

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

III. EL CULTO Y EL RITO PÚBLICO POPULAR

Somos los siervos de los dioses y del pueblo,
somos los maestros, los médicos, los guías
en la religión y el más allá.

NAGUIB MAHFUZ.

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

El culto

El culto permite renovar periódicamente la afluencia de las fuerzas sacras que sustentan la existencia misma del *calpulli* y el cosmos, tal y como puede apreciarse en el siguiente texto de Cristóbal del Castillo sobre la migración mexicana, “Los corazones, la sangre, son su alimento, su propiedad y don, por lo que siempre se ofrendará ante él [*calpultéotl*], al ofrendar ante él, se extenderá por el cielo el movimiento, el Sol”.¹ Sin embargo, en términos generales puede decirse que la religiosidad popular se preocupa por situaciones más concretas e inmediatas, tal y como lo señala una glosa del *Códice Magliabechi* “do es de notar que nunca pedían sino cosas temporales como es de comer y vida, y en esto fenecía su oración”.² Situación que refrenda con toda claridad para el siglo XVII Jacinto de la Serna, al decir que los indios

tienen por cierto, que les vienen las cosas temporales por mano de sus ídolos; y así se las piden como si estuviesen en su mano, y por eso

¹ Del Castillo, *Historia...*, p. 143; véase en el *Códice Borgia*, lámina 71, como el quinto sol se alimenta de la sangre de un ave sacrificada.

² *Códice Magliabechi*, f. 73v. La paleografía es mía.

les hacen reverencia [...] pues acuden a pedirles socorro, ayuda en sus necesidades, en sus mieses, en sus cosechas, y granjerías.³

Efectivamente, las preocupaciones de la religiosidad popular parecen centrarse en los aspectos que redundan directamente en la continuidad y el mejoramiento material de la vida individual y colectiva, como lo son las buenas cosechas, la salud y la fertilidad, entre otros. Para lograr esto en el terreno religioso se cuenta con las vías del culto y del rito, por las cuales el grupo espera obtener vida y prosperidad. La realización del culto público dedicado al *calpultéotl* expresa, en términos religiosos, la particular forma de vida y el destino propios de una comunidad.

Así el dios mexica ordena a su pueblo que se celebren sacrificios humanos y ritos cada “mes” de 20 días, y “con la calidad de las águilas y los ocelotes, se establecerá la guerra, para que provocáreis espanto, y por eso toda la gente querrá, aspirará a la valentía del guerrero.”⁴ El culto mexica a su dios implica hacer la guerra, tener “la calidad del águila y el ocelote”, ser un pueblo conquistador que obtendrá por la fuerza militar las ofrendas humanas que le exige su *calpultéotl*, y con la sangre de los sacrificados se alimentará al sol y al dios Tezcatlipoca, quien “es el guía del *tlatocáyotl*, del conjunto de los *pillis*, del *tecucáyotl*, de la estera y la silla.”⁵ Se trata de las formas de gobierno tradicionales de los grupos nahuas. El destino de todo el grupo es un destino hegemónico, el de ser un pueblo dominador de otros a través de la guerra, pero sólo es un destino colectivo aparente, porque el gozar de “la estera y la silla”, es decir, del poder político, sólo corresponde a los *pillis* y no a los macehuales.

Es necesario establecer una distinción entre el culto y el rito popular respecto de la participación de los macehuales en la religión estatal. Esto significa que aunque existían ceremonias estatales en las cuales participan los macehuales esto no las convierte en una manifestación de la religiosidad popular; debe tenerse en cuenta el contexto en el que se realizan, en que tipo de templo, quienes presiden la ceremonia, quienes serían los principales beneficiarios

³ *Manual de ministros de indios...*, p. 283.

⁴ Del Castillo, *Historias...*, p. 129.

⁵ *Ibid.*, p. 128, he traducido directamente del texto náhuatl.

del favor divino y otros aspectos necesarios para poder saber si los macehuales son los favorecidos por la ceremonia o sólo las comparsas.⁶

La religión de *tlatocáyotl*, justamente por sus afanes totalizadores y de respaldo al poder hegemónico trataba de incluir a todos los grupos sociales en sus ritos, pero el objetivo no era responder a las necesidades de las comunidades agrarias, sino el de controlar y supeditar la religiosidad popular a la estatal.

Por ello es importante plantear cuales pudieran ser las principales actividades religiosas populares. El culto popular mesoamericano se centraba en el dios patrón, y para estudiar mejor este culto hemos hecho una distinción en dos tipos, el culto “ordinario”, que es aquel que se celebraba a lo largo del año, y la fiesta del dios, que es una celebración especial que se verificaba anualmente.

El culto ordinario se realizaba cada veinte días o “mes” indígena por disposición de la propia deidad, y consistía en ofrendas y sacrificios que variaban conforme a cada comunidad y dios. Por ejemplo, en Tetela se ofrendaban mantas e incienso,⁷ mientras que el dios Huitzilopochtli exigía a los mexicas sacrificios humanos y según el *Códice Magliabechi* al numen patrón se le daba incienso y papel untado con sangre de autosacrificio.⁸ Variantes todas que Gómara resume al hablar del dios patrón de Cozumel: “al cual honraban mucho más que a los otros, con sahumerios muy buenos [...] de copal [...] con ofrendas de pan y frutas, y con sacrificios de sangre de codornices y otras aves, y de perros, y aún a veces de hombres.”⁹

Este culto se realizaba en diferentes lugares sagrados. El más importante era el templo del *calpulli*, el asiento terreno del numen particular y centro de la comunidad donde: “ofrecían muchas cosas en las casas que llaman *calpulli*, que eran como iglesias de los barrios donde se juntaban todos los de aquel barrio, así a ofrecer como a otras ceremonias que allí se hacían.”¹⁰ El culto en el templo del *calpulli* tenía una periodicidad de 20 días. Este periodo respon-

⁶ Véase Broda, “Estratificación social y ritual mexica”, y “Los estamentos en el ceremonial mexica”.

⁷ Véase “Relación de Ichcateupan y su partido”, p. 310.

⁸ Del Castillo, *Historia...*, p. 125-126; y *Códice Magliabechi*, f. 73v.

⁹ López de Gómara, *Conquista de México...*, p. 32.

¹⁰ Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 189.

día a la estructura del calendario mesoamericano y era el mismo para las comunidades como Cuezala donde tenían dos dioses a los que “hacíanle cada veinte días su fiesta”.¹¹

En muchas ocasiones el culto se realizaba en otros lugares sagrados distintos del templo de la comunidad, tales como altares que se encontraban fuera de la población y que podían estar ubicados en sitios muy diversos; algunos de los cuales podían ser altares en montes, en cursos de agua o en caminos. Podemos ver la liga de los primeros con el culto popular en la “Relación de Atenco” cuando se explica que: “Tenían sus cues, que quiere decir ‘iglesias’, los cuales estaban en unos cerros muy altos, e iban de noche, cada veinte días, a aquella iglesia a ofrecer sus copales.”¹² En estos lugares muchas veces se establecía contacto con el dios patrón y se realizaba el autosacrificio.¹³

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

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

Estos últimos parecen haber sido particularmente numerosos según los datos que aporta el padre Las Casas

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

¹¹ “Relación de Ichcateupan y su partido”, p. 316; véase otros ejemplos en Oztumba, *ibid.*, p. 283; Acolman, “Relación de Tequizistlan y su partido”, *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 227-228.

¹² “Relación de Atenco”, en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 33-34.

¹³ Véanse las “Relaciones de Xonotla y Tetela”, en *Relaciones geográficas de Tlaxcala*, v. II, p. 391; “Relación de Citlaltomohua”, *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 115.

¹⁴ Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 49.

¹⁵ Las Casas, *Apologética...*, v. I, p. 640.

Existe información que permite pensar que el culto también se podía verificar en la casa del *calpulleque*.¹⁶ Sobre esto, Pedro Ponce relata un rito que se realizaba en casa del jefe de la comunidad a fines del siglo XVI.¹⁷ Al respecto hay que recordar que es posible que los linajes de los *calpulleque* y los de los sacerdotes de *calpulli* fueran los mismos.

La celebración de la fiesta del dios patrón constituía el evento central del culto público popular. En ella, por encima de todos los demás ritos ordinarios, se recreaban los lazos que unían indisolublemente al *calpultéotl* con el *calpulli*. Es posible que la fiesta se realizara en la fecha calendárica que marcaba el nacimiento del dios y la comunidad, esto, aunado a que el numen era el corazón mismo del pueblo, podría implicar que la fiesta del dios fuera la fiesta por antonomasia del *calpulli*. En esas ocasiones no sólo se reafirman lazos, sino que se recrean los momentos clave de la comunidad que, en la memoria colectiva, ocurrieron bajo la misma fecha, como es el nacimiento del dios y la particular creación de los hombres de ese *calpulli*, así como la salida de los lugares arquetípicos de parto (las cuevas) en busca del asentamiento definitivo.¹⁸

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

Considera cada uno que es la causa que un barrio de diez o doce casas gaste y haga tan entero y espléndido gasto y banquete, como si fueran doscientas casas, y convida a todos los demás barrios y vecinos comarcanos, y no hace falta ni quiebra en lo que toca a la comida y bebida, sino que sobra y resobra y hay para a otro día se huelguen y coman los que el primer día se ocuparon de servir a los huéspedes, ¿que es esto? Digo que es usanza antigua ordenada a comer y beber y holgar, porque en su antigua ley endemoniada, cada barrio tenía su ermita y dios particular, como abogado de aquel barrio, y el día de la fiesta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración

¹⁶ Zorita, *Breve...*, p. 35.

