

semIOSIS



Tercera época, vol. VI, núm. 11

enero-junio de 2010

ISSN: 0187-9016

Dulce María Aguirre Barrera: La libertad y el sueño en dos cuentos modernistas ¿herencia romántica? • *Marta Piña: "Nocturno de la ciudad abandonada": primer poema urbano de Octavio Paz* • *July De Wilde: Los fundamentos ontológicos en el trabajo de Renato Prada Oropeza y la importancia de integrarlos en traductología* • *Irianda Villegas: La muerte de una disciplina de Gayatri Spivak y la traducción cultural*

Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Comité de Honor

- Manuel Asensi (Universidad de Valencia)
Tatiana Bubnova (Universidad Nacional Autónoma de México)
Neomi Lindstrom (Universidad de Texas)
Nadine Ly (Universidad de Michel de Mointaigne, Francia)
Luz Aurora Pimentel (Universidad Nacional Autónoma de México)

Jurado de Arbitraje

- Rodrigo Bazán Bonfil (Universidad Autónoma del Estado de Morelos)
María Esther Castillo García (Universidad de Querétaro)
Alberto Carrillo Canán (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)
Fortino Corral Rodríguez (Universidad de Sonora)
Stephanie Decante (Universidad de La Sorbona, París)
Blanca Fernández Cárdenas (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo)
Adrián Gimete-Welsh (Universidad Autónoma Metropolitana)
Gabriel Linares (Universidad Nacional Autónoma de México)
Claudia Molinari Medina (Universidad Autónoma de Chiapas)
Mario Rojas (The Catholic University of America, Washington)
Elba Sánchez Rolón (Universidad de Guanajuato)
Monica Quijano Velasco (Universidad Nacional Autónoma de México)

Director fundador

- Renato Prada Oropeza (1978-2007)

SEMIOSIS

Es una revista semestral del Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Universidad Veracruzana incluida en los siguientes índices: CLASE, base de datos bibliográfica de revistas de ciencias sociales y humanidades de la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM; LATINDEX, sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe y Portugal de la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe (REDALYC); MLA Directory of Periodicals, MLA Internacional Bibliography.

Índice

Artículos	7
La libertad y el sueño en dos cuentos modernistas, ¿herencia romántica?	
<i>Dulce María Aguirre Barrera</i>	<i>9</i>
Deslizamientos, rupturas, transgresiones: la metalepsis como estructura narrativa	
<i>Lorena Ventura Ramos</i>	<i>27</i>
El «Libro de Ruth» de Gilberto Owen, un itinerario erótico	
<i>Heber Sidney Quijano Hernández.....</i>	<i>43</i>
«Nocturno de la ciudad abandonada»: primer poema urbano de Octavio Paz	
<i>Marta Piña.....</i>	<i>63</i>
Elias Nandino: La llama sexual que siempre se negó a extinguirse	
<i>Alfredo Rosas Martínez.....</i>	<i>77</i>
Los fundamentos ontológicos en el trabajo de Renato Prada Oropeza y la importancia de integrarlos en traductología	
<i>July De Wilde.....</i>	<i>97</i>
«La infraestructura de la afectividad. Conversación con Antonio Ziri3n Quijano»	
<i>Rams3s S. Soberano y Ad3n Reyes.....</i>	<i>115</i>
Realidad, signo y lenguaje en X. Zuburi: bases para una revisi3n cr3tica del ser en la ontolog3a contempor3nea	
<i>Jos3 Antonio Hern3n3z Moral.....</i>	<i>133</i>

Tóxcatl: una fiesta prehispánica como modelo cultural <i>Martha Julia Toriz Proenza</i>	163
<i>La muerte de una disciplina</i> de Gayatri Spivak y la traducción cultural <i>Irlanda Villegas</i>	189
Notas y reseñas	217
Sísifo encarnado en la poesía de José Emilio Pacheco <i>Asunción del Carmen Rangel López</i>	219
Alessandro Baricco, <i>Los bárbaros</i> <i>Roberto Poblete Velázquez</i>	227
Venti, Patricia. <i>La escritura invisible. El discurso autobiográfico en Alejandra Pizarnik</i> <i>Isaura Contreras Ríos</i>	233
Resúmenes/Abstracts	237

Tóxcatl: una fiesta prehispánica como modelo cultural

Martha Julia Toriz Proenza

Centro Nacional de Investigación Teatral Rodolfo Usigli (INBA)

En el mundo mesoamericano coexistían diversos medios para la transmisión de valores éticos y morales. Éstos podían variar de una cultura a otra, lo cual dependía de los procesos económicos, políticos y sociales que cada una experimentaba en su devenir histórico.

La cultura náhuatl, establecida en el Altiplano Central de México, era detentada por varias ciudades-estado, entre ellas México Tenochtitlan, la cual radicaba ahí cerca de dos siglos antes de la conquista española. Sin embargo, el proceso histórico del pueblo mexica se remontaba a los años anteriores a la salida de Aztlán, —y por ello el nombre de aztecas previo a la fundación de México Tenochtitlan. Dicho proceso conllevaba variantes culturales, condicionadas por contextos sociales y naturales particulares.

Hacia 1428 se fundó la entidad política mesoamericana más importante a la llegada de los españoles: la Triple Alianza, constituida por Tenochtitlan, Tetzoco y Tlacopan. Dicha alianza dominaba la Cuenca de México, bajo la supremacía de Tenochtitlan, y extendía su poderío desde la costa del Golfo hasta el Pacífico, y del reino de Michoacán hasta lo que hoy es Chiapas.

Para sostener su preeminencia, el grupo en el poder entre los mexicas empleaba instrumentos de control ideológico. Para que estos medios fueran aceptados por la sociedad, debían basarse en fundamentos ideológicos que otorgaran su legitimación. Por ello se apoyaban en el reordenamiento mítico y en el establecimiento de un vínculo entre el universo sagrado y el terrenal.

Uno de esos medios lo constituían las 18 festividades religiosas que se realizaban a lo largo del calendario solar mesoamericano. Los

magnum rituales religiosos tenían la propiedad de conjugar varias técnicas (convite, atavío, danza, canto, etc.) usadas por otras formas simbólicas (guerras fingidas, sacrificios, obras monumentales, distribución de divisas, etc.). Ello los convertía en lo que considero el medio de control ideológico más poderoso con que contaba el grupo en el poder. En las fiestas tenía participación activa un número mayor de habitantes, tanto de la propia comunidad como ajenos a ella, de todas las edades, condición social y género. Sus espacios y tiempos, la carga simbólica de sus elementos integrantes y las acciones efectuadas hacían de esas celebraciones la herramienta más eficaz para, por vías extrarracionales, motivar a la acción.

La fiesta *tóxcatl* era la quinta celebrada en el calendario anual mexica. Su estudio ayuda a observar la eficacia de las ceremonias para normar situaciones concretas, dentro del ámbito ideológico. En este trabajo examinaremos las características que hacen de la fiesta un modelo de conducta para la sociedad náhuatl. La fiesta *tóxcatl* estaba dedicada principalmente al dios Tezcatlipoca como patrón de los gobernantes y de los templos-escuela *telpochealli*. Sin embargo, como se verá en el análisis, también se revelan otros atributos del dios, si bien no todos con los que es conocido.

Descripción de la fiesta *tóxcatl*

Las ceremonias para honrar a Tezcatlipoca duraban un ciclo de un año, al cabo del cual se realizaba la fiesta *tóxcatl*, con los rituales que desembocarían en el sacrificio del personificador de Tezcatlipoca. Este representante era seleccionado entre los cautivos más hábiles y sin ningún defecto físico. Para poder representar al dios se le preparaba en lo referente al trato público: prudencia en el hablar, saludar, portar flores en las manos, fumar cañas de humo, tocar la flauta.

