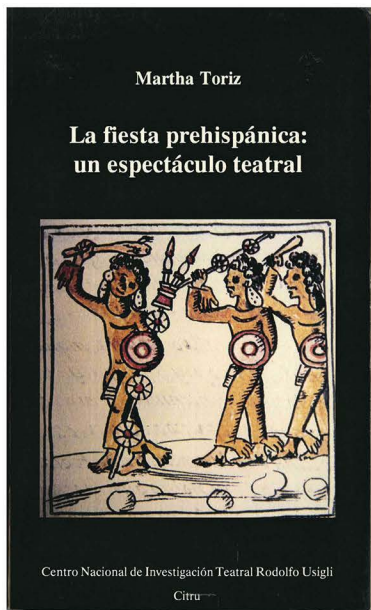




www.inbadigital.bellasartes.gob.mx

Formato digital para uso educativo sin fines de lucro.

Cómo citar este documento: Toriz Proenza, Martha. *La fiesta prehispánica: un espectáculo teatral : comparación de las descripciones de cuatro fiestas hechas por Sahagún y Durán*. México: INBA, CITRU, 1993.

Descriptores Temáticos (palabras clave): Teatro mexicano -- Historia -- Siglo XVI. Aztecas -- Ritos y ceremonias. Indios de México -- Religión y mitología. Teatro evangelizador -- México -- Siglo XVI. Teatralidades prehispánicas.

Martha Toriz

La fiesta prehispánica: un espectáculo teatral



Centro Nacional de Investigación Teatral Rodolfo Usigli

Citru

Martha Toriz Proenza

La fiesta prehispánica: un espectáculo teatral

*Comparación de las descripciones de cuatro fiestas hechas
por Sahagún y Durán*



México, D.F., 1993
Instituto Nacional de Bellas Artes

La fiesta prehispánica:
un espectáculo teatral

Comparación de las descripciones de cuatro fiestas hechas
por Simeón y Lucía

Fotografías de Ricardo María Garibay, tomadas del *Códice florentino*.
Foto en portada: *tototecti* vistiendo los pellejos de los cautivos desollados
en la fiesta de *tlacaxipehualiztli*.

Corrección de estilo: Luz Fernández.

Captura del material: Nancy Sedano.

Primera edición

DR 1993 INBA / Centro Nacional de Investigación Teatral Rodolfo
Usigli

Nuevo León 91

Col. Hipódromo Condesa

C.P. 06170, México, D.F.

Impreso en México

Printed in Mexico

ISBN 968-29-5017-1

A la memoria de Óscar Zorrilla

A Raúl y Adriana

Índice

Presentación	9
Introducción	13
Aspectos más importantes de la vida y obra de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán	17
Fechas más importantes en la biografía de fray Bernardino de Sahagún que tuvieron influencia en la investigación y configuración de la <i>Historia general</i>	17
Fechas más importantes en la biografía de fray Diego Durán que tuvieron influencia en la investigación y configuración de la <i>Historia de las Indias</i>	19
Intención de Sahagún	22
Intención de Durán	24
Fuentes de Sahagún	27
Fuentes de Durán	24
Contexto cultural de España y Nueva España en el siglo XVI . .	33
España en el siglo XVI. Corrientes que influyeron en las obras de los cronistas	34
Nueva España en el siglo XVI y la orden dominicana	41
Esbozo de la religión náhuatl	49
Convergencias y divergencias en las descripciones de Sahagún y Durán de cuatro ritos nahuas	55
Fiesta del mes <i>I atlcahualo</i>	55

Fiesta del mes <i>II tlacaxipehualiztli</i>	73
Fiesta del mes <i>III tozoztontli</i>	103
Fiesta del mes <i>IV huey tozoztli</i>	116
La fiesta prehispánica: un espectáculo teatral	129
Elementos teatrales en la fiesta <i>I atlcahualo</i>	130
Elementos teatrales en la fiesta <i>II tlacaxipehualiztli</i>	134
Elementos teatrales en la fiesta <i>III tozoztontli</i>	138
Elementos teatrales en la fiesta <i>IV huey tozoztli</i>	141
Conclusiones	145
Diccionario de términos nahuas	149
Lista de abreviaturas	158
Referencia bibliográfica	159