¹⁷ Ponce, *Tratado...*, p. 122-123.

¹⁸ Hay que mencionar que en Ocopetlayucan el “mes” de la fiesta de su dios era el llamado Quecolli; desgraciadamente no tenemos el nombre de la deidad, pero sabemos que su envoltorio sagrado consistía en “un bulto hecho de madera a manera de hombre, el cual tenía lleno de piedras ricas”, “Relación de Ocopetlayucan”, en *Relaciones geográficas, México*, v. II, p. 85.

de él, y comían, para que no faltase y cayesen en falta: a la letra hacen el día de hoy, sin faltar punto, en las solemnidades de los santos.¹⁹

Para el adecuado análisis del texto anterior hemos tomado en cuenta las categorías de James W. Dow, quien, con el fin de entender mejor las funciones sociales de las fiestas, dividió su estudio en dos vertientes, las funciones internas y las externas.²⁰

En lo interno el primer aspecto que hay que destacar es la redistribución de bienes que implican los grandes recursos usados en la fiesta, “tan entero y espléndido gasto”. Estos bienes eran el sustento que el numen había procurado para provecho de los miembros del grupo, es decir, su origen era sacro y su destinatario era el conjunto humano que rendía culto al dios que lo daba, por eso circulaba entre todos ya que “se convidaban unos a otros.” Esta redistribución permitía una nivelación entre las familias del grupo al evitar la acumulación excesiva de bienes en unos cuantos linajes, lo que podría llegar a causar fricciones sociales.²¹

Un aspecto a nuestro juicio no tratado, pero importantísimo, de esta redistribución y circulación de bienes en la fiesta, es que el grupo establecía un intercambio con la deidad, a la cual le daban bienes profanos en forma de ofrendas en reciprocidad a sus favores sagrados. Es decir el grupo otorgaba al dios su alimento con las ofrendas y sacrificios, a cambio de los cuales éste dispensaría al grupo los elementos necesarios para continuar existiendo, se trata, entonces, de una relación contractual.

Por otra parte, el intercambio de bienes entre los miembros de la comunidad y el compartir los frutos del trabajo colectivo e individual en la fiesta, indudablemente fortalecía la solidaridad interna y promovía la ayuda mutua entre los miembros del *calpulli*.

Estos elementos permitían que la fiesta del dios pusiera de manifiesto y renovara la pertenencia de los individuos a un grupo que poseía su propia identidad. Siendo un grupo entre muchos que vive bajo la mirada de los dioses, cada *calpulli* mantenía su propia existencia como unidad social diferenciada, impidiendo con ello que se disolviera dentro de las unidades políticas mayores.

¹⁹ Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 235.

²⁰ Dow, *Santos y supervivencias*, p. 216-248.

²¹ *Ibid.*, p. 231.

La individualidad del *calpulli* se materializaba a través de la participación en la organización de la fiesta, que era el punto básico del sistema de cargos y de la organización interna como grupo con personalidad política y administrativa propia. Es decir, la forma y medida de colaborar en la realización de la fiesta era la manera de ascender socialmente dentro del *calpulli*; ello, claro está, si se pertenecía a un linaje importante. Por ello, en condiciones normales, la fiesta era el momento de mayor organización del grupo.²²

En la dimensión externa de la fiesta hay que destacar que ésta no sólo se limitaba a consolidar a los grupos en su estructura interna, también “se convidaba a todos los demás barrios y vecinos comarcanos.” Se trata de una forma de establecer lazos entre los distintos *calpulli* que confluían en un tiempo y en un espacio. A pesar de las diferencias entre los grupos y de la cohesión interna de cada comunidad, existía un principio de convivencia social que sobrepasa los estrechos límites del barrio y permitía la integración -sin absorción- con otros *calpulli*.

Esto parece ser el reconocimiento, bajo ropaje ritual, de la necesidad de tener relaciones externas, ahora bien, conviene preguntarse ¿qué aportaban estas relaciones? Primero, alianzas políticas ritualizadas que permitan defenderse de otras alianzas; segundo, limar asperezas entre grupos y así eliminar conflictos entre ellos; y tercero, el asegurarse el intercambio de los bienes particulares que cada grupo produce gracias a su “oficio” especializado; es decir, si un *calpulli* con el oficio de la cestería tenía buenas relaciones con una comunidad de alfareros y con una de pescadores, les sería más fácil conseguir esos bienes, ya sea en el intercambio ritual de la fiesta de los distintos *calpultéotl* de cada pueblo y barrio o en los *tianquiztli*, sin tener que luchar por ellos o abstenerse de su uso.

En su fiesta, al dios patrón se le rendían las mayores ofrendas, y entre ellas destaca el sacrificio humano que proporcionaba la sangre necesaria para alimentar al numen en el día de su renacimiento. La práctica del sacrificio humano estaba muy difundida en Mesoamérica, y se daba en las comunidades agrarias. Al respecto escribe Bernal Díaz del Castillo

²² Véase Pedro Carrasco, “La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial”.

y dormimos en otro pueblo chico, que también tenía hechos muchos sacrificios. Y por que estarán hartos de oír de tantos indios e indios sacrificados, en todos los pueblos y caminos que topábamos, pasará delante sin decir de que manera y que cosas tenían.²³

Durante las migraciones los grupos también efectuaban sacrificios humanos; los tolteca chichimeca los practicaban frecuentemente.²⁴

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

Aparentemente la forma de realizar el sacrificio humano había sido establecido en un modelo sagrado por el dios patrón; por ejemplo, los tepanecas “traían por dios a Ocotecutli, que es el fuego, y por eso tenían costumbre de echar al fuego, para sacrificar, a todos los que tomaban en la guerra.”²⁵ En el caso de los mexicas el dios dispone que los sacrificios humanos se hagan por dos procedimientos, el llamado sacrificio gladiatorio y la extracción del corazón,²⁶ de la forma que vemos en la lámina 4 del *Códice Boturini* (véase figura 8), ahí podemos apreciar como el sacrificio de los chichimecos mixmixcoas sobre las biznagas, marca el comienzo de los sacrificios humanos entre los mexicas, pues cuando los mixmixcoas caen del cielo el dios dice a los *teomamas* “Asid a aquellos que están al pié de la biznaga, ellos serán quienes primeramente paguen el tributo de la vida.”²⁷

Aunque el dios patrón es quien provee los mantenimientos, parece que los miembros del *calpulli* y pequeñas comunidades aceptaban que era necesario el concurso de otras divinidades para su existencia tal y como lo permite pensar Gómara “No había número

²³ Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 75; para el poblado de Tuzamapa tenemos una mención explícita de sacrificio humano en la fiesta del dios, “Relaciones de Xonotla y Tetela”, p. 391; en Chimalhuacan se sacrificaban niños, “Relación de Coatepec”, *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 164.

²⁴ *Historia tolteca chichimeca*, p. 15, 184-186, 204-205.

²⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 41.

²⁶ Del Castillo, *Historias*, p. 125, 131.

²⁷ Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 22.

de los ídolos de México, por muchos templos, y muchas capillas en las casas de cada vecino [...] y cada uno [de los dioses] tenía su propio nombre, oficio y señal”.²⁸

De estos dioses veremos primero a dos, Tláloc y Xiuhtecuhtli. El primero de ellos es el numen de las lluvias, y el jefe de los tlaloques; ya hemos visto como los diversos dioses patronos se identificaban con los dioscellos de la lluvia. Por esto es más fácil que las comunidades aceptaran que el “jefe” de las deidades pluviales interviniera en ciertas circunstancias para bien de los profanos. Así, en un informe se habla de que frente al templo del dios patrón de Cozumel se encontraba una cruz “a la cual tenían y adoraban por dios de la lluvia”.²⁹ Para Tlaxcala se afirma que se rendía culto a este dios durante las sequías.³⁰ Por su parte el *Códice Tudela* asienta que en la fiesta de Tláloc “cada indio en sus sementeras y tierra quemaba papel y copal encienso y otras cosas que ofrecía a Tláloc [...] y también ofrecía [...] sus sementeras e tierras e fuentes e pozos que tenían”.³¹ Lo que habla de lo generalizado que estaba su culto entre la gente.

Mientras que la presencia del dios del fuego Xiuhtecuhtli es tan marcada y clara que Ponce se vio obligado a escribir que

Al fuego también canonizaron por dios y le llamaron Xiuhtecuhtli, y por otros nombres [...] Huehuetzin, Xoxeptzin [...] También le llaman Tocentah, “Padre de todos”, porque entre los indios todo lo hacen delante del fuego, y después de muerto, en sus entierros los acompañan encendido en candelas.³²

Sesenta años después, en 1656 Jacinto de la Serna confirma la opinión de Ponce, “porque para todas las cosas de sus sacrificios ha de ir por delante el fuego.”³³ Como algunos de los ritos en los que interviene el fuego están contemplados en otros apartados éste se limita a mencionar la importancia general del dios ígneo.

