiente para ser sacerdote, también era necesaria un estado 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 viven castamente y tienen corazón limpio y puro, y bueno y lavado, y blanco como la nieve. Ninguna mancilla 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.<sup>57</sup>

El texto náhuatl precisa que se trata de “*in tlamacazque in tlamaceuhque*”, “los ofrendadores, los penitentes”.<sup>58</sup> Aquí vemos cómo el seguir una conducta moral, conforme a las reglas sagradas, permitía al individuo tener un corazón limpio, sin la suciedad moral de la trasgresión a las normas de conducta. A su vez, esto permitía al sacerdote ser del agrado de los dioses y de los hombres, 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

<sup>55</sup> *Códice florentino* en López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 289.

<sup>56</sup> *Códice Tudela*, f. 83v., 84v.

<sup>57</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 379. Véase Sahagún, *Huehuetlatolli. Libro sexto del Códice florentino*, p. 92-93.

<sup>58</sup> Sahagún, *Huehuetlatolli...*, p. 86.

profanos frente a los designios de las deidades. Son estas particularidades de los sacerdotes las que permiten decir a Jacinto de la Serna en el siglo XVII que, los *tlamacazque* “eran divinos, segregados de todos los demás hombres comunes, y de ordinario eran hombres viejos”.<sup>59</sup>

La vejez y la moralidad no eran las únicas características físicas 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”.<sup>60</sup>

El cabello largo, otro aspecto muy frecuente en las fuentes, está relacionado con la fuerza de la entidad anímica del *tonalli*, la cual residía en el cráneo a la altura de la coronilla y estaba ligada al carácter y tendencias individuales. Los antiguos nahuas pensaban que dejar crecer el cabello, particularmente en esa zona, acrecentaba la fuerza del *tonalli*.<sup>61</sup> Según López Austin el *tonalli* “era una fuerza que determinaba el grado del valor anímico del individuo; que le imprimía un temperamento particular, afectando su conducta futura”.<sup>62</sup>

Esta característica generó un nombre especial, para ciertos sacerdotes, el de *papahuaque*, “los que tienen cabello largo”, que los españoles castellanizaron como “papa”. En el caso del *tlatocáyotl* parece que varios tipos de sacerdotes de alto rango eran denominados con éste término, sin que constituyeran un tipo particular, siendo *papahuaque* un nombre genérico de sacerdote. En lo que toca al *calpulli* no hemos encontrado suficientes datos que relacionen este nombre con los *calpullis* comunes.

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.”<sup>63</sup> Esto implica que cuando los sacerdotes se dejaban largo el cabello no

<sup>59</sup> Serna, *Manual...*, p. 389.

<sup>60</sup> Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 130.

<sup>61</sup> Véanse Francisco López de Gómara, *Conquista de México...*, p. 316; Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 13; Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 197; “Relación de las cuatro Villas”, *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 203. Para las múltiples propiedades de tener el cabello largo véase el “Códice Carolino”, p. 10-12.

<sup>62</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, 233.

<sup>63</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 222.

solo acrecentaban la energía de su *tonalli*, si no que se equiparaban ritualmente a los dioses dispensadores de la lluvia.

Respecto de las uñas largas puede proponerse hipotéticamente que tenían una función similar al cabello largo, acrecentar las fuerzas anímicas del intermediario.<sup>64</sup>

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 *tlatocáyotl*, por lo cual para lograr un mejor acercamiento a los sacerdotes del *calpulli* es necesario recurrir a las fuentes pictográficas, y aunque en principio los personajes representados en estos documentos no son macehuales sino sacerdotes estatales, bien pueden dar la idea de los atavíos básicos de los sacerdotes de *calpulli*.

En las láminas de la obra de Durán (figura 3) se representa a un sacerdote *cuacuilli*, este personaje porta un *maxtlatl* o braguerro, también lleva una manta o tilma y se encuentra descalzo. Estos mismos atavíos son representados en las láminas 63 y 64 del *Códice Mendocino* (figuras 4 y 5) 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*. Por su parte los *tonalpouhque* son representados en el *Códice Florentino* de manera muy similar, con el consabido *maxtlatl*, y la respectiva tilma, descalzos, y con su libro *tonalamatl*, pero, extrañamente, sin cabello largo (figura 6). Los *teomamaque* del *Códice Boturini* presentan largas tilmas que cubren su *maxtlatl* y, quizás por lo áspero del camino, llevan sandalias (figuras 7 y 8).

Otra característica de los sacerdotes consistía en tiznarse todo el cuerpo, así, “se tiznaban los días festivos, y cuando su regla lo mandaba, de negro las piernas, brazos, manos y cara, que parecían diablos.”<sup>65</sup> Este tizne se tomaba de las cenizas de los braseros dedicados a los dioses. En los códices son abundantes las representaciones de los sacerdotes con el cuerpo de color obscuro o negro, a tal grado que es un elemento diagnóstico de la presencia del sacerdocio (figuras 4 y 5).

<sup>64</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, 243; James Frazer, *La rama dorada*, p. 36, 278.

<sup>65</sup> Gómara, *Historia general de las Indias...*, v. II, p. 316.

Los sacerdotes debían cumplir con diferentes actividades y obligaciones que eran inherentes a su condición de intermediarios, y que correspondían a un modelo ritual que había sido establecido por las divinidades. Quetzalcóatl es el dios que reúne las mayores características del modelo ritual del intermediario, ya que sus acciones creadoras fijan las formas de actuación frente a lo sagrado, como el ser un buen penitente, seguir el autosacrificio, mantener la abstinencia sexual, así como otras más.<sup>66</sup> Hay que señalar que Quetzalcóatl no es el único modelo divino de intermediario, pero sí el más frecuente en los textos, así como el de una acción más generalizada, al ser él o sus advocaciones, los protagonistas de las tradiciones de creación genérica del cosmos y los hombres. Como lo señala 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 Quetzalcóatl], el cual incensaba los altares y hacía tañer instrumentos en los oratorios que edificaba.<sup>67</sup>

Aquí se presenta a Quetzalcóatl no sólo como el arquetipo del intermediario, sino también como el fundador de toda la religión como un sistema de comunicación con lo sagrado. Esta idea es corroborada por los textos nahuas recogidos por Bernardino de Sahagún, en los cuales se lee como el sacerdocio tenochca seguía concientemente el modelo establecido por Quetzalcóatl en Tula, pues “él era imitado por los *tlenamacac* y los *tlamacazque*; la vida de Quetzalcóatl era la manera de vivir de los *tlamacazque*; era la costumbre de Tollan, así estaban ordenadas las cosas, por eso era la costumbre aquí en México.”<sup>68</sup>

Este modelo ritual genérico era reproducido en lo particular por cada uno de los dioses patrones y se ponía de manifiesto en acciones muy concretas. Uno de los aspectos primordiales de este modelo ritual es el autosacrificio. Su fundamento lo encontramos

<sup>66</sup> Caso, *El pueblo del Sol*, p. 40-41.