Al estar listo para la personificación, el gobernante mismo le proveía la indumentaria correspondiente. Ya ataviado, salía a pasear por la ciudad, acompañado por ocho pajes. En el transcurso de un año iba el personificador de Tezcatlipoca, oliendo sus flores, exhalando humo, saludando a la gente y tocando su flauta. El sonido de este

instrumento despertaba diferentes reacciones en la gente. Unos imploraban al dios poniendo el dedo en el suelo y llevándose tierra a la boca; otros, los que habían delinquido, ofrecían incienso para mostrar arrepentimiento; por su parte, los guerreros pedían victoria contra sus enemigos y capacidad para efectuar capturas.

Veinte días antes de cumplirse el año, le cambiaban su atavío por uno de guerrero y lo casaban con cuatro doncellas con nombres de diosas. En ese lapso del mes *tóxcatl*, cohabitaba con ellas y era honrado y reverenciado como Tezcatlipoca.

El simbolismo en la fiesta

De acuerdo con lo dicho al inicio, el análisis que prosigue se hace desde la perspectiva que relaciona al dios con el gobernante y el grupo en el poder. Para ello, efectúo un estudio comparativo entre la descripción de la fiesta *tóxcatl* y diferentes tipos de textos que incluyen los discursos de entronización, los relativos a la educación de los nobles y el de la migración mexicana en busca de la tierra prometida.

El lenguaje metafórico usualmente empleado, tanto en la descripción de la fiesta como en el material documental, motiva en algunas ocasiones a comparar, filológicamente, frases o vocablos. Éste es el caso, por ejemplo, del tratamiento del tiempo en la fiesta *tóxcatl*, cuyas ceremonias duraban *un año*, como en los discursos de entronización, en los que se hace mención frecuente del lapso de *un día*.

La temporalidad

La razón más importante para hacer la comparación radica en que, tanto en la primera parte de la descripción de *tóxcatl* como en los discursos de entronización, se hace referencia al mismo dios: Tezcatlipoca. Por un lado, en el *Códice florentino* se describe la fiesta de esta deidad, donde nace y muere ritualmente. Por otro lado, se hallan los discursos de despedida a un gobernante y de bienvenida a otro,

que considero equiparables a la muerte y el renacer del dios, en la persona del gobernante.

Los discursos de entronización mencionan varias veces la expresión de «un día» y «un año», refiriéndose a un periodo usualmente más largo que equivaldría al del mandato de un gobernante. Es decir, el término «un año» funciona como una metáfora de esos discursos. Veamos primero dos ejemplos de cómo se aplica el término «un día» en esos discursos de entronización.

Un sacerdote se dirige a Tezcatlipoca, refiriéndose al mandatario saliente: «[...] al que por unos días, por breve tiempo te vino a importunar en esta tu tierra, al que vino a salir, a estar a cargo de tu estera y de tu silla, al que por poco tiempo, por *un día* vino a cuidar lo que le habían dejado, el gran bulto [...]» (Díaz: 19).

Un noble importante se dirige al gobernante entrante: «Quizá por breve tiempo seas el cargador de tus gobernados, quizá por breve tiempo, por *un día*, te tendrá prestado la ciudad» (Díaz: 72).

En ambos ejemplos, puede percibirse que el término «un día» no se relacionaba con un tiempo natural de veinticuatro horas, sino a un periodo simbólico en que el dios le daba permiso al gobernante para estar a cargo de «su estera y de su silla» (del gobierno). Nunca se sabía el tiempo de duración, pero sí que éste terminaría, por lo que era concebido como un breve lapso, en contraposición con el dominio del dios, que era eterno.

No obstante que en los discursos de entronización prepondera el uso del término «un día», hallamos también «un año», junto a la expresión de «dos años», para indicar el periodo de gobierno de la ciudad: «¿Cómo será después de [*cinco, diez*] de haberte gobernado, después de *uno o dos años* de cargarte, de llevarte por el camino, cómo estarás, cómo lo ordenará el corazón de nuestro Señor?» (Díaz: 143).

En dicho fragmento, puede observarse cómo se usa indistintamente «cinco, diez» (que pueden ser días, meses, años) y «uno o dos años», sin tener un significado tácito, sino metafórico de un periodo determinado en el orden divino.

Por el otro lado, en la descripción de la fiesta de *tóxcatl* también aparece en diversas ocasiones la mención de «un año», y aunque aquí se refiere al año natural —al periodo en que el representante

de Tezcatlipoca personifica al dios—, el estrecho vínculo entre Tezcatlipoca y el gobernante, que vimos con anterioridad, me permite sugerir que el periodo de regencia del personificador de Tezcatlipoca, en *tóxcatl*, es una metáfora del periodo de gobierno.

Veamos ahora un ejemplo del empleo del término «un año» en la descripción de *tóxcatl*: «Y por un año [así] vivía; en [la fiesta de] *tóxcatl*, él aparecía [ante la gente]. Y cuando el hombre moría el que había sido personificador por un año, el que había guiado el camino, el que tuvo el molde [la lanza] por un año, que hubo dado órdenes por un año; inmediatamente era uno elegido para ponerse en su lugar [...]».

Cabe resaltar en este pasaje las funciones que se le atribuían al personificador, similares a las de un gobernante: guiar, dirigir, ordenar. Por ello, si bien la representación de Tezcatlipoca duraba un año natural, considero que metafóricamente significaba el periodo por el que el dios prestaba el gobierno al gobernante.

Características y preparación del gobernante y del personificador

Otra similitud entre los discursos de entronización y la descripción de *tóxcatl* puede observarse en la mención de la muerte de un gobernante o de un personificador, y su sustitución: «En el primer caso: [...] cuando moría un rey, para que se pusiera otro» (Díaz: 29). «En el segundo caso: [...] cuando moría la persona que representaba al dios [...] ponían a otro en su lugar [...]» (Sahagún, 1950: 66).

Para comprender mejor estas frases, habrá que remitirse a los textos que hablan acerca de las características y la preparación de quien sustituirá a un gobernante o a un personificador. En uno de los discursos de entronización se dice: «Así era puesto en su cargo el *tlatoani*, así era elegido: se reunían, se concertaban los *tecubtlatoque* para poner en el cargo, para elegir al que sería *tlatoani* [...] nombraban [...] al prudente, al entendido [...]» (López, 1985: 243). Y en la descripción de la fiesta *tóxcatl* se dice: «Y cuando una vez más era puesto en el cargo un *ixiptla* [...] El que era elegido era juicioso, prudente [...]» (Sahagún, 1950: 64).

Es decir, los aspirantes a ocupar el cargo de representante (*ixiptla*) de Tezcatlipoca o de gobernante (*tlaton*) debían reunir las mismas características: ser prudente, juicioso, entendido. Cabe agregar que se buscaban los mismos requisitos para elegir a los dos supremos sacerdotes (López, 1985: 52-53); y aunque éstos podían no provenir de cuna noble, obtenían su formación en el *calmécac*, al igual que el futuro gobernante; y quizá también los encargados de elegir un nuevo personificador de Tezcatlipoca, e incluso éste mismo, fueran egresados de dicho templo-escuela.