Como se vio atrás también se realizaba un culto en los cerros. Pero en ciertas ocasiones parece que el cerro fuera una deidad en sí

²⁸ López de Gómara, *Conquista de México...*, p. 318.

²⁹ *Ibid.*, p. 32.

³⁰ Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 206-208.

³¹ *Códice Tudela*, f. 26r.

³² Ponce, *Tratado...*, p. 33.

³³ Serna, *Manual...*, p. 282.

misma y no sólo un sitio para honrar a lo sagrado. Así el Nevado de Toluca era conocido como Tonacatepetl, “cerro de los mantenimientos”,³⁴ y era venerado por los indígenas del valle de Toluca.

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

Acá los indios [...] tienen los cerros o manantiales, ríos, fuentes, o lagunas donde ponen sus ofrendas en días señalados [...] con fe y creencia que de aquellas aguas, fuentes o cerros, tienen su principio sus buenos sucesos, su salud o enfermedades; si acaso las tales aguas, fuentes o cerros, o el ololiuqui están con ellos enojados, aunque sea sin haberles dado ocasión. Las sobre dichas cosas tienen y adoran por dios.³⁵

El mismísimo Ruiz de Alarcón sufrió en carne propia esta interpretación. Siendo recién llegado a la zona de Atenango del Río inició una campaña contra el culto al ololiuqui. Poco después cayó enfermo debido al cambio de clima; sin embargo, los indígenas pensaban que su enfermedad era un castigo de la deidad del ololiuqui por su desacato.³⁶

También se realizaban ritos públicos dedicados a los seres sobrehumanos pertenecientes a la categoría de “señores de los animales”,³⁷ con el fin de obtener una buena caza o pesca. Estos seres sobrehumanos tenían control sobre las especies animales que podían ser alimento de los profanos, por eso era necesario realizar ritos y rendirles ofrendas con que congraciarse con el ser sacro a fin de obtener buena caza de los animales requeridos.

Sobre esto Berlin nos informa que en el siglo XVII en Oaxaca este tipo de ritos se realizaban por unidades sociales de diferentes dimensiones, “o por el gremio de los cantores de la iglesia, barrios, pueblos, o por toda la jurisdicción con la intervención de los caciques y gobernadores.”³⁸ Tanto para la caza como para la pesca era necesario consultar a los letrados locales, quienes mediante el uso de calendarios rituales determinaban la fecha propicia para

³⁴ *Ibid.*, p. 283.

³⁵ Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 36.

³⁶ *Ibid.*, p. 60.

³⁷ Brelich, “Prolegómenos...”, p. 45-47.

³⁸ Berlin, “Las antiguas creencias...”, p. 85.

realizar el evento, así como las particularidades del rito. Nótese la intervención de las figuras de poder indígenas como los “caciques y gobernadores”. Para la caza se requería un día que estuviera regido por el dios zapoteco Niyoa, al cual se le ofrendaban con velas y copal por la mañana en la iglesia del pueblo y más tarde en un cerro, porque

en aquel lugar nació y allí tiene su asiento y está como en su tribunal, porque, como señor de los venados, les de ventura de que cacen algunos y que los libre de picaduras de culebras ponzoñosas [...] todo lo [...] hacen asimismo por mandado de los tequitlatos los pueblos y barrios cuando va cada uno en particular a las dichas cazas.³⁹

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

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

los Gobernadores, Alcaldes, Caciques, Principales, Alguaciles mayores, y Mandones de dicha jurisdicción, que actualmente son y han sido en tiempos pasados, sobre que cuando van al Río a pescar truchas, mandan a las cabezas de los Pueblos y Barrios, que prevengan candelas de cera, y incienso de la tierra [...] y en llegando al dicho Río, antes de echar las redes en el agua, mandan que enciendan las dichas candelas, y queman el dicho copale, en la orilla de las honduras del, ofreciéndolo una Diosa a quien atribuyen el señorío del dicho Río [...] llamada [...] Nohuichana, por el buen suceso en dicha pesca, reyterandolo todos los años, lo cual hacen de costumbre inmemorial heredada de padres a hijos.⁴⁰

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

³⁹ *Ibid.*, p. 66-67.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 117-118.

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

Las fiestas de los meses

Como ya se ha visto, el año solar indígena constaba de 18 periodos de 20 días, los cuales estaban estrechamente relacionados con el calendario agrícola.⁴¹ Durante cada una de estas veintenas se llevaban a cabo festividades, mismas que presentan un doble aspecto; pues por una parte se encuentra el carácter estatal de estos cultos; este tipo de fiestas se llevaban a cabo en el centro sagrado y político de la población con gran esplendor, como es el caso relatado por Durán, en Tenochtitlan

salían todos los ancianos del templo [mayor], sacerdotes y levitas y todos los demás ministros y sacrificadores, según sus antigüedades [...] Salían unos tras otros, con sus mantas de red de diferentes colores, y labores, conforme a la dignidad y oficio de cada uno, y con guirnaldas en las cabezas y a los cuellos.⁴²

Por vía de distracción pueden compararse estos ricos atavíos del sacerdocio estatal con los escasos elementos de sus similares de *calpulli*. A estas imponentes celebraciones acudía el conjunto de la población que habitaba la gran urbe.

Es muy importante que tengamos en cuenta el carácter estatal de las fiestas de los “meses”, ya que resulta que la mayoría de los informes sobre estas celebraciones se refieren precisamente a los núcleos urbanos y no a las comunidades agrarias.

Un aspecto muy importante del culto estatal es que se estructuraba a partir de los templos principales; en éstos se realizaban los ritos que correspondían, y de ahí se “repartía” al resto de la ciudad, tal y como ocurría en Tlaxochimaco

⁴¹ No siendo la intención de este trabajo ofrecer una interpretación de todo el ciclo de los veintenas remitimos al curioso lector a la consulta de obras más especializadas, como las de Broda, “Los estamentos en el ceremonial mexica”, y la de Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*.

⁴² Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 30.

Luego de mañanita, el día desta fiesta, los sátrapas de los ídolos componían con muchas flores a Huitzilopuchtli, y después de compuesta la estatua deste dios componían las estatuas de los otros dioses con guirnaldas y sartales y collares de flores, y luego componían todas las otras estatuas de los calpules y los telpuchcalles, y en todas las casas de los calpisques y principales y macehuales todos componían las estatuas que tenían en sus casas, con flores.⁴³

En este texto podemos apreciar como era que en el culto estatal participaban todas las unidades sociales que conformaban al *tlatocáyotl*. Del dios patrón general ubicado en el llamado Templo Mayor el ritual y la fuerza sacra iban descendiendo a cada uno de los templos de *calpulli* y con ello penetrando y empaapando a toda la comunidad urbana de dones sagrados.

Justamente era esta característica de involucrar a la ciudad entera la que permite identificar elementos de participación popular en estos cultos. Este análisis ha sido inicialmente realizado por Johanna Broda.⁴⁴ Sin embargo, esta autora no contempló todos los elementos de participación de los macehuales, pues no estudió a los sacerdotes de estos grupos.

Para poder localizar a los intermediarios hemos recurrido a dos elementos diagnósticos: primeramente, con anterioridad establecimos una identificación entre los sacerdotes, los viejos y *cuacuacuilli* de los *calpulli*, bajo cuyos nombres los oficiantes populares son más mencionados; segundo, al dejar en claro el carácter de númenes de la lluvia de los dioses patronos, hemos podido interpretar que cuando las fuentes hablan de los “sátrapas de los tloques” en un contexto popular de barrios de macehuales, es muy posible que se trate de sacerdotes de *calpulli* celebrando ritos a sus dioses patronos.

No se tratará de todas las fiestas de los meses, sino sólo de aquellas que para el tema resulten más importantes. Para fines de exposición se seguirá el orden que da Sahagún en el segundo libro de su obra.⁴⁵

En el primer mes, Atlcahualo o Cuahuitlehua, se honraba a los tloques, dioses ayudantes de Tláloc, con el sacrificio de niños que mostraran signos propicios, como dos remolinos en el pelo y

⁴³ Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 89.

⁴⁴ Broda, “Los estamentos”.