<sup>67</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 13.

<sup>68</sup> Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 10v./211v, Libro III, cap. 3. La traducción es mía.

en las tradiciones acerca de la creación del mundo y de los hombres, en las que los dioses se sacrificaron y ofrendaron su sangre en esos actos primordiales. La importancia de este modelo es tal que los implementos necesarios para el autosacrificio son parte de los atavíos de Quetzalcóatl en la lámina 22 del *Códice Borbónico* (figura 9 y 10), ahí el dios ostenta un hueso en el tocado, los huesos con punta y las púas de maguey usadas en el autosacrificio. Así mismo en las láminas 12 y 13 del *Códice Cospi* (figuras 10a y 10b) 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 ritual 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 están igualmente establecidas en los relatos divinos; las orejas, la lengua, el pene, las pantorrillas, los muslos y el antebrazo. Hay abundantes menciones acerca de que el autosacrificio solía ser muy cruento. Por ejemplo, en Epazoyuca se “horadaban la lengua con lanceta y, por allí, pasaban un manojo de paja o mimbre; otros en el molledo o en el muslo o en los p[e]storejos de las orejas y cada uno donde le parecía [se] horadaban, y pasaban sesenta varas de mimbre o paja.”<sup>69</sup>

En la lámina 12 del *Libro de los ritos* de Durán (figura 11) se representan dos sacerdotes, el de la derecha se clava una punta de maguey 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 heno con dos púas de maguey. El significado de la imagen lo esclarece 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 sangres, untaban con ella todas las puyas con que se punzaban y sacrificaban y poníanlas allí, para que, hallándolas, visen todos la penitencia y martirio que en si mismos hacían, como hombres que hacían penitencia por el pueblo.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> “Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca”, p. 86.

<sup>70</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 54, véase *Códice Tudela*, f. 76r.



Ambos elementos, la mancha roja en la sien y la bola de heno con púas de autosacrificio son tan importantes que constituyen símbolos del sacerdocio y la penitencia, así se puede observar la mancha roja en todos los sacerdotes representados en el *Códice Mendocino*, y la bola con púas nos indica el autosacrificio en ciertas trecenas del *Códice Borbónico*, 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. 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 cuestas la responsabilidad de tener contentos a los dioses. Puede percibirse el gran cuidado que ponen los sacerdotes en su imagen pública, para que “viesen todos la penitencia y martirio que en sí 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 ritual del sacerdocio lo constituye el sahumar: “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.”<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> Esto significa que la acción de sahumar está 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.<sup>73</sup>

Podemos apoyar esta descripción con las láminas 12 y 13 del *Códice Cospi* (figuras 10a y b), 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 Iztlacoliuh-

<sup>71</sup> Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, p. 239; cfr. lo que se dice de Teloiloapan en la “Relación de Ichcateupan y su partido”, p. 324.

<sup>72</sup> Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 89.

<sup>73</sup> Véase Soustelle, *El universo...*, p. 168-175; León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 98-102.



qui, deidad del norte, Cintéotl, divinidad del este y con Mictlatecutli, numen del sur. Como señala Carmen Aguilera en su estudio del códice, los elementos del este y del oeste son de buena suerte, pues son luminosos, el humo provocado por el sahumar 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.<sup>74</sup>

En todo esto podemos apreciar como el modelo de sahumar proviene de los dioses, como se confirma con la lámina 22 del *Códice Borbónico* (figura 9) donde se representa Quetzalcóatl con un sahumador llamado *tlemáitl* “brazo de fuego”, mismo que portan las deidades de las láminas 12 y 13 del *Códice Cospi* (figura 10), así como los sacerdotes de la ya citada lámina 12 de la obra de Durán (figura 11).

Como se ha visto, las actividades de los sacerdotes eran tanto diurnas como nocturnas, pues parece haber sido común que los sacerdotes hicieran salidas de noche a los altares colocados tanto en caminos, como en encrucijadas y montes, “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 y comida y vino y olin y cajetillos y escudillejas y cestillas”.<sup>75</sup>

Para efectuar estas salidas los sacerdotes se cubrían con un preparado especial llamado *teotlacualli*, “comida del dios”, que se elaboraba con ceniza, animales como arañas, ciempiés, orugas negras peludas y víboras, así como ololiuqui y tabaco, todo iba molido y quemado. Al *teotlacualli* se le atribuían propiedades muy poderosas, pues según Durán

Embijados estos sacerdotes en ésta 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 [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 ali-

<sup>74</sup> Carmen Aguilera, *Estudio [al Códice Cospi]*, p. 75-86.

<sup>75</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 55.

mañas nocivas que en los montes se crían huirán de ellos de aquel betún de dios.<sup>76</sup>

En la lámina 64 del *Códice Mendocino* (figura 12) tenemos la representación de un sacerdote en salida nocturna, lleva su *tlemáitl* para sahumar, tabaco, una olla en la espalda y viste un chalequillo llamado *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”.<sup>77</sup> Sin embargo, carecemos de testimonios que ligen ésta práctica con el *calpulli*, aunque es posible pensar que efectivamente había culto musical nocturno en esta unidad social, pero con pocos instrumentos y gentes, por lo que no causarían “terrible y espantoso estruendo”.

Otro tanto se puede decir de la figura de un sacerdote que observa las estrellas en la lámina 64 del *Códice Mendocino* (figura 12). No podemos pensar que el *calpulli* dedicara muchos sacerdotes 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 las historias sagradas.

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

Por una parte, en los textos que hablan de Ce Acatl Topilzin Quetzalcóatl de Tula se dice que vivía en castidad.<sup>78</sup> Si, como hemos visto, hay muchos elementos para ver en este personaje el arquetipo por excelencia del sacerdote, cabría esperar que los intermediarios siguieran fielmente a su modelo también en esta característica. Tal expectativa parecen corroborarla textos como la “Relación de Huexutla” que afirma que los sacerdotes no tenían mujeres.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> *Ibid.*, v. I, p. 52.