Los supremos sacerdotes, llamados *tlamacazque*, figuraban entre los maestros del *calmécac*, en donde existía una serie de ordenanzas. Una de ellas nos deja ver la atención que se ponía a la expresión verbal de los educandos: «[...] eran muy bien enseñados los buenos discursos. Al que no hablaba bien, al que no saludaba a la gente, luego lo sangraban» (López, 1985: 53).

Este aspecto de la educación, de quienes ocuparían los cargos políticos de mayor responsabilidad en el gobierno, también era sustancial en el adiestramiento del elegido para actuar en *tóxcatl*. Una vez que entre los prospectos era elegido uno, por su inteligencia y su perfección corporal, se le preparaba para su ascensión como personificador:

Y mientras aún vivía y era educado en la casa del *calpíscu*, antes que se mostrara [ante la gente], se tomaba muy en cuenta que fuera prudente en su discurso, que se expresara con corrección, que conversara bien, y saludara cortesmente a la gente, si en el camino se encontrara con alguien (Versión propia basada en Sahagún, 1950: 65-66).

Llama la atención la semejanza de esta última cita con un fragmento del *Código florentino*, que trata de cómo criaban a sus hijos los *tlatoque* y los nobles:

Y también le hacían tomar en cuenta que debía hablar bien a la gente, que debía ser bueno su discurso, que fuera respetuoso con la gente, que se dirigiera con reverencia a la gente. Quizá encontraría en algún lugar a un *tecuhtlaton*, o a quien dirige a los *acbacauhtin*, o a un *yoatequibua*, o quizá solamente a un esforzadito, o a un viejecito, o a una viejecita, o a algún pobre. Lo debe saludar muy humildemente (López, 1985: 89).

La analogía de ambos textos permite confirmar la inferencia antes anotada: la educación de un futuro gobernante, o de un noble, y la del futuro personificador de Tezcatlipoca eran muy similares, por lo menos en lo referente al comportamiento que se debía observar en público, particularmente en la expresión verbal.

En el *Códice florentino*, donde se habla del templo-escuela *calmécac*, y su planta docente, dice: «Todos los [nobles] *pipiltin* se hacen *tlamacazque*, porque en el lugar de enseñanza, en el *calmécac*, la gente es corregida, la gente es enseñada, era el lugar de la vida casta, lugar de reverencia, lugar de conocimiento, lugar de sabiduría, lugar de bondades, lugar de virtudes, lugar sin suciedad, sin polvo; nada reprehensible hay en la vida de los *tlamacazque*, en la educación del *calmécac*» (López, 1985: 39).

Esto es, ninguno de ellos debía tener algo reprehensible; el uno, físicamente hablando, y el otro, en cuanto a su conducta y sus conocimientos.

En el caso de Tezcatlipoca, en *tóxcatl*, la exigencia en la belleza corporal resulta extraordinaria al compararla con las descripciones de otras fiestas donde elegían personificadores. Esto es notable a simple vista, por la cantidad de texto invertido en la enumeración de defectos de que debía carecer el que representaría al dios. Y es que los caracteres de Tezcatlipoca que resaltaban en *tóxcatl* eran aquellos que hacían que lo invocaran con los nombres de Telpochtli, Titlacahuan, Yáotl y Tlamatzincatl. A cada una de estas invocaciones debía corresponder el mejor ejemplar que reuniera los atributos del joven, del guerrero, del dueño de los seres humanos.

Cabe recordar que, en su invocación de Titlacahuan, Tezcatlipoca todo lo veía, y castigaba a quienes osaban ir contra lo que estipulaba, y que en la fiesta *tóxcatl*, cada cuatro años, se le brindaba el acto de confesión, para la remisión de los pecados. El capítulo de la *Historia general.* de Sahagún, correspondiente a la confesión, refiere lo que el sacerdote de Tezcatlipoca decía al penitente, de lo cual me interesa el siguiente fragmento, a propósito de las características físicas que debía tener el personificador del dios: «Mira que no puedes ver con tus ojos a nuestro señor Dios, el cual es invisible y impalpable, y es Tezcatlipuca, y es Titlacahua, y es mancebo de perfecta perfección y sin tacha» (Sahagún, 1989: 327).

Como puede verse, quien exigía perfección debía ser perfecto él mismo y, tratándose del dios todopoderoso, las cualidades demandadas habrían de elevarse a su máxima expresión.

Otro punto observado en la relación de *tóxcatl*, en cuanto a educación, es el referente a cuatro de los acompañantes del personificador en su deambular por las calles. De acuerdo con los informantes de Sahagún, se trataba de ocho jóvenes: cuatro con el cabello rapado y cuatro guerreros llamados *tiácbahuan*. Al parecer, la principal función de estos guerreros, en la sociedad mexicana, era la docencia en el *tepoebcalli* y el *cuicacalli*. Pero, a juzgar por el contexto en que aparece mencionado el *tiácbauh* en el *Códice florentino*, más bien su labor preponderaba en el *cuicacalli*, así como en las intervenciones de canto y danza en las fiestas. Es probable que en *tóxcatl* se les encargara a estos guerreros acompañar al personificador para vigilar el cumplimiento puntual de las enseñanzas, así como reforzar lo aprendido, sobre todo en lo relativo al tañer de la flauta, materia que seguramente se impartía en el *cuicacalli*.

Los guardianes

Los informantes de Sahagún no indican cuál era la razón del acompañamiento en tan prolongado paseo; Durán les denomina «hombres de guardia», pues iban cuidando que no escapase el personificador de Tezcatlipoca (59).

En este punto, también encuentro similitudes entre la educación de los nobles mexicanos y la preparación del personificador. Cuando los niños nobles tenían seis o siete años, «[...] ya que comenzaban a regocijarse, dábanlos uno o dos o tres pajes para que se regocijasen y borlasen con ellos, a los cuales avisasen la madre que no consintiesen hacer ninguna fealdad o suciedad¹ o deshonestidad cuando fuesen

¹ Los paleógrafos de la edición de la *Historia general* empleada indican que aquí está tachado «y que tampoco fuesen lexos de casa». Este dato reforzaría la analogía entre el texto sobre la educación de los nobles y lo que informa Durán acerca de la posible fuga del personificador de Tezcatlipoca.

por el campo o calle» (Sahagún, 1989: 532). Tanto en el caso del personificador de Tezcatlipoca como en el de los niños nobles, es notorio el interés de designar a personas encargadas de desempeñar la función de vigilancia. Respecto de la posibilidad de huida, que refiere Durán, es probable que, en forma similar al caso de los niños, los pajes cuidaran, además, que el personificador no cometiera impropiedades en el espacio público.

El camino

Además de la acción tácita del personificador, al deambular por las calles, es posible observar una connotación simbólica. Para ello cabe señalar un paralelismo entre una frase dicha por un funcionario en los discursos de entronización y un pasaje de la descripción de *tóxcatl*, respecto del sentido metafórico de pasear o seguir un camino.

En la descripción de *tóxcatl* en el *Códice florentino* se dice que el representante de Tezcatlipoca, una vez terminada su preparación, y habiendo sido ataviado personalmente por Motecuhzoma: «Luego él comenzaba *su oficio*; iniciaba el tañido de su flauta. *De día y de noche* él seguía *el camino* que deseaba» (Versión propia basada en Sahagún, 1950: 66).

Esta frase guarda similitudes con un fragmento del discurso pronunciado por un alto funcionario del gobierno quien, dirigiéndose a los ciudadanos en la toma de posesión, decía:

Todo lo que es de *su oficio*, él [el *tlatoani*] lo sabe. ¿Sabes tú acaso cómo eres regido, gobernado, conducido? / *Noche y día* en verdad, está suspirando tu ciudad por ti, está en verdad llorando por ti, postrada está por ti, por tu causa. ¿Cómo será después de unos días de haberte gobernado, después de uno o dos años de cargarte, de llevarte por *el camino*, cómo estarás, cómo lo ordenará el corazón de nuestro Señor? (Díaz: 143).