⁴⁵ Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 77-176.

el haber nacido en una buena fecha. Este sacrificio se hacía en las afueras de la ciudad. La participación sacerdotal parece haber consistido justamente en llevar a cabo este sacrificio

Si alguno de los ministros del templo, y otros que llamaban *cuacuacuilti*, y los viejos, se volvían a sus casas y no llegaban a donde habían de matar los niños, teníanlos por infames y indignos de ningún oficio público de ahí adelante. Llamabanlos *mocauhque*, que quiere decir <<dejados>>. ⁴⁶

Las fuentes no permiten conocer las razones por las cuales los sacerdotes no querían sacrificar a los infantes, pero lo fundamental para este trabajo es que los intermediarios de los *calpulli* participaban en la ceremonia estatal ofrendando sangre a los dioses patronos en su carácter de tloques; era un rito que tenía como fin el garantizar las lluvias para las siembras que por entonces se hacían en los cerros. ⁴⁷

En el segundo “mes”, Tlacaxipehualiztli, la participación popular se volvía a dar en torno a los sacrificios humanos; tal parece que durante esta fiesta los *calpulli* aportaban una persona para el culto estatal

La vigilia de la fiesta, después de mediodía, comenzaba muy solemne areito y velaban por toda la noche los que habían de morir en la casa que llaman *calpulco* [...] Al alba de la mañana llevábanlos a donde habían de morir, que era el templo de Huitzilopochtli. ⁴⁸

Después de realizado el sacrificio por parte de los sacerdotes estatales, los *cuacuacuiltin* de los distintos *calpullis* llevaban parte de las ofrendas humanas de nueva cuenta al templo del barrio, al *calpulco*, como lo dice el texto náhuatl, “los viejos *cuacuacuiltin*, los viejos del *calpulli*, las llevaban allí al *calpulco*”. ⁴⁹

⁴⁶ *Ibid.*, v. I, p. 106.

⁴⁷ Broda, “Los estamentos”, p. 63.

⁴⁸ Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 107. El texto náhuatl deja ver que era a cada uno de los *calpulli*, “*uncan icalpulco*”, “allá en su *calpulco*”, Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 18r./ 72r.

⁴⁹ “*auh ie inmac in veventzitzin quaquacuilti, calpulvetque: vmpa quinuica ynin calpulco*”, Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 18 v.-19r./f. 72v.-73r. Véase Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 108, “Después de desollados, los viejos llamados *cuacuacuilti* llevaban los cuerpos al *calpulco*, donde el dueño del captivo había hecho su voto o prometimiento.”

En la cuarta fiesta de *Huey Tozoztli*, las personas “iban por los maizales y traían cañas de maíz, que aun estaba pequeño, y componíanlas con flores, y ibanlas a poner delante de sus dioses a la casa que llamaban *calpulli*, y también ponían comida delante dellos.”⁵⁰ Estos que “iban por los maizales” y ponían ofrendas a los dioses en los *calpulli* son con toda seguridad macehuales. En primera instancia tal parece que los sacerdotes populares no participaban en el rito, pero es posible que los macehuales fueran coordinados por sus autoridades gentilicias, los *calpulleque* y los viejos de la comunidad. También es importante señalar que este rito en particular estaba organizado también dentro de la esfera estatal, pues dice el texto: “Después de hecho esto en los barrios, iban al cu de la diosa Chicomecóatl”.⁵¹

Durante la fiesta siguiente, *Toxcatl*, los sacerdotes de *calpulli* realizaban la ceremonia de sahumación de los objetos caseros y de los implementos de trabajo que ya hemos visto al abordar el problema de las “limosnas”.⁵² No se ha podido establecer otra participación de los sacerdotes populares durante esta celebración.

En el sexto mes, *Etzacualiztli*, se realizaba una fiesta dedicada a los tloques, y para ella “ayunaban los sacerdotes destos dioses cuatro días antes”.⁵³ Si la identificación propuesta es correcta por los “sacerdotes destos dioses” debemos entender que todos los intermediarios populares se preparaban para agradecer a las deidades patronas por el don de las lluvias. Los sacerdotes de los *calpulli* entraban en acción el propio día de la fiesta

que era cuando las aguas eran ya entradas y las sementeras crecidas y con mazorcas, los sacerdotes de los barrios, a honra del agua y del bien que les hacía, iban a las sementeras y quebraban las cañas de maíz por junto a la mazorca [...] sacando de cada sementera una brazada de aquellas cañas del maíz, con sus mazorcas. Lo cual hacían por todos los barrios los sacerdotes, y tomaban aquellas cañas e ibanse con ellas a las encrucijadas de las calles y poníanlas hincadas por vera [a la orilla] del camino, de una parte y de otra, haciendo como una cruz, dejando en medio un humilladero que en estas encrucijadas había, que les llamaban *momoztli*, que en nuestro romance quiere

⁵⁰ Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 84, véase p. 114.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Véase arriba y también Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 256.

⁵³ Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 85.

decir “lugar ordinario”, el cual vocablo se compone de *momoztlaye*, que quiere decir “cada día”.⁵⁴

En este texto, Durán rescató la participación popular en la festividad estatal; vemos como los sacerdotes de *calpulli* preparan las ofrendas en pago a los dioses patronos que eran concebidos como tloques por los beneficios dados a los profanos. En esta ofrenda se usan simbólicamente las mazorcas al colocarlas “haciendo una cruz” en cuyo centro estaba el pequeño templo local. Se pensaba que los tloques habitaban en las cuatro direcciones del cosmos, por lo que se puede deducir que al colocar las mazorcas en los cuatro costados del “centro” de la comunidad se estaba agradeciendo a los tloques de todo el cosmos, y en particular al dios patrono en su función de tloque que sustentaba al *calpulli*.

Después de haber hecho esto las mujeres del grupo ofrendaban al *momoztli* tortillas de maíz tierno o jilote como primicias “y de agradecimiento a Chalchiucueye, que era el agua.” Debemos hacer notar que los sacerdotes comían parte de ésta ofrenda, mientras que el resto “allí se había de podrir y no se había de llegar a ello.”⁵⁵ Lo cual se entiende si recordamos que en cierta forma la ofrenda se llenaba de una carga sagrada que sólo los especialistas del contacto con los dioses podían manejar adecuadamente.

En cuanto a la novena fiesta llamada *tlaxochimaco* ya hemos visto, al hablar de como el culto estatal se estructuraba a partir del Templo Mayor, que se hacían ofrendas florales a las imágenes de los *calpulli* y en los altares familiares, también se hacía lo propio en las escuelas *telpochcalli*.⁵⁶ No hemos podido encontrar datos concretos sobre la participación de los sacerdotes populares.

Para la decimoprimerá fiesta, *ochpanaliztli*, solo hemos encontrado una mención en el *Códice Tudela*, donde posiblemente se indique que se barrían los caminos y los barrios.⁵⁷

⁵⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 171-172.

⁵⁵ *Ibid.*, v. I, p. 172.

⁵⁶ *Códice Veitia*, f. 38v.

⁵⁷ *Códice Tudela*, f. 21r. El problema radica en que el extremo del folio está incompleto, por lo que se lee: “barren los caminos e barri[os]”, mientras que en el pasaje paralelo del documento conocido como “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, se lee “barria[n] los caminos y barri[an]”, por supuesto que en ambos casos los corchetes con conjeturas de los respectivos editores.

En la duodécima fiesta denominada *teutleco* se enramaban los *momoztli* y las imágenes de los dioses en los distintos *calpulli* y casas de los macehuales. Durante esta festividad se esperaba la llegada de todos los dioses. Estos iban llegando a lo largo de los veinte días, y en último se esperaba una señal de la llegada del postrer numen. Una vez que esto se registraba en los recintos sagrados estatales, “Luego comenzaban los ministros del cu a tañer cornetas y caracoles, y trompetas y otros instrumentos [...] Luego que se oían los instrumentos, acudía toda la gente a ofrecer comida a todos los cues y oratorios”.⁵⁸ En este caso el texto hace referencia a un rito estatal que se va difundiendo entre los *calpulli*, aparentemente sin la intervención de los sacerdotes populares.

En la fiesta decimotercera, Tepeilhuitl, se volvía a honrar a los cerros y tloques pues durante esta festividad se encuentran ciertos elementos que corroboran la identificación entre dioses patrones y deidades pluviales. Había un importante culto popular a los cerros a través de imágenes hechas de maíces, “Hacían [...] a honra destos montes [...] unas imágenes de *tzoalli*⁵⁹ en forma humana, con ciertas colores pintadas, las cuales llamaron *tepictoton* [los plasmadillos], las cuales hacían los ministros de los tloques por las casas de los populares.”⁶⁰

Decimos que esta cita apoya la identificación propuesta entre sacerdotes de *calpulli* y de los tloques porque no parece muy probable que quienes hacían las imágenes, “por las casas de los populares”, fueran los sacerdotes estatales. Es muy posible que estas fueran manufacturadas por los intermediarios de *calpulli* que reciben el significativo nombre de “*intlamacazcaoan tloque*”, “sus sacerdotes de los tloques”.⁶¹

Estas imágenes de *tzoalli* también eran hechas en recuerdo de aquellos que habían muerto por agua, posiblemente porque se consideraba que quienes morían ahogados habían sido elegidos por Tláloc —jefe de los tloques— para habitar en el Tlaloacan y ayudarlo a repartir el vital líquido.⁶² También se realizaban sacrifi-

⁵⁸ Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 92.

⁵⁹ El *tzoalli* era una masa hecha de semillas, ya sea de maíz o de amaranto, con las que se elaboraban imágenes de los dioses, o golosinas como la actual “alegría”.

⁶⁰ *Ibid.*, v. I, p. 75.

⁶¹ Sahagún, *Florentine Codex*, v. I, p. 75.