Presentación

Los nombres de algunos autores novohispanos catalogados hasta hace pocos años sólo como cronistas o tratadistas -los frailes Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, Andrés de Olmos, Juan de Gaona, Pedro de Gante y Diego Durán por ejemplo-, podrían figurar actualmente en las nóminas de los numerosos poetas y dramaturgos de diverso origen étnico que nacieron o se acercaron en nuestro territorio a partir de la conquista europea.

Al lado de los artistas españoles, criollos, indígenas y mestizos que ya están incluidos dentro de nuestras historias de la literatura mexicana colonial, varios de estos religiosos a que he hecho alusión también llegaron a producir, quizás únicamente con un mero carácter descriptivo y científico, las más distintas obras poéticas o teatrales, dentro de los programas didácticos abiertos en América con la evangelización.

No obstante, en el caso concreto de Sahagún y Durán, ambos personajes, con toda evidencia, tampoco quedarían al margen de esas dos especialidades artísticas, a pesar de que en el fondo salen del modelo arquetípico occidental creado para caracterizar tales disciplinas, al incurrir en una descripción emocionada y expresiva de los elementos simbólicos, dramáticos, lúdicos y rituales de la fiesta prehispánica, vista en esta obra como un tipo de espectáculo teatral.

Dentro del crisol de la Colonia, muchos de aquellos escritores se vieron obligados a ampliar su campo de trabajo con el uso trilingüe del español, el náhuatl y el latín, aunque no podemos olvidar que mediante el aprendizaje de otros idiomas autóctonos americanos, los frailes europeos pudieron desarrollar en el plan de maestros una "fructífera" labor catequizadora, mientras que algunos de sus discípulos indígenas en el papel de aprendices, desarrollaban y desplegaban su "destreza" como colaboradores e informantes en el ámbito de las representaciones teatrales que con éxito fueron puestas en escena en atrios, iglesias y capillas abiertas, bajo la dirección de franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas.

Por medio de estas complejas fórmulas misionales y, a la vez, artísticas, la abigarrada población del México virreinal compuesta por europeos, americanos, africanos y asiáticos, tuvo de algún modo la oportunidad de encontrar acceso de nueva cuenta tanto a la reconocida trayectoria

escénica del medioevo europeo, cuanto a la impredecible tradición ritual del periodo precolombino.

En forma paralela a la creación de estas edificantes escenificaciones dramáticas, cuyas "intrigas" daban cabida a la participación masiva de grandes conjuntos de actores, surgió en estas latitudes por parte de algunos clérigos un celo muy especial por preservar ante los estragos del tiempo lo mismo la evidencia como el esplendor de las fiestas prehispánicas, a las que la crítica especializada suele identificar dentro del terreno tan polifacético del teatro.

El libro que el lector tiene en sus manos es producto del rigor nacido de otra preocupación más actual, pero igualmente pujante y valiosa, por estudiar detalladamente el fervor descriptivo y la inquietud anecdótica que movió a muchos de esos frailes mendicantes a llevar un registro pormenorizado de cada una de las celebraciones religiosas, agrícolas, míticas e iniciáticas del México precortesiano.

Mediante el rescate y difusión que hacen algunos críticos de hoy sobre esa tarea incansable y silenciosa emprendida por tales individuos, ya es posible delinear las figuras de algunos de ellos, no sólo bajo el rubro de historiadores o etnógrafos que se les había asignado por algunos estudiosos de nuestro pasado colonial, sino también dentro de la amplia pléyade de versificadores y comediógrafos que, al finalizar el primer siglo de dominación española, predominaban según el agudo dictamen de Fernán González de Eslava: "más que estiércol".