<sup>77</sup> Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 205.

<sup>78</sup> Véase Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 9; *Códice Vaticano A*, f. 7v.

<sup>79</sup> “Relación de Huexutla”, en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 249.

Esto se refrenda al advertir que el caso de transgredir esta norma sagrada, las penas eran terribles, pues según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* “si el papa 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.”<sup>80</sup> 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 se trataba de preservar la imagen de castidad y pureza moral ante el común del pueblo. Segundo, merecía un castigo ejemplar, junto con todos los involucrados, buscando causar temor en los posibles transgresores y sus cómplices.

La severidad del castigo se explica perfectamente al recordar la historia tolteca: la trasgresión moral del sacerdote y gobernante Topiltzin Quetzalcóatl, bajo los efectos de la ingestión de pulque, inicia la destrucción de la ciudad. Y así como la desgracia de Quetzalcóatl 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.”<sup>81</sup>

Las severas penas profanas aplicadas a los transgresores de las normas sagradas aspiraban a evitar la destrucción de las comunidades a las que pertenecían los infractores. Pues así como existía un modelo de buen intermediario, también había un modelo de destrucción en el caso de una intermediación contaminada, de un sacerdocio con el corazón revuelto de pecado, manchado por faltas que implicaban gravísimos riesgos para los profanos.

Pese a lo que hemos dicho, tenemos textos que afirman que los sacerdotes si tenían relaciones sexuales; por ejemplo, los intermediarios de Atenco tenían mujeres e hijos, pero sólo vivían con ellos durante uno de los llamados “meses” indígenas de veinte días, “Estaban encerrados, [...] y nunca durante el d[ic]ho 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 n[o] cumplir otro año.”<sup>82</sup> También los *teomamas*

<sup>80</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 76.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>82</sup> “Relación de Atenco”, p. 34; véase la “Relación de Cholula”, p. 130.

mexicas tenían mujeres e hijos; situación que se repetía entre sus colegas *teotenancas*.<sup>83</sup>

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.<sup>84</sup> Si comparamos este dato con la información proveniente de Atenco nos encontramos con que en el fondo se trata de 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. Como lo dice el *Códice Tudela*, los sacerdotes estaban casados y cumplían funciones rituales durante una semana, durante la cual debía mantenerse célibes, “estos eran casados y la semana que guardaban la *teopa[n]* que la iglesia se apartaban de sus mujeres [...] y si alguno destos adulteraba en tanto que era su semana moría por ello”.<sup>85</sup>

Pero aún queda la pregunta de por qué algunos sacerdotes no cumplen con el modelo mítico de castidad. Es posible que la respuesta se encuentre en la necesidad de preservar los linajes de los *tlaxilacalli* de intermediarios. La continencia ritual es seguida por los sacerdotes, pero en periodos desacralizados o más cercanos a lo profano pueden tener las relaciones que permiten la continuidad de los linajes más prestigiosos de los *calpulli*.

La tragedia de Topiltzin Quetzalcóatl en Tula se comprende mejor al considerar las trasgresiones consecutivas que comete contra las normas de vida de los intermediarios: primero la embriaguez y luego las relaciones sexuales dentro de un tiempo y un espacio sagrados. 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 esta historia 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.

La vida del sacerdote transcurría en sitios específicos, es decir, habitaban en ciertos lugares y no en otros; en este punto se pueden

<sup>83</sup> Chimalpain, *Memorial breve*, p. 135. *Relaciones originales*, p. 58.

<sup>84</sup> Berlin, *Las antiguas creencias*, p. 60; Colby, *El contador*, p. 87-100.

<sup>85</sup> *Códice Tudela*, f. 76 v.

establecer dos diferentes lugares. Primero están las casas junto a los templos, dice Motolinía que “en los pueblos principales había [...] tecales 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”.<sup>86</sup> 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 *tlaxilacalli* llamados *teocaltitlan*, “donde se hace la casa del dios”, donde posiblemente se erigiera el templo del *calpultéotl* y procedieran los sacerdotes del *calpulli*. También puede proponerse que posiblemente fueran 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. Aunque si quien consultaba al sacerdote era alguien de alto rango, entonces podía ser que fuera visitado en su casa por el intermediario: “Y si el penitente era persona principal o puesta en dignidad, el sátrapa iba a su casa para confesarle, o por ventura el penitente, aqueque fuese principal, iba a su casa del sátrapa.”<sup>87</sup> Así mismo, en las casas de los *tonalpouhqui* se celebraban diversos ritos privados, que se verán en otra parte.

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. Los sacerdotes recibían los alimentos después de haber sido hecha la ofrenda, es decir, de otorgar su parte a las deidades. Dicha parte generalmente era material, pero podía no serlo, en ese caso la parte que le tocaba al dios no era la material, sino otra cosa que estaba contenida en la ofrenda y que el dios recibió en el templo y en el fogón.<sup>88</sup>

Para terminar con este apartado debe contemplarse el fin de las funciones religiosas del sacerdote y su muerte. En el *tlatocáyotl* algunos de los sacerdotes más antiguos en el ejercicio de sus dig-

<sup>86</sup> Motolinía, *El libro*, p. 133.

<sup>87</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 44; Berlin, “Las antiguas creencias...”, p. 33; Colby, *El contador...*, p. 87- 113.

<sup>88</sup> Ponce, “Tratado”, p. 123.

nidades 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, “cortándoles aquel largo cabello, lavándoles la tizne conque siempre andaban embijados [...] con aquellas ceremonias cobraban grandes privilegios y autoridad de caballeros, haciendo gran fiesta y banquete.”<sup>89</sup> Al ser cortado el cabello se abandona la fuerza del *tonalli* y, además, al 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 los dioses.