⁶² Sahagún, *Historia...*, v. I, p. 75.

cios humanos a los cerros en su dimensión de tloques y posibles dioses patronos; los restos de las víctimas eran llevados a los diversos *calpulli* para ser repartidos y comidos, pues “pasada la fiesta, dividían entre sí las imágenes y comíanlas”.⁶³

A través de este rito la comunidad efectuaba una vinculación muy estrecha con su *calpultéotl*, con su exclusivo diosecillo de la lluvia a través de participar en la ingestión de parte de la ofrenda humana con que se pagaba al numen su bienhechora acción pluviual. Si normalmente sólo el sacerdote consumía parte de las ofrendas, en los ritos especiales que contribuían a reforzar la unidad entre comunidad y dios, el consumo de la ofrenda era extensiva a otros miembros del grupo.

La festividad decimosexta, Atemuztli, también estaba dedicada a honrar a los tloques, sólo que en este caso tal parece que las lluvias estaban próximas por lo cual “los sátrapas de los tloques comenzaban a hacer penitencias y sacrificios porque viniese el agua.”⁶⁴ Cuando comenzaban los truenos que anunciaban la inminencia de las precipitaciones los sacerdotes, “con gran diligencia”, ofrendaban copal y ataban las imágenes de los dioses de la lluvia porque decían que éstos “venían para dar agua.”⁶⁵

Resulta lógico esperar que el inicio de las lluvias revistiera una importancia enorme para las comunidades agrarias y por eso era indispensable que los sacerdotes de los *calpulli* aseguraran la llegada de las aguas reforzando sus acciones de intermediación, pero la relevancia del evento era tal que requería de la participación de toda la unidad social

Y los populares hacían votos de hacer imágenes de los montes que se llaman *tepicitli* [plasmado], porque son dedicados aquellos dioses del agua. Y a los dieciséis días deste mes, todos los populares aparejaban ofrendas para ofrecer a Tláloc, y estos cuatro días hacían penitencia, y absteniéndose los hombres de las mujeres y las mujeres de los hombres.⁶⁶

Puede apreciarse como el conjunto del grupo es quien debe purificarse y ser grato a los dioses, no sólo el sacerdote, por este

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibid.*, v. I, p. 95.

⁶⁵ *Ibid.*, v. I, p. 96.

⁶⁶ *Ibid.*, v. I, p. 96.

elemento es posible pensar que para los grupos populares el momento del ciclo agrícola más importante es precisamente el inicio de las lluvias.

Esto se refrenda cuando ciertos individuos hacían “voto” por su cuenta de hacer imágenes de los tlaloques e invitaban a los sacerdotes a sus casas para que elaboraran dichas imágenes ya que ellos, por ser simples profanos, no las podían manufacturar.

Después de hacerlas los sacerdotes llevaban las imágenes a las casas de los solicitantes e iban con instrumentos musicales como el *teponaztli*, sonajas y una concha de tortuga como tambor.⁶⁷ La música, como se ha visto, era una parte importante del ritual y esta fiesta es uno de los pocos ejemplos concretos que tenemos del culto popular musical.

La festividad prescribía que una vez presentadas las imágenes en los cerros, fueran llevadas a los distintos *calpulco* y altares familiares para ofrendarles alimentos como tamales pequeños, zarzamora, cacahuates, calabaza verde y pulque. Esta ofrenda se presentaba a las imágenes en cuatro ocasiones durante la noche

Hecho todo esto, en amaneciendo, los ministros de los ídolos demandaban a los dueños de la casa aquel instrumento de tejer que llaman *tzotzopaztli*, y metíanseles por los pechos a las imágenes de los montes, como matándoles, y cortábanle el cuello y sacábanle el corazón, y luego le daban al dueño de la casa puesto en una jícara verde. Habiendo ya muerto como está dicho todas aquellas imágenes o estatuas, quitábanlos los papeles con que estaban aderezadas, y todo junto lo quemaban en el patio de la casa [...] Todo lo llevaba a los oratorios que llaman *ayauhcalco*, que estaban edificadas a la orilla del agua.⁶⁸

Como se ve, el sacerdote realiza una muerte simbólica de la deidad de la lluvia y de esta occisión en sacrificio sagrado emergerá nuevamente, y triunfante, la vida del grupo, de igual manera que en el tiempo antiguo el Quinto Sol surgió del sacrificio de las deidades, y de la misma manera que del sacrificio humano sale la fuerza que revitaliza a los dioses.

En la festividad siguiente, *titil*, durante el culto a la imagen viva de la diosa *Ilamateuhctli*, participaban diversos personajes

⁶⁷ *Ibid.*, v. I, p. 167.

⁶⁸ *Ibid.*, v. I, p. 168.

ataviados como diversos dioses. Después de ciertos ritos y el sacrificio de quien representaba a la diosa, los “dioses” se iban rumbo a los *calpulli*,⁶⁹ pero el texto náhuatl es más interesante, pues primero dice eran “*inixquichtin inixiptlaolan diablome*”, “todas las imágenes de los diablos”,⁷⁰ esto es de los dioses nahuas, y un poco más adelante se dice que una vez terminado el ritual *umpa uiui in inchachan, in cacapulco*, “allá seguían, a sus moradas, a los calpulcos”.⁷¹ Esto implica que quienes representaban a los dioses eran miembros de los diversos *calpulli* de Tenochtitlan, así la diversidad social de la ciudad se veía reflejada en la diversidad divina. De alguna forma el orden ritual refrendaba el orden social y viceversa.

En el último mes, *Izcalli*, se realizaban ceremonias en honor del dios Xihuteuctli y durante ésta fiesta se ofrendaba el producto de la caza comunal que en este tiempo se hacía de los recursos biológicos del lago (aves, culebras, etcétera); la ofrenda se ponía en manos de los sacerdotes, “iban delante los viejos que estaban allí junto a la casa de *calpulli*, donde estaba la estatua”, “luego bebían pulcre los viejos del barrio en la casa del *calpulco* donde estaba la estatua, y llamaban esta bebida *texcalcheuía*.”⁷² Dice el texto náhuatl “*texcalceuia in ueuetque in umpa iteupan Xiuhtecutli: auh in cequintin çan incacapulco in tlamanaia*.”⁷³ “[Tomaban] *texcalcheuia* los ancianos en el templo de Xiuhtecuhtli y solamente algunos ofrendaban en el calpulco.”

Algunos textos adicionales de Sahagún y sus informantes son muy claros sobre la importancia en los rituales de los ancianos de los *calpulli*: “Y dábanla a los viejos, y los viejos echábanla en el huego [*sic* por fuego] que ardía delante de la estatua [de Xihuteuctli ...] Echábanlas allí a la orilla del fuego. Y después que se templaban, comíanlas los viejos que se llamaban *calpuleque*.”⁷⁴ “*çatepan quincua in calpulhueuetque*”,⁷⁵ “después las comían los viejos del *calpulli*”. También se puede citar otro punto del ritual, “Bebían allí en el mis-

⁶⁹ *Ibid.*, v. I, p. 170, “luego todos se esparcían y si iban a sus casas, que eran los calpules”.

⁷⁰ Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 93v.-94r./147v.-148v.

⁷¹ *Ibid.*, f. 94r./148r.

⁷² Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 172.

⁷³ Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 97v./151 v.

⁷⁴ Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 173.

⁷⁵ Sahagún, *Códice florentino*, v. I, f. 98 v./152 v.

mo oratorio donde estaba la estatua de Milícton”,⁷⁶ “*texcalceuia in ueuetque in uncan iteupan, in calpolco Milintoc*”.⁷⁷

Hay que destacar el hecho de que esta fiesta reforzaba los lazos de cohesión interna, y al mismo tiempo se igualaba económicamente a la población, por ejemplo, preparaban tamales para todos los convidados a la fiesta,

Toda la gente y en todas las casas se hacían estos tamales, y convidaban unos a otros con ellos. A porfía trabajaban cual por cual haría primero estos tamales. Y la que primero los hacia, iba luego a convidar con ellos a sus vecinos para mostrar su mayor diligencia y su mayor urbanidad.⁷⁸

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

Ritos en la transmisión de cargos públicos

Para la vida colectiva de los *calpulli* y las comunidades agrarias era fundamental asegurar la continuación de los gobernantes, pues estos guiarían a las comunidades durante las peligrosas migraciones y los representarían ante las poderosas autoridades del *tlatocáyotl*.

El poder de cada gobernante, desde el *tlatoani* al *calpulleque*, venía del dios patrón de la colectividad a la que encabezaba. Como lo dice López Austin respecto del primero: “La fuerza de los dioses se manifestaba sobre la tierra en la persona del gran delegado. Al frente de cada *tlatocáyotl* se encontraba un *tlatoani*, representante sobre la tierra del dios protector del centro de población.”⁷⁹ Claro está que las fuerzas sacras involucradas en la investidura de un *Huey tlatoani* son muy superiores a las que sustentaban a un simple *calpulleque*, pero el principio es básicamente el mismo, ambos son,

⁷⁶ Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 173.

⁷⁷ Sahagún, *Códice florentino*, v. I, 98v-99r/152v-153r.