Distinguido con el primer lugar en la categoría de tesis de licenciatura, dentro de la segunda edición del Premio Rodolfo Usigli de Investigación Teatral del INBA (1991), el trabajo de Martha Julia Toriz Proenza, titulado *La fiesta prehispánica: un espectáculo teatral. Comparación de las descripciones de cuatro fiestas hechas por Sahagún y Durán*, ofrece -como ya indica el subtítulo- un análisis conciso sobre una determinada serie de celebraciones nahuas que no sólo tuvieron especial relevancia en el ámbito local, sino que también lograron trascender entre los pueblos vecinos. El jurado calificador, integrado por Héctor Azar, Ana Goutman y el que esto escribe, otorgó el premio aludido considerando tres aspectos fundamentales de la obra: el atinado manejo de las fuentes impresas relacionadas con el asunto principal de la investigación, la construcción crítica desarrollada a lo largo del estudio y, fundamentalmente, la originalidad que se muestra en el cotejo analítico de los textos seleccionados. En forma particular, puse de relieve en ese momento tanto la aportación personal que la autora hace al tema en cuestión,

cuanto la claridad en la exposición del aparato crítico por ella elegido para dar a sus ideas una mayor homogeneidad.

El estudio comprende inicialmente una descripción de las cuatro fiestas escogidas, comparando los planos textuales que Sahagún y Durán utilizan en este caso, de modo respectivo, al realizar su virtual acercamiento a las 18 celebraciones prehispánicas por ellos descritas, mediante la intervención de informantes indígenas. Ya a partir de estas páginas, Toriz Proenza pone de manifiesto la multitud de elementos teatrales que poseen los ritos nahuas. No obstante, para conseguir un mayor impacto, la autora también se preocupa por explicar la intención que guía individualmente a los dos escritores novohispanos al seleccionar aquel tema hasta cierto punto peligroso, sobre todo después de que quedan implantadas las prohibiciones oficiales respecto de la libre ejecución pública de danzas, bailes, voladores, música y comedias.

Así, mientras que expone cómo Sahagún se deja motivar por una corriente humanística que lo conduce a realizar un trabajo de orden etnográfico -bajo los requerimientos de su labor misionera en Nueva España-, sin hacer mucho caso a las probables censuras provenientes de la Inquisición, ella misma deja a su vez asentado cómo Durán solamente utilizó como herramientas ocasionales la historia y la etnografía, con el objeto de satisfacer el verdadero propósito evangelizante que lo había llevado a buscar la conversión de los pueblos indígenas, según le dictaba el deber de su profesión.

No deja de parecer atinado advertir que, en esta primera parte de su tesis, Martha Julia Toriz Proenza saca a relucir oportunamente el aparato crítico en que se apoya su investigación, al expresar con toda puntualidad el testimonio del padre Durán sobre el estado *nepantla* o neutro de los indios cristianizados que, de manera sistemática o esporádica, ayudan a ese cronista a perfilar artísticamente las descripciones de las fiestas prehispánicas, hasta alcanzar a veces un perfil realmente creativo.

La actitud científica y humanista de Sahagún está vista, en este sentido, como una proyección contrapuntística y dicotómica en relación con la actitud pragmática y proselitista de Durán, dentro de la estructura de la investigación.

Posteriormente, después de abundar en algunos detalles sobre los dos calendarios que regían las ceremonias religiosas celebradas entre los mexicas (el *xiuhpohualli* o "cuenta de los años" y el *tonalpohualli* o "cuenta de los destinos"), la autora estudia con mayor profundidad las que podrían considerarse como principales características del teatro

precolombino: "Todo conjunto de actos mágicos y culturales -escribe-presupone un verdadero drama religioso, tal como lo eran las fiestas anuales de los pueblos nahuas. Se trataba de manifestaciones de carácter general que conformaban un espectáculo esencialmente colectivo en que la multitud es, al mismo tiempo que ejecutora, espectadora".