En ambas citas textuales resalta la coincidencia de tres términos: «su oficio», «de día y de noche» y «el camino».

Por un lado, en el fragmento del discurso de la ceremonia de entronización, es evidente el empleo del vocablo «camino», como metáfora de gobierno. El término temporal, «de día y de noche», al

emplearse para designar un espacio indeterminado, pero finito, de tiempo, guarda estrecha relación con la temporalidad del gobierno, como hemos visto anteriormente. Por último, la palabra que viene a redondear el vínculo entre los tres términos es la de «oficio», la cual en el discurso de entronización, es claro que se refiere al trabajo de gobernar.

Por otro lado, en la frase de la descripción de la fiesta, el vocablo «oficio» se refiere a la tarea del personificador, específicamente la de tañer la flauta.

El tañido de la flauta en *tóxcatl* ha sido analizado por Olivier,² y el simbolismo de la flauta en los discursos de entronización lo ha estudiado Díaz Cántora (21n, 52n, 151n). Ambos especialistas concuerdan en que la flauta es sinónimo de gobernante, y éste como instrumento de Tezcatlipoca. El abundar en el simbolismo de la flauta permite comprobar algunos de los significados de la fiesta *tóxcatl* que se concatenaban en torno al transcurrir de un gobierno.

La flauta

En la descripción de la fiesta *tóxcatl*, tres veces se menciona la flauta: cuando el personificador aprendía a tocarla, al ejecutarla y al destruirla. La primera alusión se da al hablar de la preparación del elegido; lo primero que se le enseña es a tocar la flauta. Posteriormente se cita que, al comenzar su trabajo u oficio como personificador, tañía la flauta de noche y de día. La última ocasión en que se nombra la flauta tiene lugar al estar el representante próximo a ser sacrificado y subeal templo rompiendo una flauta en cada escalón.

En los discursos de ascensión al poder, contenidos en el *Códice florentino*, constantemente se alude al vínculo entre el gobernante electo, Tezcatlipoca y la flauta. En uno de los discursos, el gobernante pide

² Respecto de la reclusión del gobernante en su palacio, el autor cree «[...] que esa desaparición también podría explicarse por el hecho de que el representante de Tezcatlipoca sustitúa al soberano. A través del sacrificio de la 'imagen' del 'Señor del espejo humeante', de hecho sería el propio rey a quien ejecutarían ritualmente» (Olivier: 397-398). Asimismo, el autor asocia el significado de la flauta en los discursos de entronización con los lazos que existían entre el soberano y Tezcatlipoca (400-402).

a Tezcatlipoca, en su advocación de Yoalli Ehécatl, que no desaparezca, que permanezca en su estera y en su silla, que viene siendo como metáfora del lugar físico desde donde se ejerce el poder, su sitio de honor: «donde haces a uno igual a ti, representante tuyo, donde te expresas, donde se habla por ti, donde haces de uno tu flauta, donde hablas dentro de uno [...]» (Díaz: 55).

Es de notar que en este pasaje la flauta cobra el carácter de algo vivo, de un instrumento que se tañe, al contrario de otros pasajes más pesimistas, en donde el gobernante puede ser la flauta que el dios arroja. Por ejemplo, en un discurso donde un sacerdote se dirige a Tezcatlipoca, refiriéndose al nuevo mandatario como la flauta del dios: «do has hecho [al gobernante] como aquello que arrojas, como tu flauta» (Díaz: 21), cuyo referente lo encontramos en la ceremonia del rompimiento de flautas, en la descripción de la fiesta *tóxcatl*.

En otro discurso, pronunciado por el nuevo gobernante dirigiéndose a Tezcatlipoca, hay un pasaje donde le pregunta cómo él ha llegado a formar parte de sus elegidos, «a quienes has poseído e inspirado³ [...], cuyo destino es ser jefes y señores, los que se dicen flautas que tú arrojas» (Díaz: 51-52). Y más adelante, en ese mismo discurso: «Amo y señor nuestro, yo soy tu flauta arrojadiza, aun sin merecerlo [...]» (Díaz: 56).

Es decir, el usufructo del poder era por un tiempo indeterminado. Este carácter de incertidumbre se refleja en el empleo del término «flauta arrojadiza», o sea, susceptible de ser derribada en el momento en que lo decidiera la deidad; el periodo del poder dependía absolutamente de la voluntad divina.

Hay otro discurso donde nuevamente se menciona la flauta como sinónimo de supremo gobernante, y ambos como instrumentos al libre albedrío de Tezcatlipoca. En este discurso, un representante de la nobleza daba la bienvenida al nuevo gobernante, pidiéndole que ejerciera el poder con sabiduría, «pues se dice con verdad que eres la

³ La palabra en náhuatl es *tiquinipitz*, que contiene la raíz de *pitz*; literalmente significa soplar. Al respecto, el traductor anota: «el oído náhuatl lo relacionaba desde luego con *tlapitzcalli*, la flauta, instrumento de Tezcatlipoca, dios de todo este ceremonial de entronización» (Díaz: 52, n. 62).

imagen y representante de Tloque Nahuaque, que eres su flauta arrojadiza, que él habla dentro de ti [...]» (Díaz: 74).

Por la recurrencia del nombre de Tezcatlipoca en los discursos de toma de posesión, por las maneras de dirigirse a él⁴ y por las razones por las que era invocado, podemos reafirmar que él era patrón de gobernantes.

Tezcatlipoca y el grupo en el poder

Más allá de ser patrón de los gobernantes, el poderío de Tezcatlipoca también se extendía hacia la nobleza. Por ejemplo, el signo calendárico de la deidad, *ce miquiztli*, lo consideraban como suyo propio todos los señores y principales (Sahagún, 1989: I, 100). También podemos observar el vínculo de Tezcatlipoca con la nobleza en el fragmento de uno de los poemas trabajados por el padre Garibay: «Yo soy Huízoc: mi corazón quiere la gloria del que da la vida [*Ipalnemoani*]: con ella se hace uno noble, con ella se glorifica sobre la tierra la nobleza [*teúcyotl*], el señorío [*tlatocáyotl*]» (Garibay, 1993b: 45). Muestra que Tezcatlipoca, invocado como *Ipalnemohuani*, era el mismo dios patrón de la nobleza, que glorificaba a la *teúcyotl* y al *tlatocáyotl*.

Este papel jugado por Tezcatlipoca se presenta inclusive en el relato de Cristóbal del Castillo acerca de la migración de los mexicas, guiados por Tetzauhtéotl y Huitzilopochtli. Cuando llegan a un lugar llamado Colhuacan Chichimecatlalpan, su guía Huitzilópoche, antes de morir dijo, entre otras cosas: «[...] el *tlatatecólol* Tezcatlipoca, que está encima de ellos [los demás dioses], y es el guía del gobierno, de la nobleza, del señorío, de la estera y la silla. En él, en este joven [*Telpochtli*], el enemigo [*Yáotl*], Tezcatlipoca, está y de él sale el conocimiento, el conocimiento perfecto, y también es dios del gobierno» (Castillo: 143).