⁷⁸ Sahagún, *Historia general...*, v. I, p. 172.

⁷⁹ López Austin, *Cuerpo humano...*, v. I, p. 85; véase del mismo autor “El fundamento mágico-religioso del poder.”

al decir de López Austin, “delegados” de los dioses para conducir a sus pueblos.

Como puede pensarse, la transmisión de este poder divino requería la intervención sacerdotal y la ejecución de ritos especiales. Al respecto, Jacinto de la Serna aporta los pocos datos que tenemos sobre la transmisión de cargos públicos que, aunque se refieren al siglo XVII, sin duda arrojan luz para el periodo prehispánico.

En la elección de Gobernadores, o Justicias de alcaldes cuando los electos son mozos, la primera vez que son electos para que reciban el mando, una madrugada los llevan a el Río los Viejos y ancianos del Pueblo y los principales del, y los bañan; y ofrecen a el Río, para que les sea favorable en adelante en la ejecución del oficio que comienzan y después hacen la boda y las borracheras.⁸⁰

Resaltemos los elementos más significativos para el análisis. Primero, que el rito no se hace en cada ocasión en que se ocupaban los cargos, sino sólo en la primera vez, porque es en ésta cuando los individuos acceden a una dimensión diferente de la del resto de los profanos. Para ello deben ser lustrados, limpiados de su condición profana anterior, por esa razón son lavados para borrar ritualmente “el polvo y la basura” de sus posibles pecados profanos. Recuérdese que cuando los niños nacen son bañados ritualmente, acción que implicaba recibir al nuevo ser en el mundo. Muy posiblemente fuera lo mismo para el nuevo gobernante, “nace” como un hombre nuevo a un nuevo mundo de relaciones con lo sagrado y lo profano. Se puede pensar que en esto se equipara a un recién nacido, ambos reciben la luz de un mundo nuevo.

La realización del rito era conducida por los viejos y ancianos, es decir, por los sacerdotes *huehuetque* que ya hemos visto. Hay que notar como el entrelazamiento que existe entre las funciones sacerdotales y las del consejo de ancianos es tan grande que la actividad de intermediarios religiosos de los ancianos escapó a los ojos de Serna.

Parece ser que durante las migraciones la transmisión de cargos públicos podía estar estrechamente vinculada a los objetos sagrados que el dios patrón dejó como muestra del lazo que lo une al

⁸⁰ Serna, *Manual...*, p. 299.

calpulli; según la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* tal parece ocurrir en la migración mexicana,

e hicieron un templo, donde pusieron el maxtle de Huitzilopochtli y, cumplidos treinta y nueve años de su salida sacaron el maxtle de Huitzilopochtli y lo dieron a Vicualti [sic] para que los trajese con mucha reverencia por el camino [...] Y pasados los doce años, partieron y dieron el maxtle de Huitzilopochtli para que lo llevase.⁸¹

El dar el *maxtlatl* es una señal o símbolo del poder del dios y otorga la capacidad de dirigir al grupo, porque el *maxtlatl* es un objeto sagrado que dejó el dios, es su reliquia, su recuerdo, repositorio de su fuerza, de su sacralidad, y por eso quien la porta recibe parte de su fuerza, de su carácter sagrado y, por lo mismo representa el poder y autoridad del *calpultéotl* en la tierra.

En la *Historia tolteca chichimeca* podemos apreciar como es que en la transmisión de cargos públicos se encuentran involucradas las fuerzas cósmicas en un espacio sagrado. Esto se desprende del análisis de la lámina del folio 21r en la cual los dirigentes y sacerdotes Quetzalteueyac e Ixcichuatl de los tolteca chichimeca invisten de autoridad de jefes guerreros a seis chichimecos (figura 17).

Si se atiende a la lámina podemos observar como ésta se divide en cuatro secciones, que están indicadas por cuatro esquinas. El simbolismo es claro, son las cuatro direcciones del cosmos que confluyen en la quinta, el centro que es justamente donde se realiza el ritual.

Por otra parte, arriba al centro se ve un ser fantástico en el que se confunden un águila y un ocelote boca abajo. Una serie de improntas de pies humanos señala que la figura viaja de arriba hacia abajo. En este caso el simbolismo es igualmente claro, el águila es el ave solar, de la parte celeste, mientras que el ocelote es el animal de la tierra y el inframundo; se trata de una comunicación entre los tres planos horizontales del cosmos y que la fuerza sacra es capaz de modificar a los simples profanos en gobernantes, y por ende en representantes del orden cósmico. Su autoridad viene del supramundo representado por el águila e implica la participación del inframundo encarnado por el ocelote.

⁸¹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 44.

Se ve como en el espacio sagrado, para realizar la transmisión de cargos, confluye el universo entero y las fuerzas de los dioses viajan por el eje del mundo para ser encausadas por los sacerdotes que las han invocado. Éstos, junto con los futuros jefes guerreros, están representados al centro de la lámina.

Los sacerdotes se han preparado previamente, como se ve por su pelo largo, su barba que simboliza la vejez, y el color negro propio del sacerdocio, además, conocen las oraciones necesarias para su intermediación como se desprende de la voluta del habla que sale de la boca de uno de ellos. También los nuevos jefes se han preparado a través de una penitencia que se delata por las púas de autosacrificio que portan.

La importancia del sacerdote en la transmisión de cargos públicos, y en todos los ritos en general, es que, dentro de la comunidad a la que pertenece, sólo él conoce la forma de propiciar la presencia y confluencia de las fuerzas cósmicas, sólo él puede interceder ante las deidades para que inclinen su voluntad en favor de las necesidades profanas.

Ritos en actividades comunales

Como ya se ha visto la intervención sacra resultaba fundamental para la realización de varios aspectos de la vida profana, entre los que destacan dos cuestiones de gran importancia: el factor económico y la conciencia social. Veamos a continuación la primera.

Víctor Castillo Farreras ha señalado la importancia de lo sagrado para las actividades económicas en lo que denominó forma anímica de trabajo, según la cual los entes sobrehumanos participaban también en la realización de algunas obras materiales, “pero no era pura y llanamente una creencia en el trabajo sobrenatural, sino la convicción de que si el hombre actúa en cierta forma y en determinadas circunstancias, los dioses acudirán en su auxilio”.⁸²

Si bien estamos de acuerdo con la propuesta de este autor, es posible enriquecerla desde los conceptos que hemos manejado de sagrado y profano. El mundo es hechura de los dioses, por lo tanto toda acción sobre él implica una necesaria relación con lo sagrado.

⁸² Castillo F., *Estructura...*, p. 89.

Dentro de esta lógica modificar una corriente de agua requiere no sólo del concurso de tecnología hidráulica y de trabajo organizado, sino también que las deidades acuáticas concedan a los profanos el uso de ese recurso, es por esto que cuando los mexicas construyen acueductos deben retribuir con ofrendas a la diosa del agua por el uso humano que se le dará al líquido.⁸³

La actividad económica fundamental para los pueblos mesoamericanos y de la que dependía casi por entero la manutención de los hombres, era la agricultura. Su importancia era tal que el *tlatoani* decía a sus hijos: “Sólo por el alimento se mantiene la tierra; por él está vivo el mundo, estamos llenando el mundo. Nuestra total esperanza es el alimento.”⁸⁴ Si el mismísimo *tlatoani*, con todo su poder, decía esto del alimento, trate el lector de imaginar cuan importante sería para el humilde macehual la agricultura. Como es evidente, para los hombres comunes la vida depende por entero de la agricultura, es por ello que muchos de los ritos están vinculados a los diferentes momentos de esta actividad.

La primera acción agrícola es la siembra y según Ruiz de Alarcón en ella se usaban diversos conjuros,

Para las siembras de las semillas es casi uno el conjuro, excepto el nombre de la semilla, la cual siempre nombran con metaphora, en todo lo demás no truecan palabra [...] y a estos nombres metaphoricos llaman *nahualtocaitl* que suena en castellano nombre arrebozado, o nombre de que usan los hechiceros.⁸⁵

Sin embargo, tal parece que estos conjuros eran usados por magos y no por sacerdotes. El problema es complejo ya que el carácter de quienes usaban de estos conjuros es confuso; al referir Ruiz de Alarcón otro conjuro dice que se lo comunicó un indio

tenido y estimado entre los demás por de consumado saber, y la razón era que no había superstición en que no estuviese envuelto y de que no fuese capaz como dirá en la cura del alacrán; llámase este indio don Martín Sebastián y Cerón.⁸⁶

⁸³ Véase Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 375-378.

⁸⁴ Sahagún, *Educación...*, p. 141.

⁸⁵ Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 131; véase Serna, *Manual...*, p. 430-432.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 135.

El problema radica en las múltiples actividades de este personaje, pues la cura del piquete de alacrán es un conjuro médico, las oraciones para la siembra pueden ser propias tanto de los sacerdotes como de los magos, lo que podría provocar una gran confusión entre las funciones de mago, de médico y de sacerdote, pero también es posible pensar que tal vez bajo ciertas circunstancias estas funciones se funden en un solo individuo; recuérdese que las actitudes mágica y religiosa ante lo sagrado pueden confluir en un solo individuo. Por otra parte nótese el uso del “don” para referirse a ese individuo, esto indica que seguramente se trataba de un indio principal.