Al perfilar el carácter "simbólico" de Sahagún frente al carácter "lúdico" de Durán, Toriz Proenza no sólo toma en cuenta la estratificación social y ritual del pueblo mexica, dirigido desde la antigüedad a colocar en el plano más elevado a los individuos que habían alcanzado el poder, ya que a su vez se preocupa por establecer un cuidadoso registro de cada una de las concordancias que se dan entre los dos autores comparados, tratando de resaltar en ellos la capacidad descriptiva, la aportación de elementos teatrales y la sensibilidad cosmogónica que en su momento constituyen los principales méritos de ambos.

La autora, en efecto, ha iniciado el estudio exhaustivo de un espectáculo teatral de triple índole, colectiva, ritual y lúdica, que, con toda seguridad, aporta un incentivo apasionado y continuo para aquellos estudiosos, aficionados o especialistas que se hallen interesados en seguir adelante con tan estimulante labor indagadora.

El lector queda invitado, pues, a buscar en los capítulos de este trabajo las cosas, hechos, acciones y voces que ofrecen con su magia y misterio las fiestas prehispánicas, siempre tan cargadas de disfraces, bailes, juegos y simbologías.

Humberto Maldonado Macías

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Introducción

Existen varias clases de fuentes a las que se puede acudir para realizar una investigación de los ritos nahuas: códices, crónicas indígenas, obras escritas por los conquistadores, etcétera. Dentro de ellas se han considerado como las más completas e importantes las escritas por fray Bernardino de Sahagún y sus informantes y por fray Diego Durán.¹

El propósito de este trabajo es analizar las descripciones de cuatro fiestas de los antiguos mexicanos hechas por estos dos cronistas, para averiguar las diferencias entre ambas versiones, sus similitudes y contradicciones. Y, con base en estas descripciones, poder formar una idea de lo que fue la fiesta precolombina con todos sus elementos teatrales.

El criterio para analizar las fiestas *atlcahualo*, *tlacaxipehualiztli*, *tozozontli* y *huey tozoztli* está basado en que son las primeras cuatro (de 18) que describen ambos cronistas. Es preciso subrayar que no necesariamente son las que contienen mayor riqueza en su expresión dramática, pero fueron las seleccionadas porque este trabajo pretende ser una primera aproximación a la fiesta prehispánica.

Para lograr este objetivo, hay que estudiar varios aspectos de las obras de los cronistas mencionados. El primer capítulo trata de los relacionados directamente con su persona y que influyeron en su trabajo.

En primera instancia se intenta establecer si la diferencia de fechas en que ambos frailes dieron inicio a sus investigaciones afecta de alguna manera el desarrollo de su obra. De aquí se desprenden varias cuestiones, entre ellas, el hecho de que Sahagún haya arribado a Nueva España tan sólo ocho años después de la Conquista, lo que le permitió observar la vida indígena casi tal y como había sido con anterioridad. Esto representa una desventaja para Durán que probablemente se vea reflejada en su obra, pues comenzó a investigar 44 años después de la llegada de los españoles.

Los intereses que movieron a los cronistas a escribir sus *Historias* y la formación intelectual que tuvieron, influyeron de manera determinante

¹ Las ediciones utilizadas para este trabajo son: Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, pról. de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1979, y Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, pról. de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1967, vol. I.

en el tono general de sus obras, así como en el enfoque metodológico. Tanto fray Bernardino de Sahagún como fray Diego Durán pretendían cumplir con su tarea evangelizadora, y dar un instrumento de trabajo a los misioneros.

Sahagún quiere rescatar la cultura náhuatl precortesiana próxima a desintegrarse a raíz de la Conquista: aprende la lengua nativa, trabaja con un método científico escribiendo minutas, trata de corroborar las informaciones que obtiene en varios lugares, e investiga minuciosamente las costumbres y la religión para comprender a fondo su esencia.

Fray Diego Durán casi se limita a recopilar informes y enumerar datos que sirvieran a sus propósitos. En varias ocasiones parece no seleccionarlos, ya sea porque no los corrobora, o por que no los comprende bien. Esto unas veces suscita confusiones, pero otras, aporta datos de interés para los investigadores.