Al parecer este fin de atribuciones sacerdotales para ocuparse de otras actividades no ocurría en los *calpulli*. En cambio la muerte parece ser el fin más común de los intermediarios populares, y podría estar inmerso en muy diferentes circunstancias. Como ya se ha visto, en caso de transgresiones, los sacerdotes recibían la muerte como castigo. Así ocurría en Oaxtepec, “Y que tenían sus sacerdotes para los sacrificios [...] a los cuales, si eran tomados en algún delito, lo[s] mandaban trasquilar (que tenían los cabellos muy largos), y luego los achocaban y ponían otros en el lugar de aquel.”<sup>90</sup>

Por su parte, Sahagún relata como en el transcurso de la fiesta dedicada al dios Tláloc y a sus ayudantes, los tlaloque, se castigaba a los sacerdotes negligentes y transgresores, “por honra de aquellos dioses le maltrataban [al sacerdote] en la laguna, arrastrándole y acoceándole por el cieno y por el agua. Y si se quería levantar, tornábanle por fuerza a meter del agua, hasta que casi lo ahogaban.”<sup>91</sup>

A veces la muerte del sacerdote era accidental y si el fallecimiento ocurría en un periodo ritual muy importante era interpretado como una señal funesta. 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 pasó en la migración de los mexica, quienes al huir de los culhuacanos se internan en la laguna, “Y yendo huyendo por entre aquellos carrizales se les ahogó un principal anciano de mucha

<sup>89</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 68.

<sup>90</sup> “Relación de las cuatro villas”, p. 203.

<sup>91</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. II, p. 485.

cuenta, de los ayos del dios Huitzilopochtli; al cual (anciano) quemaron y honraron, dándole muy solemne y honrosa sepultura.”<sup>92</sup>

La muerte del sacerdote, ya fuera por castigo, ya como señal divina u otra situación, era un acontecimiento muy importante para la comunidad y 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 sagrado cuya desaparición podía implicar insospechadas calamidades para el grupo.

### *El sacerdocio y el dios patrón*

Para las diferentes unidades sociales y políticas mesoamericanas la comunicación con el dios patrón era fundamental para continuar su existencia. La vida misma de los hombres constituía una deuda 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 él se lo mandaba, le sacrificaban tantos hombres.<sup>93</sup>

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* y de las entidades políticas mayores era tal que la máxima prueba de sumisión hacia otro grupo consistía en entregarle el envoltorio sagrado, disolviéndose como grupo dentro de una colectividad mayor. Tal era la disyuntiva que se presentó a los mexicas cuando tuvieron que decidir si entregar el envoltorio sagrado de Huitzilo-

<sup>92</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, 43.

<sup>93</sup> López de Gómara, *Conquista de México...*, p. 108.

pochtli a los tepanecas de Azcapotzaco, o enfrentarlos militarmente, dice Tezozómoc que habían quien proponía “nos sometamos a los tepanecas, llevémosles allá el abusión ídolo Huitzilopochtli”.<sup>94</sup>

Esta indispensable comunicación con el *calpultéotl* se realizaba a través de dos vías 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, así como ofrecer ciertas ofrendas y realizarlas con una periodicidad prescrita, además de otros aspectos, como lo presenta la “Relación de Coatépec” respecto del culto a Quetzalcóatl, “hacían a este ídolo sus sacrificios y le ofrecían resina blanca y papel, y consultaban con el Demonio que en él se revestía lo que querían saber.”<sup>95</sup>

Segundo, la más importante vía de comunicación, consistía en hablar directamente con los dioses, quienes asumían diferentes apariencias, como Tezcatlipoca que se manifestaba bajo la forma de un mono o de una ave,<sup>96</sup> mientras que a los sacerdotes de Tehuacan se les aparecía una divinidad bajo la apariencia de una cabeza de larga cabellera,<sup>97</sup> y otras deidades en figura de hombre principal,<sup>98</sup> o de ladino para los ixiles contemporáneos.<sup>99</sup>

Una de las formas más comunes de comunicarse con los dioses era durante el sueño, porque se pensaba que durante éste 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.<sup>100</sup> Esto lo podemos ver con claridad entre las deidades purépechas Curisticaneri y Urindecahuecara, que “muchas veces, en sueños, les hablaban.”<sup>101</sup> Durante la migración mexicana se dice que Huitzilopochtli se comunicaba con sus *teomama* “en sueños como solía”.<sup>102</sup> La fuerza e importancia de esta vía de comunicación llega hasta nuestros días en

<sup>94</sup> Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, p. 240. Véase Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 96; López Austin, *Hombre-dios...*, p. 59-60.

<sup>95</sup> “Relación de Coatépec”, p. 136.

<sup>96</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 112.

<sup>97</sup> Motolón, *El libro...*, p. 118.

<sup>98</sup> Mendieta, *Historia...*, p. 95.

<sup>99</sup> Colby, *El contador...*, p. 72-73.

<sup>100</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 243-247.

<sup>101</sup> “Relación de las minas de Temazcaltepec y Tuzantla”, *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 157.

<sup>102</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 311.



Guatemala, donde, como se ha visto, los contadores de los días reciben mensajes divinos en sueños.

Otro modo de comunicarse con la divinidad era a través del uso de los psicotrópicos contenidos en el ya citado *teotlacualli*. Según Durán, con este preparado “era imposible dejar de volverse brujos o demonios, y ver y hablar con el demonio.”<sup>103</sup> 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 ocasiones la comunicación se establecía en un cierto estado alterado de conciencia, propiciado por los sacerdotes a través del autosacrificio, que seguramente estaba relacionado con una limpieza y preparación ritual para acercarse a lo sacro y vinculada también con la deuda de sangre que se tenía con los dioses; así, en la “Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetlitzaca” se dice que,

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 plestorejos de las orejas; y se sahumaban.<sup>104</sup>

Compárese esta descripción con el relato de Hernando Ruiz de Alarcón sobre un penitente indígena en pleno siglo XVII,

se picaba las orejas en las partes donde las mujeres se ponen los zarcillos, hasta derramar mucha sangre, y echábanla en unos vasitos que se hacían 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.<sup>105</sup>

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

<sup>103</sup> *Ibid.*, v. I, p. 52.

<sup>104</sup> *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 76; véase “Relación de Ichcateupan y su partido”, p. 276-277.

<sup>105</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, p. 53; véase Motolinía, *El libro...*, p. 118.

En la *Historia Tolteca Chichimeca* se hace mención de una invocación que efectuaban los *teomama* 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.<sup>106</sup>

Por su parte Cristóbal de Castillo relata como el dios Huitzilopochtli se comunicaba con el *teomama* mexicana a voluntad; es decir que el dios determinaba el momento y el lugar de la comunicación.<sup>107</sup>

La relación entre lo sagrado y lo profano es en ambas direcciones, los hombres buscan acercarse a los dioses, pero estos últimos también buscan relacionarse con los hombres, pero ¿que es lo que los hombres necesitan de los dioses, y que requieren las deidades de los profanos?