⁴ Donde también se le invoca con términos que indudablemente expresan reverencia, pero además indican características que el dios pone en juego, dependiendo del campo de acción donde se mueva. En tanto que esos términos funcionaban como formas de nombrar o invocar al dios, podríamos decir que se trata de otros nombres de Tezcatlipoca. Algunos de los que aparecen en esos discursos son: Teyocoyani, Teimatini, Tloque Nahuaque, Ipalnemoani, Moyocoyani, Moquequeoloa, Yáotl, Yoalli Ehécatl.

Al ser patrón de la nobleza, la influencia de Tezcatlipoca se extendía a sus hijos, específicamente, a su educación. En uno de los discursos de recepción de niños y niñas en el *calmécac*, dice que ése era el lugar «donde son soplados [...] los hijos de la gente [de los nobles]; donde se colocan, se ponen en orden para Nuestro Señor, Tloque Nahuaque [...]; donde se compadece de la gente, donde escoge a la gente Ipalnemohua; de donde salen nuestros gobernantes [...]» (López, 1985: 67).

Aun cuando el patrón del *calmécac* era Quetzalcóatl, Tezcatlipoca tenía mucha injerencia, ya que ahí se criaban quienes él decidía fueran los futuros gobernantes. En esta cita, Tezcatlipoca es aludido con dos de los nombres con los cuales se le invocaba en los discursos de entronización.

Las flores

La descripción de *tóxcatl* en el *Códice florentino* señala que, dentro de la preparación del que representaría a Tezcatlipoca, además de las enseñanzas que ya hemos visto, se incluía el aprender a portar flores y a soplar la caña de humo. Dos veces se mencionan flores en la primera parte de la descripción de la fiesta, en forma previa al sacrificio del representante de Tezcatlipoca. En la primera mención, se indica que una parte de la preparación del personificador estaba destinada a que supiera portar las flores y la caña de humo. Tal dato nos conduce a comprobar, una vez más, los nexos entre el representante de Tezcatlipoca y la nobleza, o más ampliamente, entre *tóxcatl* y el grupo en el poder, ya que sólo a sus integrantes les estaba permitido traer estos elementos, como insignias características de su posición social. Tal restricción está bien documentada en las fuentes, así como en el estudio que al respecto realizó Doris Heyden (1983).

Dentro de esta primera mención de las flores, se dice en el párrafo aludido: «Así iba [el personificador] sosteniendo sus flores y su caña de humo mientras andaba por el camino» (Sahagún, 1950: 65). En páginas anteriores, interpreté el simbolismo de andar por el camino como el desempeño del gobierno. Si tomamos esto en consideración, esta última cita textual pareciera la metáfora de algunos de

los privilegios de que gozaba el gobernante que, al ser extensivos a los miembros del grupo en el poder, podrían llegar a ejemplificar los dones otorgados a los que eran «amigos de Tezcatlipoca».

Asimismo, la cita se complementa con la versión correspondiente de Sahagún, en español, en la *Historia general*: «[...] enseñábanle a ir chupando el humo y oliendo las flores, yendo andando, como se acostumbra entre los señores y en palacio» (Sahagún, 1989: I, 116). Así, al pasear el representante del dios Tezcatlipoca, exhibiendo varios de los privilegios del grupo en el poder (los atavíos, la caña de humo, las flores) se muestra un nexo entre la fiesta *tóxcatl* y ese grupo social.

El simbolismo se torna más complejo al analizar la segunda mención de las flores en el *Códice florentino*. En la primera mención se hacía referencia a las flores que tomaban en la mano; en la segunda, a las que adornaban la cabeza y hombros del personificador. Dice así la segunda mención: «Y cuando era ataviado, le ponían flores de dulce olor [*izquixóchitl*] en su cabeza, una corona de flores» (Sahagún, 1950: 66). Aquí ya se especifica un tipo de flor, la *izquixóchitl*. De ésta dice Garibay que es «Parecida al jazmín, tiene la apariencia del maíz abierto en gajos por el tueste y un perfume delicado y suave» (Garibay, 1964: 122).

Por su parte, Doris Heyden, en su estudio sobre la flora prehispánica, al hablar de esta flor, dice que las fuentes históricas «más bien parecen describir el grano del maíz tostado, que adopta forma de flor. La palabra *izquítl* quiere decir 'granos de maíz tostados'» (1983: 40).

Ya sea que en los atavíos se usaran flores con apariencia de granos de maíz reventados, o «palomitas» de maíz como flores, considero que lo importante era lo que significaba la *izquixóchitl* como elemento característico de Tezcatlipoca Ipalnemohuani, así como en el contexto de una fiesta que según Diego Durán quería decir «cosa seca» y que «se enderezaba para pedir agua al cielo» (I: 40).

En uno de los poemas que tradujo Ángel María Garibay se lee: «¿Dónde vives, mi dios dador de vida [Ipalnemohuani]? Muchas veces te busco: por ti soy un doliente cantor. Yo te doy deleite. Blancas perfumadas flores [*izquixóchitl*], llueven aquí sólo blancas flores olientes en la casa [del tiempo de aguas, *xōppan*], en la casa de matices. Yo te doy deleite» (II: 104).

En este fragmento se evidencia en primer lugar el vínculo entre Ipalnemohuani y la *izquixóchitl*. En segundo lugar, la relación de éstos

con *xopan*, la temporada de aguas, y en tercer lugar una especie de imploración al dios, un dirigirse hacia él buscándolo; quizás rogándole por la terminación de la temporada de secas (*tonalco*) y el comienzo del tiempo de aguas (*xopan*). Esto último se refuerza en la siguiente cita de otro poema: «En [*xopan*] baja allí, aquel por quien todo vive» (I: 2).

Si es verdad lo que consignó Durán, este fragmento vendría a confirmarlo, así como a apoyar la interpretación de otro de los significados de la fiesta *tóxcatl*. En ella se estaría verificando el ritual de la muerte del dios y el final del tiempo de secas, y su renacer en la época de aguas (significado que propuso Seler a fines del s. XIX). De no llevarse a cabo los ritos propiciatorios del dios de la providencia, del dios por quien todo vive (Ipalnemohuani), se estaría en grave peligro de sucumbir ante la sequedad y la esterilidad.⁵

En este contexto, las siguientes líneas de otro poema resultan muy reveladoras; parecieran decir que gracias a que se invocó a Tezcatlipoca en *tóxcatl*, al inicio del tiempo de aguas (*xopan*), se goza de sus beneficios en tiempos posteriores, donde se ve su don de piedad, su carácter compasivo:

Gozaos ahora: es [*xopan*] y estamos en medio de ella. Es gracia tuya, es tu don de piedad, oh autor de la vida [Ipalnemohuani], dueño de la tierra, y muy bien se vive: Tú te sacudes, tú te esparces, «¿Aquí es mi casa, aquí es mi santuario!» ¿Cómo se vive en la tierra, en tu trono y en tu gloria? Nadie contradice a tu lado: tú eres compasivo, tú eliges a los tuyos (Garibay, 1993a: 139).

En este fragmento, además, se observa la unión de lo arbitrario y contundente del dios del destino, con su carácter piadoso y compasivo, para quienes se lo sabían ganar y hacerse sus amigos, a fuerza de portarse adecuadamente.

⁵ Hay una polémica respecto de la correlación del calendario solar indígena y el gregoriano. Entre los investigadores que afirman que había un desfase por falta de intercalaciones, como el bisiestro, destaca Graulich. Me inclino por la posición de quienes consideran que hubo correcciones calendáricas, entre los que se encuentran: Castillo Farreras; Broda; López, 1994; Heyden, 1991, y Tena. Así también, como la mayoría de ellos, pienso que sería muy fructífera la continuación de investigaciones al respecto.