Las fuentes a que se remiten los dos frailes para efectuar su investigación no varían mayormente en lo que a forma se refiere, ya que consultan a informantes indígenas. Sin embargo la veracidad de sus informes depende de la edad de las personas entrevistadas. Por esta razón Sahagún aventaja a Durán, pues tuvo la oportunidad de interrogar a ancianos que vivieron la mayor parte de su vida bajo la cultura náhuatl.

En el segundo capítulo nos ocupamos de los aspectos externos que se relacionan con la obra de los cronistas, tomando en cuenta principalmente el contexto cultural de España, que determina el carácter de la obra de Sahagún y Durán. Aquí se estudia con más detenimiento las corrientes intelectuales y la oposición existente entre las órdenes franciscana y dominicana, y sus diferentes puntos de vista; hay hostilidad entre ambas, debido a que los procedimientos empleados por los franciscanos en su labor misionera no concuerdan con el esfuerzo general y metódico de los dominicos en la presentación del dogma.

El Renacimiento, el humanismo italianizante, y el estudio de las lenguas y costumbres de la antigüedad influyen especialmente en la obra de Sahagún, el cual pone en práctica la enseñanza del latín entre los indígenas, aplicando en su trabajo los métodos para efectuar estudios de lingüística e historiografía.

La época y el lugar en que transcurrió la niñez de Durán se ubican inmediatamente después del contacto cultural entre españoles y antiguos mexicanos; esto trajo como consecuencia el inevitable sincretismo en que subsisten múltiples rasgos precortesianos, que no dejan de convivir en aparente armonía con las instituciones españolas. La manera en que aparezca esta aculturación, en las descripciones de las fiestas

hechas por Sahagún y Durán, dependerá del grado en el que ésta haya evolucionado a través del tiempo.

Un esbozo de la religión náhuatl precortesiana servirá como introducción a la lectura de las descripciones de las fiestas, para ayudar a hacerlas más accesibles y así comprenderlas mejor. La religión indígena está cargada de gran cantidad de elementos simbólicos, con los cuales es necesario estar familiarizados. En muchos casos la complejidad del panteón mexica y de la simbología es lo que causa confusión entre los autores que describen y, por tanto, también en el lector de ellas.

Los ritos nahuas poseen una multitud de elementos teatrales. Es fácil echar a volar la imaginación y tratar de visualizar la escenografía, las danzas, el vestuario, el maquillaje, la utilería, la acción, e imaginar la música y los cantos. En el papel de actores y espectadores participan todos los estratos de la sociedad náhuatl, por lo que se debe también conocer cómo estaba estructurada y qué funciones se ejercían dentro de la misma.

La comparación de las descripciones entre ambos frailes arroja resultados que finalmente son decisivos, no para juzgar la validez de la obra de cada uno de los cronistas, ni su grado de confiabilidad para el estudio de los ritos nahuas, sino para aquilatar y equiparar la riqueza de elementos simbólicos, dramáticos y festivos contenidos en ambas relaciones.

Una de las principales carencias de que adolece este trabajo es no mencionar todas las fuentes disponibles, ni las idóneas (en náhuatl, códices, y de otros cronistas) para lograr la reconstrucción completa y el análisis de contenido de una fiesta prehispánica, que requeriría una investigación de mayor envergadura. No se ha pretendido tal cosa, de la cual el presente estudio sólo representa un prelude.

Advertencia al lector:

El trabajo que ahora tiene el lector en sus manos es fruto de una investigación concluida en el año 1983. De ese entonces a la fecha han sido publicados libros que podrían haber enriquecido el material que aquí se ofrece, aunque quizá no lo habrían modificado en sus apreciaciones fundamentales.

Queda abierta la invitación para que todo aquel interesado en el tema continúe la búsqueda a partir de lo aquí expuesto.