En primera instancia la comunicación tiene como fin revelar al grupo, a través de los sacerdotes, la voluntad divina, que es, en cuanto tal, ineludible, para orientar la organización y dinámica del grupo. Esta comunicación era particularmente común y muy fuerte durante las migraciones, en ellas los dioses patronos indicaban al grupo la ruta y escalas de la migración, su actitud frente a otros grupos, pues, como dice el *Código Ramírez* “finalmente no se movían un punto sin parecer y mandato de este ídolo”.<sup>108</sup>

En ocasiones apremiantes y difíciles, son los hombres los que toman la iniciativa y consultan a los dioses a través de los intermediarios religiosos. Por ejemplo, la *Historia tolteca-chichimeca* relata como un sacerdote consultaba 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 misericordia de nosotros, tus *maceualli*, que en ti confiamos.”<sup>109</sup>

Por su parte Motolinía relata como un grupo nahua que habitaba en Xoconusco padecía por los 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. Al cabo de un periodo que suponemos penitencial los intermediarios obtie-

<sup>106</sup> *Historia tolteca chichimeca...*, p. 154-155, 162-164.

<sup>107</sup> Del Castillo..., *Historia*, p. 121.

<sup>108</sup> *Código Ramírez*, p. 22; véase Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 35.

<sup>109</sup> *Historia tolteca chichimeca...*, p. 143.

nen la respuesta divina que ordena que la comunidad debe partir e iniciar una migración.<sup>110</sup>

También los grupos ya establecidos consultaban a sus dioses a través del autosacrificio de los sacerdotes, tal como ocurría en el poblado de Alahuiztlan: “Cuando le querían hablar y pedir algo, se picaban la lengua y las orejas. Aparecíaseles muy a menudo en figura de hombre. Hablaba y trataba con ellos, y decíanles lo que habían de hacer.”<sup>111</sup>

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 entre los hombres y los dioses, como el punto por el que pasan los mensajes de lo sagrado hacia lo profano y viceversa. Para que esto resulte más claro hemos elaborado la siguiente secuencia:

Dios → voluntad divina → sacerdote → comunidad → acción.

○

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 él quien está más cerca de lo sacro. 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 él sabía como acercarse a la deidad y esta le comunicaba las decisiones que todo el grupo debía acatar. Esta relevancia social es bellamente expresada por la “Relación de Hueytlalpa”, al decir que “Adoraban a unos indios muy viejos que ellos escogían para su rito, porque estos eran agüeros, y hablaban con el Demonio, y los tenían por dioses y como dicho es, los adoraban.”<sup>112</sup>

Un problema importante del sacerdocio prehispánico es el de sus jerarquías, en el caso del *tlatocáyotl* podemos afirmar que este

<sup>110</sup> Motolinía, *El libro...*, p. 197.

<sup>111</sup> “Relación de Ichcateupan y su partido”, p. 276-277.

<sup>112</sup> “Relación de Hueytlalpa”, en *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 177.

tenía una gran complejidad que se puede apreciar en la abundante lista de cargos sacerdotales que aporta Sahagún.<sup>113</sup>

En contraste, para el *calpulli* tenemos escasa información que nos revele su situación a este respecto; sin embargo, es posible tener alguna idea de cierto tipo de organización sacerdotal popular. Frente al común término de *tlamacazqui* “ofrendador”, existen otros términos que parecen indicar una mayor jerarquía, tal es el caso de *tlenamacac*, “el dador de fuego” o “sahumador”, que sólo se aplicaba a intermediarios que sobresalían del resto. Otra palabra que indica mayor importancia es *teopixqui*, “el guardador del dios”.<sup>114</sup>

Pues bien, encontramos que en ciertas poblaciones 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, Coatépéc y Chimalhuacan,<sup>115</sup> mientras que *teopixque* es usado en Epazoyuca.<sup>116</sup>

En otros casos sólo se hace mención de “viejos principales” para distinguirlos del resto de los sacerdotes. Tal situación se da en las poblaciones de Ichcateopan, Tzicaputzalco y Tetela.<sup>117</sup>

Por su parte, Jacinto de la Serna nos dice que existían los *papahuaque*, y que “fuera de estos había en diferentes lugares otros, que eran como sacerdotes, y como ministros destos, llamábanse Tlamacazque”.<sup>118</sup>

Durante 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 a Aztlan; ahí los enviados del *tlatoani* se encuentran a un viejo que les dice quienes salieron del lugar,

Tezcatetl, Acacitli, Ocelopan, Ahatl, Xomimitl, Ahuexolotl, Huicton, Tenoch. Y estos eran siete varones, y estos siete iban por caudillos de

<sup>113</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 193-196, *Ritos...*, p. 86-109; véase Acosta Saignes, “Los teopixque...”.

<sup>114</sup> Sahagún, *Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*, p. 265.

<sup>115</sup> “Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca”, p. 76-86; “Relación de Coatépéc”, p. 137, 163-164.

<sup>116</sup> “Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetliztaca”, p. 86.

<sup>117</sup> “Relación de Ichcateupan y su partido”, p. 263-264, 269-270, 310.

<sup>118</sup> Serna, *Manual...*, p. 389.

cada barrio. Sin estos, fueron cuatro ayos de Huitzilopochtli, maravillosos, lo cuales se llaman Cuahtloqueztli y Axolohua y otros dos.<sup>119</sup>

El texto ayuda a comprender el orden durante las migraciones, ya que el parecer cada *calpulli* tiene su propio líder y su dios particular; pero el conjunto emigrante era comandado por cuatro sacerdotes *teomamas* y protegidos por una sola deidad general.<sup>120</sup>

Lo cual podemos presentar de manera gráfica con el siguiente cuadro,

NIVEL DIVINO	NIVEL DE SACERDOCIO Y CONDUCCIÓN	NIVEL SOCIAL
<i>Calpultéotl</i> principal (Huitzilopochtli)	Los cuatro <i>teomamaque</i> de Huitzilopochtli	<i>Calpulli</i> principales Mando político
Dioses patronos secundarios	Caudillos y sacerdotes secundarios	<i>Calpulli</i> secundarios

Es muy posible que el orden y la organización social durante las migraciones estuvieran en estrecha correspondencia con una jerarquía divina, es decir, si los cargadores del dios Huitzilopochtli son de mayor jerarquía que los caudillos y sacerdotes del resto de los *calpulli* era porque su dios era más relevante que los otros dioses patronos. Así mismo, la preeminencia social de un determinado *calpulli* se justificaba, religiosamente, en la creencia que su dios era 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 Chimalpain nos dice que el sacerdote Cuauhtlequetzqui mandaba en ocasiones al *tlenamacac* (sahumador) Tenuch y celebraba los sacrificios más importantes.<sup>121</sup> Por su parte Durán menciona mucho a Cuauhtlequetzqui “Por ser el más principal de

<sup>119</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 210.