Así también, la línea que dice «tú te sacudes, tú te esparces», refiriéndose al dueño de la tierra, podría establecer una relación con el temblor de la tierra, y éste podría venir a ser una metáfora de la guerra, como lo infiere Garibay por los múltiples indicios que se hallan en el conjunto de poemas dirigidos a la deidad. Pero no sólo a partir de estos textos podría surgir tal interpretación. Si regresamos a la descripción de *tóxcatl*, particularmente a las dos menciones de las flores, tanto las que se portaban en la mano como las que adornaban la cabeza y los hombros del personificador de Tezcatlipoca, y las relacionamos con el vínculo que tenían estas flores con el dios, veríamos un significado más de éstas: las flores de Tezcatlipoca como guerreros.

Es decir, múltiples flores eran usadas en todas las festividades para honrar a deidades diversas, pero por la particularidad de las flores, su vínculo con determinada deidad y el contexto de la fiesta, puede, entonces, interpretarse un significado específico en cada ritual. Concretamente para *tóxcatl*, tendríamos que tomar en cuenta lo que registra Durán como una de las cosas que ocurrían cuando el personificador caminaba tocando la flauta y portando sus flores: los miembros de la milicia pedían a sus principales dioses el triunfo en la guerra y en la obtención de cautivos (Durán, I: 40)

Atendiendo a este dato, veamos unos fragmentos de otro poema que menciona a Ipalnemohuani, la *izquixócbil*, la nobleza y los guerreros valerosos:

Las bellas flores del maíz tostado [*izquixócbil*] están abriendo allí sus corolas: hace estrépito, gorjea el pájaro sonaja de quetzal, del que hace vivir todo [Ipalnemohuani]: flores de oro están abriendo su corola. Un breve instante en esta forma es la mansión de las flores del canto. [...] ¿Quién la piedad ha de alcanzar arriba en donde se hace uno noble, donde se logra gloria? A tus amigos, águilas y tigres: los haces valerosos (Garibay, 1964: 60).

La primera estrofa pareciera estar haciendo alusión a los ornamentos florales en *tóxcatl*, y quizá el pájaro sonaja de quetzal podría interpretarse, echando a volar la imaginación, como las sonajas en los pies del personificador; aquí se puede traer a colación lo que dice Durán sobre el atavío de Tezcatlipoca: «En las gargantas de los pies tenía veinte cascabeles de oro, a los cuales llamaban 'sonajas' de los pies [...]» (Durán, I: 38).

Asimismo, podemos observar la recurrencia de la forma adverbial («un breve instante») que indica la fugacidad; por lo cual podría pensarse en esta estrofa como una referencia al paseo del personificador de Tezcatlipoca en *tóxcatl*, de noche y de día, portando sus flores y sus sonajas.

La segunda estrofa también parece surgir del contexto de *tóxcatl*, como si el mito-creencia del ritual fuera la fuente de inspiración del poema. Recuértese que en la fiesta los guerreros piden a Tezcatlipoca valor, porque es quien lo otorga. Los guerreros y los nobles son los «amigos» del dios. La alusión a la nobleza y la gloria también va ligada a los poderes de Tezcatlipoca.

Otro poema de los traducidos por Garibay es más explícito en indicar la relación de Tezcatlipoca con uno de sus naguales, el jaguar, y con las flores del dios como guerreros. Del texto, entresaco dos estrofas:

Flores se vienen a esparcir se han ahumado la cabeza: tus flores, flores de guerra,
Flores del Tigre, allá están, en medio del campo de guerra.

Así también un poco vivimos, oh tú por quien todo vive [Ipalnemohuani]:
Flor de pluma de quetzal en la hoguera se revuelve: viene a hacer caer en lluvia
preciosas blancas flores olientes [*izquixochitli*] (Garibay, 1964: 79).

Las primeras líneas de este fragmento hablan de las flores como metáfora de guerreros, que se ahuman la cabeza, al igual que en *tóxcatl*, cuando Motecuhzoma ennegrece el rostro del personificador (Sahagún, 1950: 66).⁶

Las siguientes líneas de ese poema son claras alusiones a la guerra, donde las flores, los guerreros, se presentan como el bien máspreciado de Tezcatlipoca,⁷ su pluma de quetzal. Gracias a ellos subsiste la vida, y los premia con el poder, con la nobleza, reflejados en el merecimiento a aspirar los dulces perfumes que despiden las flores, y otras sustancias aromáticas convertidas en humo. Esta estimación a que era afecto Tezcatlipoca, Ipalnemohuani, Yáotl, Tloque Nahuaque, se confirma

⁶ «Su rostro era ungido de negro; se decía: 'Él se asegura con el rostro ennegrecido'. Una capa gruesa de negro era untada en sus mejillas.»

⁷ Nótese, al final del fragmento elegido, nuevamente la presencia de las *izquixochitli*.

en una exaltación de la guerra que hace el gobernante recién electo, en uno de los discursos dirigidos a su pueblo:

Lo que habéis de desear y buscar son los lugares para la guerra señalados [...], donde andan y viven y nacen los [...] que se llaman *tlacatécatl*, *tlacochcácatl*, que tienen cargo de dar de beber y comer al Sol y a la Tierra con la sangre y carne de sus enemigos. [...] Allí se gana la riqueza y el señorío que nuestro señor Dios [Tloque Nahuaque] tiene guardado y lo da a los que lo merecen y se esfuerzan contra sus enemigos. También allí se merecen las flores y las cañas de humo [...] (Sahagún, 1989, I: 352).

Cabe recordar que otra manera de nombrar al dios era *Yáotl*, «el enemigo», y que además de ser el patrón de la escuela donde se formaban guerreros, bajo *Yáotl* se le invocaba cuando ingresaban los niños al *telpochcalli*; amén de ser uno de los nombres de Tezcatlipoca que menciona Sahagún al inicio de la descripción de *tóxcatl* en la *Historia general* (II: 115).

Como se ha podido observar, la presencia de las flores en *tóxcatl*, unidas a otros elementos, nos ha permitido proporcionar tres posibles significados: 1) su vínculo con la nobleza, 2) el referido a los cambios climáticos, vital para la sobrevivencia alimenticia, y 3) como metáfora de guerreros, sin cuyo desempeño dejaría de existir el mundo.

Los cascabeles

Otro elemento vinculado con la guerra lo constituyen los cascabeles (*oyobualli*), que formaban parte del atavío del personificador en la fiesta: «Y entonces ponían sus cascabeles en ambas piernas, cascabeles todos de oro, llamados *oioalli*. Éstos, al correr, iban sonando y repicando. Y así repiqueteaban» (Versión propia basada en Sahagún, 1950: 67).

Habría que recordar que el representante portaba dos diferentes atavíos durante la fiesta. Uno, que era colocado personalmente por el gobernante y con el cual se paseaba durante un año y otro con el que lo arreglaban veinte días antes de su sacrificio. Aparentemente, el primer atuendo era mudado por uno de guerrero; sin embargo, el primero llevaba varios

elementos relacionados con la guerra, como el de los cascabeles en los tobillos, que formaban parte del atavío de Tezcatlipoca.

La fuente escrita que menciona con más frecuencia este elemento, en relación con Tezcatlipoca Ipalnemohuani y los guerreros, es la de los *Cantares mexicanos* traducidos por Garibay, y de los cuales sólo tomaré dos ejemplos. El primero de ellos: «En la sociedad de Águilas y en la Sociedad de Tigres / es invocado el que nació en su escudo; / el que hace vivir todo [Ipalnemohuani], / el que nació con sus cascabeles, en México» (Garibay, 1993a: 18).