Dando un poco de sentido a estos confusos y escasos datos tenemos la afirmación de Berlin de que para la Oaxaca del siglo XVII no se realizaban ritos de siembra, fenómeno del que no ofrece ninguna explicación.⁸⁷

En otra parte se ha visto como los diversos dioses patronos fungen como dioses de la lluvia, y cómo, dada esa calidad, las peticiones de lluvia en caso de sequía se le hacen a ellos; por vía de ejemplo veamos lo que pasaba en Tepoztlan, donde se ofrecían sacrificios humanos al dios patrón para asegurar las lluvias

Y, asimismo, cuando comenzaba a tronar, que querían venir las aguas, compraban dos o tres muchachos pequeños y los subían [a] cada uno en un peñasco, y comenzando a tronar y a llover, les sacaban el corazón la sangre, y la ofrecían a las aguas para que lloviese mucho.⁸⁸

El siguiente momento de gran importancia para la actividad agrícola es la maduración de los primeros cultivos, ya que como dice Diego Muñoz Camargo “antes que gozasen de los frutos, pagaban primicia a los templos”,⁸⁹ lo cual se explica por la consideración de que el crecimiento de los alimentos se debe a la acción de los dioses y les pertenece. Por ello es necesario ofrendarles una parte de la cosecha para desacralizar el resto de la misma y que ésta pueda ser consumida por los profanos.

⁸⁷ Berlin, “Las antiguas creencias...”, p. 59.

⁸⁸ “Relación de Cuatro Villas”, en *Relaciones geográficas, México*, v. I, p. 186-187.

⁸⁹ Muñoz Camargo, *Descripción...*, p. 200.

Dos cultivos destacan como primicias: el huautli o amaranto y el maíz. El rito de primicias del huautli fue recogido con cierta amplitud por Ruiz de Alarcón, quien dice que

Donde más manifiestamente hay formal idolatría, es al fin de las aguas, con las primicias de una semilla [...] que llaman Huautli [...] es pues ésta semilla más temprana, endurece y sazónase que otra ninguna [...] La idolatría está en que acción de gracias de que se haya sazonado, de lo primero que cogen bien molido y amasado, hacen unos ídolos de figura humana [...] para el día que los forman tienen preparados mucho de su vino, y en estando hechos los ídolos y cocidos los ponen en sus oratorios, como si colocaran alguna imagen, y poniéndoles candelas e incienso les ofrecen entre sus ramilletes del vino preparado para la dedicación, o en los tecomatillos supersticiosos [...] o si no los tienen en otros escogidos, y para esto se juntan todos los de aquella parcialidad que es la cofradía de Bercebu, y sentados en rueda con mucho aplauso, puestos los tecomates y ramilletes delante de los dichos ídolos, empieza en su honra y alabanza [...] la música del teponaztli [...] y con el acompañan la canturia de los ancianos, y cuando ya han tañido y cantado lo que tienen de costumbre, llegan los dueños de la ofrenda y los más principales, y en señal de sacrificio derraman de aquel vino que habían puesto en los tecomatillos, o parte o todo delante de los idolillos del huautli, y esta acción llaman tlatohuaya, y luego empiezan todos a beber lo que quedó en los dichos tecomates primeros, y luego dan tras las ollas hasta acabarse, y sus juicios con ellas, y siguiéndose lo que suele de idolatrías y borracheras. Empero los dueños de los idolillos, los guardan con cuidado para el día siguiente, en el cual juntos todos los de la fiesta en el dicho oratorio, repartiendo los idolillos a pedazos como reliquias se los comen entre todos.⁹⁰

Si comparamos lo dicho respecto de algunas fiestas de los meses bajo el control estatal resaltan varios elementos comunes a ambos rituales. Primero pongamos la atención sobre la manufactura de imágenes que se asimilan a los seres sobrehumanos, su muerte y reparto final para acceder a una comunión entre el grupo y lo sagrado, la muerte simbólica de los dioses que permiten el crecimiento de las plantas, y con ello la continuación de la existencia del grupo, con esta acción religiosa se recrea el acto primordial por el cual los dioses a través de su muerte dieron existencia al mundo. También se ve como los ritos más importantes, como éste, impli-

⁹⁰ Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 47-48.

can la participación de toda la comunidad, tanto en los trabajos de la fiesta como en su realización que, claro está, es presidida por las autoridades de la comunidad. Es muy interesante observar que se mantiene el pequeño templo del *calpulli* bajo el nombre de oratorio. Falta resaltar cómo una vez más la ceremonia refrenda los lazos que unen a un grupo y los identifican como un todo con sus propias características, organización y formas de relacionarse con lo sagrado, “se juntan todos los de aquella parcialidad”.

Respecto del maíz tenemos que para Tzumpahuacan, a fines del siglo XVI, se realizaban dos ritos, uno cuando los primeros elotes de cada sementera empezaban a madurar, y otro exclusivo de las cosechas con mazorcas dobles. En el primer ritual, llamado *tlaxquiztli*, se preparaba hule, papel amate, unos *xicolli* de manta, copal, pulque, una vela y una gallina. El rito se realizaba en unos templitos en los cerros llamados *teteli*, dedicados al dios Xihutecuhli; en ellos se encendía fuego.

y el más sabio toma un tiesto de este fuego y échale copal e incienso todo el lugar del sacrificio y luego enciende la candela de cera y la pone en medio del cuecillo y, hecho esto, toma la ofrenda [...] y las ofrece ante el cuecillo y fuego./Acabado esto, ponen los elotes a asar y toman el pulque ofrecido, derrama delante del cuecillo y luego rocían los elotes con el pulque; algunos se sangran de las orejas y rocían los elotes y lugar con sangre.⁹¹

Nótese como es que el sacerdote no interviene en todo el rito, sino sólo en el momento clave de la realización de la ofrenda, en el momento más importante de la acción religiosa.

La otra ceremonia que registró Ponce ocurría cuando en el conjunto de una cosecha ya madura se encontraba una planta con dos mazorcas que recibían el nombre de Xólotl; entonces

el dueño da aviso al que es maestro de las ceremonias, que suele ser un viejo [...] viene el maestro y, vista la caña con las dos mazorcas, manda se hagan dos géneros de tamales para otro día [...] va a la sementera y arranca aquella caña de dos mazorcas y él y el dueño de la sementera toman los tamales hechos y la caña y se van fuera del poblado a algún lugar donde se dividían los caminos [...] y allí el maestro ofrece los dos géneros de tamales, y la caña con las dos mazorcas,

⁹¹ Ponce, *Tratado...*, p. 127.

puestas las puntas de las mazorcas hacía sierra de Tlaxcalla al oriente, que es donde habita la diosa Chicomecoatl.⁹²

Tenemos otros ritos de cosecha del maíz para la Oaxaca del siglo XVII, para entonces cada individuo en lo particular consultaba a los maestros o letrados (*tonalpouhque*) sobre la fecha propicia para cortar los primeros elotes, estos consultaban sus libros y en ocasiones echaban suertes con trece maíces para determinar el día que dominaba Losio, dios del maíz,

y habiendo hecho el computo según muestra del dios del maíz les señala el día y manda que ese degüellen una gallina de la tierra, y cortando los primeros elotes rocían con su sangre cantidad de copal y con el resto de la dicha sangre rieguen el patio de su casa y ofrezcan lo uno y lo otro al dios del maíz y después lleven limosna de elotes a la iglesia.⁹³

Aun después de la conquista la cosecha del maíz sigue siendo una actividad en la que se debe pagar la deuda con los dioses, por eso es necesario darles de un animal sacrificado, así como dar primicias al templo, ahora cristiano, de la comunidad. También el sacerdote ha conservado parte de su importancia social, pues sigue siendo quien podía conocer la fecha propicia para efectuar la cosecha.

Podría pensarse que para estas épocas la cosecha ha perdido su carácter colectivo y ha devenido en un acto meramente individual, pero tal parece que no era así, sino que el día dominado por el dios del maíz seguramente implicaba que toda la comunidad concurriría a realizar el rito en la misma fecha, “porque luego corre a voz entre todos del día que ha de ser.”⁹⁴

Otra planta que recibía un culto especial era el maguey. La importancia de este vegetal era vasta, pues todo en él es aprovechable; de sus pencas se obtiene fibra útil para hacer ciertos tejidos simples, también se puede usar las pencas como combustible, se pueden conseguir ciertos gusanos que son comestibles, el maguey se usaba y se usa para marcar linderos, sus púas, como ya hemos

⁹² *Ibid.*, p. 27-28.

⁹³ Berlin, “Las antiguas...”, p. 21.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 61.

visto, eran utilizadas para el autosacrificio y, por supuesto, se obtiene el aguamiel para elaborar el pulque. Esta versátil planta era objeto de culto durante el rito de *huitztli* o *huitzmanaliztli*.