<sup>120</sup> Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 26-27; Chimalpain, *Primer amoxtlí libro. 3ª Relación*, p. 7; *Códice Azcatitlan*, láminas III, VII.

<sup>121</sup> Chimalpain, *Memorial...*, p. 131-133.

los cuatro.”<sup>122</sup> Cristóbal del Castillo, en su versión de la migración mexicana, dice como el Tetzauhteotl se comunicaba principalmente con el caudillo y sacerdote Huitzilopoch, quien estaba por encima de los sacerdotes con cargos de sahumadores, grandes ayunadores, ofrendadores sahumadores (*tlenamaccaque in huehueitin mozahuque tlamacazque*).<sup>123</sup>

Estos datos referentes a un *teomama* principal están gráficamente corroborados en las láminas 2 y 4 del *Códice Boturini* (figuras 7 y 8), en donde vemos a los cuatro cargadores de la deidad en fila portando cada uno un envoltorio sagrado: el primero de ellos, 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 ¿qué hay en los otros bultos sagrados?

Hay dos posibles respuestas: 1) Son objetos y reliquias de la deidad principal, 2) Son bultos sagrados de otros dioses. El *Códice Azcatitlan* parece confirmar la segunda opción, pues en las láminas VI, VII, XI (figura 13) es posible observar el espejo de Tezcatlipoca asomando de los bultos sagrados de algunos *teomama*. Esto confirma nuestra idea de que durante las migraciones había diferentes *calpulli* con su propio dios patrón.

En contraste, en los grandes centros urbanos, de igual manera que los *calpulli* se encontraban subordinados al aparato estatal, y así como los *calpulleque* estaban sometidos a la estructura administrativa central, y los dioses patronos populares se veían ninguneados por los poderosos dioses estatales, los modestos sacerdotes de *calpulli* eran controlados por la organización religiosa estatal, “mandándoles en las cosas convenientes y castigándoles sus excesos.”<sup>124</sup>

### Templos

Los sacerdotes realizan sus funciones en ámbitos 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.

<sup>122</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 56.

<sup>123</sup> Del Castillo, *Historia de la venida...*, p. 153.

<sup>124</sup> Juan de Torquemada, *Monarquía...*, v. III, p. 265.

El templo es el lugar sagrado en el que los sacerdotes realizan los principales actos de intermediación, 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 orígenes del mundo y cada grupo mesoamericano migrante debe buscar en la geografía los signos y señales que su *calpultéotl* 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 peñas 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 más principales.<sup>125</sup>

Se ve como el lugar físico del asentamiento es obra de los dioses, viene del inframundo, del seno de la tierra. La naturaleza telúrica y pétreo 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. Prosigue el relato de la *Relación*: “Mirad que esta piedra es la que se debe llamar Zirita Cherengue y esta Uacusecha, que es su hermano mayor, y esta Miuequa Ajeua, pues mirad que son cuatro estos dioses.”<sup>126</sup> Son cuatro deidades para hacer presentes los poderes de las cuatro direcciones del universo.

El templo es un punto de fuerza y comunicación sagrada, en él los tres planos del cosmos se comunican, haciendo de este lugar un puente entre los hombres y los dioses. El templo representaba al universo mismo, y las cuatro direcciones del cosmos confluían para constituir la quinta dirección y también para establecer el paso de las fuerzas sacras por los tres planos del mundo, como se lee en la *Relación de Michoacán*,

Este susodicho lugar tuvieron sus antepasados en mucha veneración y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Cuiricaueri y decía el cazonci pasado que en este lugar, y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo por donde descendían y subían sus dioses.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> *Relación de Michoacán*, p. 79; véase Eliade, *Lo sagrado*, p. 31.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 80.

El templo, representación del mundo y canal de comunicación con el cosmos, también es 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 cosmos.

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 hombres 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.<sup>128</sup> 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”.<sup>129</sup>

Aun después de descubierto el sitio designado por el *calpultéotl* 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 totonahuas sacrificaron huexotzincas con el mismo fin.<sup>130</sup> Los mexicas, por orden de su dios transmitida y cumplida por los *teomama*, sacrificaron a Copil y enterraron su corazón en el lugar de la futura fundación. Ahí, según la lámina XII del *Códice Azcatitlan* creció el tunal, símbolo sagrado de Huitzilopochtli (figura 14).<sup>131</sup>

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, pues cada uno de los pueblos que salían de Chicomoztoc “sacó el dios que tenía, y la manera de su templo, porque en los templos tenían dife-

<sup>128</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 44.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, p. 25, 29-30; *Historia tolteca chichimeca*, p. 213.

<sup>131</sup> Véase Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 38.



rencia, y no eran los unos como los otros, y así los pintaban diferenciados”.<sup>132</sup> Esta afirmación de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 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,<sup>133</sup> así como con el uso de “almenas” de caracoles cortados —emblema de Quetzalcóatl— en los *calmécac*, las escuelas dedicadas a este dios (figura 15).

El templo, en su calidad de casa del dios e imagen del mundo (*imago mundi*),<sup>134</sup> se constituía como el fundamento sacro de las poblaciones, por ello, durante las migraciones, cuando se detenían en algún sitio, así lo primero que se realizaba “era edificar casa o tabernáculo para su falso dios, y poníanle siempre en medio del real que asentaban.”<sup>135</sup>

La importancia del templo como sede de las fuerzas que sustentan en el plano de lo sagrado 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.<sup>136</sup>

El templo 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 un modelo del cosmos que permitía ordenar y sustentar el espacio que podían habitar los profanos. Esto lo podemos apreciar claramente en la ocupación mexicana de Coatépéc, donde

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 el 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.<sup>137</sup>

<sup>132</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 40.

<sup>133</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. III, p. 208.

<sup>134</sup> Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 335-339.

<sup>135</sup> Acosta, *Historia...*, p. 324.

<sup>136</sup> Véase Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, p. 210.

<sup>137</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 32; véase Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 32, 74-75.