De este fragmento, me parece importante resaltar dos cosas. Una, que los guerreros invocaban a Tezcatlipoca Ipalnemohuani Yáotl, al igual que sucedía en la fiesta *tóxcatl*, según lo registrado por Durán, como se vio anteriormente. Dos, la mención de que la deidad nació con sus cascabeles. Aquí cabe recordar lo respectivo a uno de los significados de la fiesta, y es que, tras la muerte ritual del dios, viene su renacer, que es justamente cuando otro representante es elegido, el mismo día del sacrificio del anterior personificador, y el gobernante lo inviste, colocándole, como parte de su atavío, los cascabeles, significando, así, el nacimiento ritual del dios. Así lo afirma Durán: «[...] el día de este ídolo sacrificaban un esclavo y, acabado de sacrificar, luego aquel mismo día ofrecían otro esclavo, el que de ello había hecho voto o promesa y dábalo a los sacerdotes, para que siempre la semejanza del ídolo no faltase, que era una ceremonia de renovar el ídolo [...]» (Durán, I: 59).

Segundo ejemplo: «Donde resuenan los cascabeles el polvo sube: es deleitado el dador de vida [Ipalnemohuani] se muestra [revitalizado⁸] [*xoxopam*] el que hace vivir [Ipalnemohuani]: con eso allí se refriega el Águila y el Tigre [...]» (Garibay, 1993a: 95).

La primera parte de este fragmento hace referencia al placer que le causaba al dios la acción guerrera, donde se escuchaba el estrépito de los cascabeles, se empolvaba el aire al fragor de la batalla y cuyo efecto sería la captura de enemigos que alimentarían al sol y a la tierra. En las últimas líneas volvemos a ver un derivado de *xopan*, es decir,

⁸ Debe entenderse como el símil de una planta que reverdece.

de la temporada de aguas que propiciaría el abastecimiento del vital líquido y de los comestibles y, por ende, de la subsistencia humana.

Esto viene a mostrar que los diferentes significados de *tóxcatl*, que han surgido del análisis de sus elementos, no están desvinculados. Por el contrario, cada significado es complementario de otro. Los guerreros águilas y jaguares tienen como misión el mantenimiento de la marcha del cosmos; con su desempeño, complacen al dios y éste retribuye con la vida misma: la terminación de la sequedad y el comienzo de la época de lluvias. Al mismo tiempo, la función del gobernante de amparar y sustentar a su pueblo se verifica, no solamente al llevar a cabo puntualmente los ritos de la fiesta, sino también a partir del modelo que constituye ésta misma, al confirmar la asunción de las responsabilidades adquiridas al momento de recibir el poder otorgado por Tezcatlipoca, al convertirse en su instrumento, en su flauta.

En tanto que hasta este momento se han analizado dos de los elementos que conforman el atuendo que porta el personificador durante su paseo de un año (las flores y los cascabeles), es pertinente continuar revisando el resto del atavío, con el fin de ver sus nexos con la divinidad, con el gobernante y con los significados propuestos.

El atuendo

En la versión en náhuatl de los informantes de Sahagún, sobre la colocación del atavío (Sahagún, 1950: 66), se dice que el gobernante arreglaba al representante como para que éste lo sustituyera; así también, que lo adornaba con gran pompa, proveyéndole de artículos costosos. Al comparar los textos que describen los atavíos del personificador de Tezcatlipoca en *tóxcatl* y los que usaban los gobernantes en las fiestas (Sahagún, 1979, lib. VIII, cap. 9: 17r -17v), se encuentran varios términos coincidentes; unos, relativos a la acción de ataviar, y otros, a los adornos mismos.

La analogía entre el atuendo de los señores en sus fiestas y el que era puesto al personificador en *tóxcatl* evidencia fuertes nexos entre ambos y aporta una prueba más del vínculo existente entre la celebración de dicha fiesta y el grupo en el poder. Cabe mencionar

que entre las disposiciones que dictó Motecuhzoma I durante su gobierno figuraban las restricciones en el uso de estos ornamentos, exclusivo para los gobernantes, como lo hace notar Durán (II: 212).⁹

El empleo sancionado del lujoso atavío se legitimaba en la ceremonia de entronización. En uno de los discursos que dirigía un sacerdote a Tezcatlipoca, pidiendo ayuda para el gobernante recién electo, se encuentra el siguiente pasaje: «Él ha tomado lo que tú le ofreciste, pues te apiadaste de él, lo compadeciste, y ya se gloria y ya se hincha con lo que es precioso, bello, glorioso, pues le has ido poniendo en la mano, en el pie, en el labio, en la cabeza y ha tomado él la corona, la diadema, el manípulo, el brazalete, la rodillera, el bezote, la orejera» (Díaz: 21). Como puede observarse, en el ritual de la toma de posesión, se dice que es el mismo dios Tezcatlipoca quien coloca al entronizado su atuendo característico, como uno de los símbolos del otorgamiento de su poder.

Así también, se establece una similitud entre la ceremonia de investidura del gobernante y el ritual de la colocación del atuendo al personificador. Es decir, por un lado, se asienta que el gobernante se ocupa de ello en persona, porque era como ponerse en su lugar y por considerarlo su amado dios. Por otro lado, en el discurso de entronización, Tezcatlipoca inviste al recién electo, porque va a hablar a través de él, porque es su instrumento, su flauta. Por tanto, se puede afirmar que en uno de los rituales de *tōixcall* se recrea la ceremonia de investidura.

El cambio de atavío

Después que por un año andaba así el representante, elegantemente vestido, paseándose por las calles, de noche y de día, portando sus flores, su caña de humo y su flauta, venía una transición que aún caía

⁹ «[...] que sólo el rey y los reyes de las provincias y grandes señores pudiesen usar brazaletes de oro y de calcetas de oro a las gargantas de los pies, y ponerse en los bailes cascabeles de oro a los pies y guirnaldas y cintas de oro a la cabeza, con plumas, a la manera que ellos quisiesen, y no otros. A éstos les fue concedido sacar cadenas de oro al cuello y joyeles de oro y piedras de rica hechura, y usar de piedras que ellos llaman 'chalchihuites', y no otros.»

en el mes anterior (*uey tozoztli*), pues tenía lugar veinte días antes de su sacrificio en *tóxcatl*.

Al terminar el periodo de su largo paseo, mudaba su vestimenta. Esta mudanza puede simbolizar una transición en el carácter del personificador, a manera de un rito de paso, donde cambia del asceta, bien educado, como un noble del *calmécac*, al guerrero que va a ser casado. Esto puede observarse en las líneas que describen una parte importante de esta transformación: «Y él dejaba, abandonaba, disperso por varios lugares, los ornamentos que había tenido, con los cuales había andado en abstinencia, pintado de negro» (Versión propia basada en Sahagún, 1950: 67).

De estas líneas me interesa resaltar la presencia del verbo abandonar (*caua*), que refiere el cambio de vestimenta. Al parecer, este verbo se empleaba en ciertas ocasiones para indicar una transformación o un cambio de estatus. Creo que todavía faltan muchos estudios por hacer en torno al análisis filológico de los textos de códices y crónicas en náhuatl, que en el presente caso me ayudarían a precisar las ocasiones en que el verbo *caua* se aplicaba para significar el abandonar algo para ir a otra cosa. Sin embargo, contamos con la edición moderna de los documentos sahumaguntinos que hablan en torno a la educación mexicana (López: 1985). A esa antología he recurrido en otras partes del presente trabajo pues, como he mostrado, en la fiesta *tóxcatl* se verificaba una relación entre aspectos educacionales de los nahuas y la descripción de la fiesta.