Que llegando el tiempo de castrarlos y sacar la miel, llaman a un viejo maestro que para aquesto está señalado, el cual manda que sacada la miel, la echen en unas tinajas o cántaros para hacer pulque, y primero vierte una poquilla de la miel donde están los nuevos magueyes de la tierra, y habiendo dejado mandado se haga el pulque, viene otro día a la casa del señor de la viña a donde ya estaban convidados algunos vecinos.

Y tiénenle aparejado el corazón del maguey [...]. Echa del nuevo pulque en una jícara o vaso y con un cántaro dello lo ofrece al fuego. [...] Vuelve otra vez y echa el pulque ofrecido y dalo al primer convidado, dándole un azotazo y bebe, y así va haciendo hasta que se ha acabado la rueda. En esta primera prueba del nuevo pulque no se han de embriagar.⁹⁵

Nuevamente se ve como es que el sacerdote es quien conduce el rito a un destino afortunado, en este caso con el fin de desacralizar el pulque para consumo profano, pero el pulque es en sí mismo una bebida sagrada cuyo consumo estaba restringido, no todos podían consumirlo y la embriaguez era considerada como una posesión divina, por eso no se embriagaban en este rito, el pulque aún no era lo suficientemente profano como para ser consumido en grandes cantidades.

Es de hacerse notar que en este rito no se menciona a *Ometochtli*, el dios del pulque, y en cambio se hacía ofrenda a *Xihutecutli*, dios del fuego.

Los árboles y la madera también recibían atención especial en la religiosidad popular, ya que se pensaba que

los árboles fueron hombres en el otro siglo [...] que se convirtieron en árboles, y que tienen alma racional, como los otros; y así cuando los cortan para el uso humano [...] los saludan, y les captan la benevolencia para averlos de cortar, y cuando al cortarlos rechinan, dicen que se quejan.⁹⁶

⁹⁵ Ponce, *Tratado...*, p. 128-129; véase Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 46, y Serna, *Manual...*, p. 289.

⁹⁶ Serna, *Manual...*, p. 384.

Recuérdese cómo en varias versiones de las diferentes creaciones antecedentes del cosmos los hombres se transforman en animales, como es el caso de los monos, los peces y los guajolotes. En este caso se trata de un fragmento de una variante de la cosmogonía en la cual los habitantes de un mundo anterior fueron transformados en árboles, pero además conservan sentimientos, y por ello deben ser respetados.

Para obtener la madera era fundamental la intervención de sacerdotes conocedores de oraciones propiciatorias. Ponce nos dice que para cortar madera era necesario orar a Quetzalcóatl pidiéndole licencia y diciéndole que no les “atribuya a desacato querer sacar madera de su monte, que les de su facultad para sacarlo de su costado aquella madera, que le prometen de ponerla en parte donde sea venerada por los hombres.”⁹⁷

En este caso vemos como para ciertos grupos populares Quetzalcóatl no es dios del viento, ni de los calendarios o el poder, sino una deidad de la naturaleza, un “señor de la madera”, pues parece que, al igual que con Tlaltecuhli, de su propio cuerpo surgen las cosas, pues se dice que “de su costado” se extrae la madera.

Al parecer las dos citas anteriores son minúsculos fragmentos de variantes populares o regionales, respecto de las ideas generales sobre la cosmovisión que vimos en el primer capítulo.

Ya se trate de antiguos hombres metamorfoseados o de “el costado de Quetzalcóatl” el trato con los árboles era un asunto delicado, pues de no cuidar adecuadamente de ellos se corría el riesgo de que las enfermedades atacaran a la población. Tal fue la explicación que un “indio viejo embustero” dio a Jacinto de la Serna sobre una epidemia que asolaba al pueblo de Ocuyoacac,

Y les dijo que si no enterraban una viga, que estaba una legua adelante de su pueblo, no había de cesar la enfermedad, y que enterrada cesaría otro día siguiente: fueron todos los de aquel Pueblo a la parte donde estaba la viga, y la llevaron cruz alta, ciriales, incensario, y todo lo demás necesario a un entierro, cera, y agua bendita, y habiéndole dicho su responso, trujeron la viga cargada, y por el camino vinieron haciéndole posas, y cantándole respuestas, y la enterraron en el cementerio de la Iglesia de Tepexoiuc que era el pueblo del viejo embustero.⁹⁸

⁹⁷ Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 130.

⁹⁸ Serna, *Manual...*, p. 384.

El daño se produce por no dar “sepultura” al “cuerpo” de un ser con personalidad propia, que es el árbol, y que tiene sus propias entidades anímicas. De alguna manera del árbol caído se liberan fuerzas místicas que dañan a los hombres, y estos deben conjurarlas enterrando al vegetal como a una persona.

Otra actividad económica que requería la participación de “viejos señalados” era la quema de la cal, para lo cual se preparaba tabaco y se le colocaba encima de piedras sobre las cuales se armaba el horno de la cal; se hacían ciertas marcas y oraba de nueva cuenta a Xihutecutli; finalmente, al encender el horno esparcían pulque y sacrificaban una gallina, además se efectuaban danzas delante del horno. Como era de esperarse, todo el rito era presidido por el anciano intermediario, quien efectuaba el sacrificio del ave.⁹⁹

Las actividades comunales no sólo incluían aspectos económicos de los *calpulli*, sino que también incluían formas de pensamiento social propias de las comunidades.

En el hecho que hemos llamado “el caso del penitente” se ponía de manifiesto la importancia de la religión y de los sacerdotes para la vida comunitaria. Ruiz de Alarcón nos relata como era común que en los pueblos los sacerdotes llamados *tlamacazqui*, ofrendador, designaban a un individuo del sexo masculino como *tlamacehuqui* o penitente. Los intermediarios “llamaban al que se les antojaba del pueblo para embiallo como a peregrinar [...] y en llegando en presencia del tal viejo el llamado, luego el dicho viejo le mandaba que fuese volando como orando a pedir mercedes”.¹⁰⁰

Los sitios sagrados para pedir las “mercedes” para toda la comunidad se encontraban en los cerros. La penitencia era muy importante, por lo que nadie podía negarse a ir, pero si alguno pretendía librarse de cumplir con las disposiciones del sacerdote podía ser golpeado por éste hasta morir, “y aunque lo matase no tenía pena, ni le harían al tal viejo molestia alguna, porque todo éste negocio era tenido y estimado por cosa divina y dedicada a los dioses”.¹⁰¹ La designación no la hacía un hombre común, sino el representante de los dioses, desobedecer al sacerdote era un desacato a las dis-

⁹⁹ Ponce, *Tratado...*, p. 130.

¹⁰⁰ Ruiz de Alarcón, *Tratado...*, p. 49.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 52.

posiciones de las divinidades y por lo tanto la muerte era el justo castigo a quien no obedecía a este vicario de lo sagrado.

Antes de partir el penitente recibía una plática por parte del sacerdote que se hacía en el patio del templo local con el sacerdote sentado en cuclillas sobre un asiento de piedra y portaba un tocomate con tabaco con cal. En esta plática el sacerdote indicaba al penitente el sitio al cual debía acudir para honrar a una deidad suprema que recibía los nombres de Tlalticpaque, Tiytlacahuan, Yaotl y Moquequeloatzin. Este es el único caso que hemos reconocido en el que se encuentra la creencia en un dios supremo y general del mundo entre los macehuales. Por los apelativos que recibe es posible proponer que quizás se trate del dios Tezcatlipoca o de Tlaltecuhli.

El anciano sacerdote decía una oración al penitente y le daba un poco de tabaco para que lo llevara como ofrenda ante la divinidad; proseguía el sacerdote diciendo otra oración en la que prevenía al penitente del peligro de encontrarse con magos maléficos transformados en fieras y le indicaba como reconocerlos y como defenderse de ellos “si son brujos conoceraslos en que tienen muralla de dientes: a los tales mátalos a palos”.¹⁰² Finalmente le ordenaba que trajera la rama de cierto árbol como prueba de haber cumplido la encomienda.

Con estas admoniciones partía el penitente llevando como ofrendas tabaco, copal, madejas de hilo grueso de algodón o un “pañuelo” del mismo material, un papel blanco llamado *quauhamatl* o amate de árbol, con este envolvía su ofrenda.

Al llegar ante el altar del cerro colocaba su ofrenda y procedía a realizar el autosacrificio sangrándose las orejas, el labio inferior y la lengua. A través de este medio lograban comunicarse con la divinidad y transmitirle la petición,

todo esto hacían por sacrificio, y dicen que algunos llegaban a desmayarse o adormecerse, y en este éxtasis, o oían, o se les antojaban, voces de su ídolo que les hablaba, de que quedarían muy ufanos y como seguros de que se les otorgaba lo que pedían, que de ordinario eran hijos, hacienda, larga vida, familia o salud.¹⁰³

¹⁰² *Ibid.*, p. 51.

¹⁰³ *Ibid.*

Después de este contacto con lo sagrado los penitentes regresaban a sus comunidades portando la rama requerida como prueba de su penitencia. Decimos que este rito refrenda el nivel de las creencias populares porque su ejecución no es para lograr un elemento determinado, sino que se asegura, religiosamente, la vida y la prosperidad del penitente y la comunidad.