Y se ve refrendado por Juan de Tovar al referir que, en la fundación de Tenochtitlan, Huitzilopochtli dijo a uno de sus sacerdotes

Di a la congregación mexicana que se dividan los señores cada uno con sus parientes, amigos y allegados en cuatro barrios principales, tomando en medio la casa que para mi descanso habéis hecho [...] Después de divididos los mexicanos en estos cuatro barrios, mandóles su dios que repartiesen entre sí los dioses que él les señalase y que cada principal barrio de los cuatro, nombrase y señalase otros barrios particulares, donde aquellos dioses fuesen reverenciados.<sup>138</sup>

Los textos muestran la forma en que el templo fungía como punto de referencia para la organización espacial de todo el asentamiento, estructura que corresponde al modelo cosmológico de las cinco regiones del mundo, el dios patrón general al centro, mientras que en los cuatro cuadrantes se ubicaban los *calpulli* secundarios con sus respectivos dioses. 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 señalada por Durán,

Los mercados de esta tierra eran siempre fronteros de los templos de los dioses, o a un lado, y en el pueblo (en) 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.<sup>139</sup>

Durante las migraciones, el intercambio de bienes de consumo primario se realizaba frente al *momoztli* del dios patrón y bajo la mirada de los *teomamaque*. También en los establecimientos provisionales se practicaba la agricultura, pero la cosecha podía

<sup>138</sup> Juan de Tovar, *Manuscrito Tovar*, p. 25.

<sup>139</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 179.

ser abandonada si así lo disponía el *calpultéotl* a través de los sacerdotes.<sup>140</sup>

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 delincuentes frente a los dioses patronos. Muñoz Camargo refiere que en Tlaxcala las mujeres transgresoras eran condenadas a ser sacrificadas a los dioses. Sahagún por su parte señala que en la fiesta a las diosas *cihuapipiltin* mataban en su honor a todos los delincuentes condenados a muerte; todo parece indicar que las ejecuciones se verificaban en los *calpulli* que tenían dos calles que se cruzaban, pues en ellos había templos dedicados a estas divinidades.<sup>141</sup> El robo a los templos se castigaba reduciendo al culpable a la condición de *tlacotli*, un cierto servidor temporal no remunerado, si era la primera ocasión y si reincidía era ahorcado.<sup>142</sup>

Por todo lo dicho puede afirmarse que los templos eran el centro físico, social y religioso de las poblaciones a las que sustentaban. Ahora bien, cada grupo y unidad social tenía su propio centro de 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 iglesuelas 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.<sup>143</sup>

El texto nos muestra con toda claridad como cada uno de los *calpulli* que conformaban el *tlatocáyotl* cholulteca poseía su propio

<sup>140</sup> Acosta, *Historia...*, p. 325.

<sup>141</sup> “Relación de las minas de Temazacaltepec y Tuzantla”, p. 156-157; Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 237; Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 100-101.

<sup>142</sup> Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, v. II, p. 389. Una información, aparentemente contradictoria, afirma que los delincuentes 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. *Ibid.*, II, p. 35; véase Benjamín Keen, *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, p. 102-109.

<sup>143</sup> “Relación de Cholula”, p. 132.

templo. Cada comunidad tenía, pues, “su” centro. De manera significativa el nombre náhuatl de estas construcciones era el de *calpulco*, que literalmente significa “en el *calpulli*”.<sup>144</sup>

Aquí debemos acotar una de las confusiones más frecuentes del término *calpulli*, pues, según una de sus traducciones clásicas, viene de *calli*, “casa”, y *pulli*, “grande”, “casa grande” o “casota”. Y ese parece ser uno de los sentidos del término, el de designar un edificio grande donde se llevaban a cabo actividades colegiadas administrativas y rituales. Tal como lo permite entender Sahagún cuando describe unas edificaciones del recinto sagrado de Tenochtitlan que reciben justamente ese nombre: “A estas casas se recoxían a ayunar y hacer penitencia cuatro días todos los principales y oficiales de la república las vigilias de las fiestas”.<sup>145</sup>

Como hemos dicho había ciertos *calpulli* más 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 Motolinía al escribir, “en el mismo pueblo, 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”.<sup>146</sup>

Como ya se ha dicho es posible que dentro del propio *calpulli* se localizara el templo y estuviera asociado a los linajes de *tlaxilacalli* llamados *teocaltitlan*, “lugar donde se hacía la casa del dios”. Pomar señala como el templo del ídolo del dios Tezcatlipoca, en Tetzco, estaba en el *calpulli* del Huitznahuac porque “sus antepasados lo habían traído al tiempo que a esta tierra vinieron”.<sup>147</sup>

Al estar unidos los linajes más importantes de cada *calpulli* con el templo local resulta que una de las bases religiosas del poder político y la diferenciación social radicaba en el origen social de quienes eran los especialistas en el cuidado del *calpulco*, en quienes eran capaces de mantener las relaciones sagradas que permiten la existencia de la comunidad. Así, el sacerdocio de *calpulli* estaba unido a los *tlaxilacalli* preeminentes, como al *teocalli* y, consecuen-

<sup>144</sup> Sahagún, *Florentine codex*, v. I, p. 43.

<sup>145</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 189.

<sup>146</sup> Motolinía, *El libro...*, p. 134.

<sup>147</sup> Juan Bautista Pomar, “Relación de Tezcoco”, en *Relaciones geográficas, México*, v. III, p. 58.

temente, al dios patrón de la comunidad, lo cual redundaba en un concepto y práctica social que permitían mantener el orden jerárquico de cada unidad social, ya fuera *calpulli* o *tlatocáyotl*.

Es decir, si un grupo detentaba prerrogativas sociales, económicas y políticas sobre el resto, era porque, en la mentalidad religiosa, este grupo tenía los conocimientos y los intermediarios, sin “polvo en el corazón”, capaces de sostener la relación favorable con lo sagrado, de ser gratos al *calpultéotl*, de mantener en buenas condiciones su casa, mientras que el resto de los profanos de esa comunidad eran incapaces de hacer lo mismo, y por eso deben estar supeditados a las órdenes de los voceros de los dioses.

Igualmente, cada individuo participaba en varios niveles de religiosidad, como lo era el familiar y el de *tlaxilacalli*, también el del *calpulli* o el de todo un pueblo, e incluso el correspondiente al *tlatocáyotl*, mismos que a la vez eran correspondientes y sustentadores de la estratificación social y política. 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 social y política 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 *calpulco* 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 *calpulli* 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 todos los *calpulli* de la urbe y estaría efectuada por sacerdotes pillis 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.