La autora

Aspectos más importantes de la vida y obra de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán

Un acercamiento al estudio de la vida y obra de los dos frailes, Bernardino de Sahagún y Diego Durán, cuyos trabajos forman probablemente la más completa compilación acerca del mundo náhuatl, nos llevará no sólo al conocimiento de los pequeños o grandes cambios, resultado de la diferencia de años en que les tocó vivir en Nueva España, sino también a conocer las intenciones que tuvieron para llevar a cabo tan magna tarea, y las circunstancias que les rodearon y que repercutieron en los planes y métodos de su investigación.

Los cronistas que se abocaron al estudio de la cultura prehispánica fueron con frecuencia misioneros que habían trabajado entre los indígenas. De allí que tuvieran la ventaja de obtener información de primera mano, proveniente de sus encomendados, por ejemplo su manera de pensar y reacciones emotivas.

Las fuentes consultadas por fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán proporcionan la base para determinar en qué grado son fidedignas, tanto la obra del franciscano como la del dominico.

Fechas más importantes de la biografía de fray Bernardino de Sahagún que tuvieron influencia en la investigación y configuración de la Historia general

Bernardino de Sahagún nació en España alrededor de 1499. Poco se conoce de sus primeros años de vida, pero se sabe que hizo sus estudios en la Universidad de Salamanca, una de las más importantes de aquellos tiempos y foco de la cultura renacentista importada de Italia. En el convento de esta universidad tomó el hábito de la orden franciscana.

En 1529, ocho años después de la Conquista, llegó a Nueva España con fray Antonio de Ciudad Rodrigo y otros 19 religiosos.² De 1536 a

1540 y de 1542 a 1558 fue profesor en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, en donde enseñó latín.³ En 1547 inició sus investigaciones, comenzando por los datos que iban a integrar el libro VI de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

En 1555 escribió la "Historia de la Conquista". Aunque Sahagún había comenzado su obra por iniciativa propia, en 1559 fray Francisco de Toral le ordena proseguirla.

1559-61.- Realizó investigaciones en Tepepulco (población situada al noreste de Texcoco, que dependía del reino de Acolhuacan).

1561-65.- Realizó investigaciones en Tlatelolco.

1565-69.- Realizó investigaciones en México.⁴

1569.- La *Historia general* fue terminada en náhuatl, siendo llamada también *Manuscrito de 1569*.⁵

1570.- Comenzó la redacción de la *Historia general* en castellano.⁶

1571-75.- La redacción de la *Historia general* fue interrumpida y los libros individuales fueron dispersados en varios conventos de la provincia, a raíz de la hostilidad del provincial fray Alonso de Escalona hacia los trabajos escritos por frailes en lenguas nativas. La llegada en 1575 de un nuevo padre provincial, fray Rodrigo de Sequera, revitalizó la preparación de la *Historia general* y Sahagún continuó la transcripción al castellano, que hasta entonces había sido fragmentaria.⁷

1578-79.- Preparó el *Códice florentino* o *Manuscrito Sequera* ilustrado.⁸

1580.- Sahagún envió, por medio de Sequera, su obra a España.

² Luis Nicolau D'Oliver and Howard F. Cline, "Sahagún and his works", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, Robert Wauchoppe, general editor, Austin, University of Texas Press, 1973, p. 186.

³ *Ibid.*

⁴ Howard F. Cline, "Evolution of *Historia general*", *Handbook of Middle American Indians*, op.cit., p. 192.

⁵ *Op.cit.*, p. 193.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Entre todos los trabajos de Sahagún, el *Códice florentino* es el más importante. Para fines de este análisis el texto más valioso y rico en simbolismo es el que está en náhuatl. Sin embargo se ha utilizado la última edición de la *Historia general* por ser más accesible.

1582.- Terminó la redacción en castellano.⁹

Fray Bernardino de Sahagún murió en México en 1590, a la edad de 91 años. Por una serie de vicisitudes su obra no fue editada sino hasta 1829 por iniciativa de Carlos María de Bustamante; así que el fraile franciscano no llegó a ver su trabajo publicado.