Veamos algunos ejemplos del uso del verbo dejar o abandonar en unos pasajes extraídos de dicha antología.

En el pasaje que habla de la salida del joven del templo-escuela *telpochcalli* para casarse, se lee, según la versión de López Austin: «Y cuando —lo que dicen— se establece el *telpochtli*, paga con mantos a los *telpopochtlin* para *dejarlos*; quizá diez o quizá una veintena el que es rico» (1985: 37).

El pasaje refiere la despedida del joven hacia sus maestros, lo cual ocurría cuando «se establece el *telpochtli*»; esto lo interpreta López Austin como que ya estaba listo para fundar un hogar, para salir del templo e iniciar una familia (1985: 37). Es decir, abandona la escuela y a sus profesores para casarse. Más ampliamente podríamos extender la interpretación a que *abandona* sus anteriores actividades, funciones y atributos, para transformarse en alguien diferente.

También vemos la palabra cuando los padres van a dejar a sus hijos al *calmécac*: «los *pipiltin* dejaban a sus hijos» (López, 1985: 39), en referencia a que se efectuaba una transformación en la vida del niño, el cambio del infante hogareño al escolar, o bien, el paso de su educación no formal a la formal.

En la fiesta *tóxcatl*, el personificador abandona sus anteriores atributos para colocarse el atuendo de un guerrero y casarse. El paralelismo existente en ambas situaciones podríamos ampliarlo si tomamos en cuenta que *Telpochtli* era también otro de los nombres del dios *Tezcatlipoca*, a quien se dedicaba la fiesta y al cual representaba su personificador. *Telpochtli* significa joven, el joven soltero. Por tanto, en su connotación como nombre del dios sólo la podríamos considerar cuando un joven immaculado es elegido para personificarlo. Por otra parte, hemos visto que en el campo ritual podía tener otros atributos con los que encajarían otros apelativos del dios, como *Ipalnemohuani* o *Yáotl*.

A través del análisis de la fiesta *tóxcatl*, pudimos observar el vínculo de *Tezcatlipoca* y su fiesta, con el gobernante *mexica* y el grupo en el poder. Este vínculo se daba en varios órdenes. El dios se muestra como patrón de los gobernantes y de la nobleza, de tal manera que la fiesta se constituía como un modelo de actitudes y comportamiento para la sociedad *mexica*. Así pues, la fiesta *tóxcatl* no sólo estaba dirigida a normar el proceder del gobernante, sino también, pero en forma encubierta, el de los gobernados; y, al tratarse de un colectivo tan numeroso (la población de *Tenochtitlan* y sus alrededores) se ponían en movimiento símbolos, cuyos códigos eran susceptibles de tener una lectura común a toda la sociedad. Estos símbolos hablaban del lugar que cada quien ocupaba en ella, de sus actividades socioeconómicas, de la fertilidad y la esterilidad, de la escasez y la abundancia, del bienestar y la miseria, de la seguridad y la incertidumbre, de la protección y el abandono, de la compasión y el castigo. Es decir, los símbolos remitían a la experiencia práctica y cotidiana y a la teórica y mítica del individuo, desde su núcleo familiar hasta el mundo conceptual de su cosmovisión.

Obra citada

- Barjau, Luis. *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*. México: UNAM, 1991.
- Broda, Johanna. «Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexicana», en *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American computations of time*. Edited by Anthony F. Aveni and Gordon Brotherston. Oxford: BAR International Series 174, 1983.
- Castillo, Cristóbal del. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*. Traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares. México: Asociación de Amigos del Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia, García y Valadés Editores, 1991.
- Castillo Ferreras, Víctor. «El bisiesto náhuatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 9, 1971.
- Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. Prólogo de Mariano Cuevas, 7ª ed. México: Porrúa (Sepan cuantos, 29), 1982.
- Códice Borbónico*. Estudio explicativo de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. México: FCE, 1991.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 3a. ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Primera Serie Prehispánica, 1), 1992.
- Códice Magliabecchiano*. Edición de Elizabeth Hill Boone. University of California Press, 1983.
- Códice Tudela*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1980.
- Códice Vaticano Latino 3738*, en *Antigüedades de México*. Estudio explicativo de José Corona Núñez, v. 3. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- Díaz Cántora, Salvador (Introducción, versión, notas e índice). *Los once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Códice Florentino*, 2ª ed. México: UNAM, 1995.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Introducciones, notas y paleografía de Ángel Ma. Garibay, 2 v. México: Porrúa (Biblioteca Porrúa, 37), 1967.
- Frazer, James. «Occisión del rey divino», en *La rama dorada. Magia y religión*. Trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, 2ª ed. México: FCE (Sección de Obras de Sociología), 1951.
- Garibay Kintana, Ángel María (Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices). *Poesía náhuatl. Romances de los señores de la Nueva España*. México: UNAM, 1964.
- _____. (Paleografía, versión, introducción, y notas explicativas). *Poesía náhuatl. Cantares mexicanos. Primera parte*, 2ª ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. II, 1993a.
- _____. (Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices). *Poesía náhuatl. Cantares mexicanos. Segunda parte*, 2ª ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes, 6), v. III, 1993b.
- Graulich, Michel. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- Heyden, Doris. *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológica, 44), 1983.
- _____. «El espejo de Tezcatlipoca», en *Investigaciones recientes en el área maya*, núm. 20, 1984.
- _____. «Black magic: Obsidian in symbolism and metaphor», en *In smoke and mist: Mesoamerican studies in memory of Thelma Sullivan*. Edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin. Oxford: BAR International Series, num. 402, v. I, 1988.
- _____. «Tezcatlipoca en el mundo náhuatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 19, 1989.
- _____. «Dryness before rains: Tōxcatl and Tezcatlipoca», en *To change place. Aztec ceremonial landscapes*. Colorado: University Press of Colorado, 1991.

- López Austin, Alfredo (Selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario). *Educación mesica. Antología de textos sabaguntinos*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológica, 68), 1985.
- _____. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2ª ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 15), 1989.
- _____. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCF, 1994.
- Motolinía, Toribio de Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman, 4ª ed. México: Porrúa (Sepan cuantos, 129), 1984.
- Olivier, Guilhem. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Trad. Tatiana Sule. México: FCF, 2004.
- Sahagún, Bernardino de (comp.). *Primeras memoriales de Tepeapulco. Anónimos indígenas*. Trad. Porfirio Aguirre, v. 2: Servicios a los dioses. México: Vargas Rea (Amatlacuilotl, 5), 1950a.
- _____. *Florentine codex. General history of the things of New Spain*. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations, by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, v. II. Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and The University of Utah, 1950b-1982.
- _____. *Primeras memoriales*. Textos en náhuatl, traducción, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica. Historia, 16), 1974.
- _____. *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 v. México: Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.
- _____. *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2a. ed., 2 v. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
- _____. *Primeras memoriales*. Paleography of Nahuatl text and English translation by Thelma Sullivan, completed and revised, with additions, by H.B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Wayne Ruwet. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1997.
- Seler, Eduard (1899). «Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner (1 Hälfte)», en *Altmexikanische Studien* 2. Berlin: VKMV, 6, p. 67-209, citado por Michel Graulich, 1999 en *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: INA, 1999. p. 346.
- Tena, Rafael. *El calendario mexica y la cronografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- Wolf, Eric. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. Trad. Katia Rheault. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001. [En inglés: *Envisioning power. Ideologies of dominance and crisis*. California: University of California Press, 1998.]