En el mismo sentido, puede verse que durante las migraciones los envoltorios sagrados que contenían las reliquias de los dioses patronos eran los centros de comunicación con el *calpultéotl*. Portados por los cargadores del dios constituían los ejes móviles de las comunidades y las deidades, por boca de los *teomama*, determina-

ban la conducta del grupo, pero no todo era camino, había paradas y en ellas, como ya se ha 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 *momoztli*. Este pequeño templo aparece representado en los códices *Boturini* y *Aubin* (figura 16).

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 los rituales correspondientes, era la hechura misma del templo, que se hacía a través de trabajo comunal, al igual que se hacía con las casas de los principales del grupo y las obras públicas.<sup>148</sup> Las obligaciones para con la casa del creador particular incluían el mantenimiento y cuidado del recinto sagrado; por ejemplo, Nappatecutli, 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.<sup>149</sup>

De esta manera la estrecha 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 ha 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. Es por

<sup>148</sup> Zorita, *Breve...*, p. 132-133.

<sup>149</sup> Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 60.

esto que Ruiz de Alarcón señala que para el siglo XVII “Había en cada pueblo uno como patio muy barrido [...] como iglesia”.<sup>150</sup>

Estas obligaciones de prestar servicios a los templos locales estaban muy generalizadas<sup>151</sup> y no sólo se restringían al trabajo, sino que también incluían el pago de la deuda contraída por los dones sagrados en especie; dicho pago incluía proveer de bienes y servicios a los representantes terrenos de las deidades, así, en pleno siglo XVII, Serna declara que “Las casas destos [*tlamacazque*] tenían todos obligación de servir las, y barrerlas; para los menesteres de ellas acarreaban agua y leña, y daban todo lo necesario”.<sup>152</sup>

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. Al respecto puede cotejarse 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.<sup>153</sup>

A este respecto Pedro Ponce es muy preciso y esclarecedor: en su obra relata un rito de finales del siglo XVI, dedicado al dios Xiuhtecutli, 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 hace con la parte ofrecida al fuego, que es para los mayores.”<sup>154</sup>

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 Xiuhtecutli no se destruye y es consumida por los profanos importantes. Así 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. Puede pensarse en algo

<sup>150</sup> Ruiz de Alarcón, *Tratado*..., p. 50; véase Motolinía, *El libro*..., p. 133.

<sup>151</sup> Las Casas, *Apologética*..., v. II, p. 24; Durán, *Historia de las Indias*..., v. I, p. 54-55.

<sup>152</sup> Serna, *Manual de ministros*..., p. 389; véase Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*..., p. 50.

<sup>153</sup> “Relación de Ichcateupan y su partido”, p. 316; Muñoz Camargo, *Descripción*..., p. 19, 200.

<sup>154</sup> Ponce, “Tratado”, p. 123.



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 substancia diferente a la visible, y que estaba contenida en los objetos ofrendados. Esta distinción parece corresponder a lo que Alfredo López Austin ha denominado materia pesada, para la materia tangible, y materia ligera, para la sutil y casi imperceptible.<sup>155</sup>

Entre los recursos de los recintos sagrados destacan las *teopantlalli* o tierras de los templos, éstas eran tierras cuyo usufructo estaba destinado a mantener a los sacerdotes y a solventar los gastos del culto y el mantenimiento de los templos,<sup>156</sup> sin embargo, parece ser que estas tierras eran parte de las posesiones estatales,<sup>157</sup> pero hay elementos que nos permiten pensar que algunos *calpulli* pertenecientes a *tlatocáyotl* hegemónicos en expansión sí 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 agora 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.<sup>158</sup>

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 macehuales en un momento de crisis para justificar la decisión de los *pillis* de entrar en conflicto con el señorío

<sup>155</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, p. 147-169.

<sup>156</sup> Zorita, *Breve*, p. 193-194; Clavijero, *Historia...*, p. 165.

<sup>157</sup> Castillo F., *Estructura...*, p. 77-78; López Austin, "Organización política...", p. 210 y cuadro 1.

<sup>158</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 83.



tepaneca y que al consolidarse el aparato político y administrativo estatal estas tierras pasaron a manos de los poderes hegemónicos.<sup>159</sup>

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: más ofrendas, tributos y tierras para engrandecer sus *teocalli* y su culto.

Empero, es posible pensar que los *calpulli* de macehuales con *teopantlalli* constituían una excepción, y lo normal era que los *calpullis* pertenecientes a estados o a poblaciones rurales, no contaran con más tierras de las del común o *calpullalli*.

Sobre estas tierras hemos hablado con anterioridad; por lo que remitimos al lector al capítulo anterior y a los trabajos de Castillo y López Austin.<sup>160</sup> Este último autor realizó un cuadro en el que propone una estructura agraria para el Altiplano Central, en el que se puede buscar el tipo de tierras de *calpulli* con los que posiblemente se sustentaran a los sacerdotes y a los *calpulco*. Nos encontramos con que de las seis subdivisiones de tierras del *calpulli* que este autor propone, dos se ajustan más a lo que buscamos. Son las *chinancalli*, tierras dedicadas al sustento de las familias de los *calpuleque*, es decir, a los linajes más 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 *telpochcalli* local.

El lector habrá ya deducido porque estas tierras nos parecen las más 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 más comunal que el destinado a sostener el templo del creador y a sus voceros terrenos. Sin embargo, no hay datos concretos para probar o apoyar con mayor fuerza esta última idea.

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

<sup>159</sup> Véase Castillo F., *Estructura...*, p. 84.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 76-77; López Austin, “Organización política...”, p. 209-210.

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<sup>161</sup>

Lo que hay que contar [...] es que este día hacían los sacerdotes una cerimonia por todo el pueblo [...] todos los sacerdotes de poca cuenta de los barrios, andaban de casa en casa con un brasero en la mano y, por muy de baja suerte que el dueño fuese, le incensaban 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 cantarillos, platos, esstudillas, aderezos de tejer, instrumentos de labrar la tierra, las 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.<sup>162</sup>

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 que 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 náhuatl 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 éstos obligados a dar bienes profanos en agradecimiento por los beneficios sagrados.

<sup>161</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 28.

<sup>162</sup> *Ibid.*, v. I, p. 256.

UNAM - IHH