Fechas más importantes de la biografía de fray Diego Durán que tuvieron influencia en la investigación y configuración de la Historia de las Indias

Se sabe poco acerca de la vida de fray Diego Durán. Existe una declaración suya en el tribunal de la Inquisición, hecha el 15 de junio de 1587, donde dice haber nacido en Sevilla 50 años antes, lo cual significa que la fecha de su nacimiento se ubica alrededor de 1537. En 1542 llega a Nueva España, cuando es apenas un niño de cinco años, y su familia se establece en Texcoco,¹⁰ donde más tarde toma el hábito blanco y negro de la orden dominicana.¹¹

En 1556 se traslada a la ciudad de México, al monasterio de Santo Domingo, y tres años después es ordenado diácono de esa orden. En 1561 va a Oaxaca, aunque no se sabe con precisión cuánto tiempo permanece en ese lugar. En 1565 se establece en México. En la escasa información que da en su trabajo como misionero, menciona el área circundante a la ciudad de México.¹² No hay duda de que el conocimiento de la lengua náhuatl (que había aprendido desde niño en Texcoco) le serviría mejor en esta región.¹³

Vivía en un pueblo no lejano de la capital. Todos los indicios nos llevan a Chimalhuacan Atenco, a la ribera del lago de Texcoco. La áreas de

⁹ Ángel María Garibay, "Prólogo", en: Bernardino de Sahagún, *Historia general*, op.cit., p. 6.

¹⁰ Ignacio Bernal, "Introduction", en: Diego Durán, *The Aztecs; The history of the Indies of New Spain*, vol. II, New York, The Orion Press Inc., 1964. p. XXIII.

¹¹ Ángel María Garibay, "Prólogo", en: Diego Durán, *Historia de las Indias*, op.cit., p. XII.

¹² Ibid.

¹³ Ignacio Bernal, op.cit.

cultura náhuatl que más conoció Durán fueron: Texcoco, Tenochtitlan, el reino de Acolhuacan, y la región de Tlaxcala, Huexotzinco y Xochimilco.¹⁴

La redacción de su obra se divide en tres partes:

1) 1570.- *Libro de los ritos y ceremonias* en las fiestas de los dioses y celebración de ellas.¹⁵

2) 1579.- *El Calendario antiguo*.¹⁶

3) 1581.- *Historia*, que trata del origen de los mexicanos hasta la Conquista.

El título que dio a su obra completa fue: *Historia de las Indias de Nueva España e islas y tierra firme*.¹⁷

De hecho Durán había planeado escribir un cuarto libro. Éste iba a contener el *huehuetlatolli*, antiguos relatos y sermones aztecas, más otros asuntos que han sido omitidos en los libros anteriores. Sin embargo muere antes de que su trabajo pudiera ser escrito.¹⁸

En 1587 está muy grave en el convento de Santo Domingo¹⁹ y muere al año siguiente, a los 51 años de edad.

Durán, pues, viaja por varias regiones diferentes a las que conoció Sahagún. La diversidad de las costumbres que prevalecían en el área hace que las descripciones de ambos cronistas nos brinden una riqueza de detalles muy valiosa.

Al comparar las fechas que más nos interesan en la vida de ambos frailes tenemos que cuando nació Durán en 1537, Sahagún tenía 38 años de edad, de los cuales había pasado ocho en territorio mexicano. Por entonces se encontraba enseñando latín en Tlatelolco.

Sahagún inició sus investigaciones a los 48 años, en 1547, es decir, cuando Durán tenía apenas diez años de edad.

En 1556 cuando Durán tenía 19 años fue nombrado fraile de la orden dominicana, Sahagún ya había escrito la "Historia de la Conquista", que forma parte de la *Historia general*, un año antes, en 1555.

¹⁴ Ángel María Garibay, *op.cit.*, p. XIX

¹⁵ *Ibid.*, p. XVII

¹⁶ *Op.cit.*, p. XX

¹⁷ *Op.cit.*, p. XII, XXIII

¹⁸ Ignacio Bernal, *op.cit.*, p. XXIV

¹⁹ Ángel María Garibay, *op.cit.*, p. XIII

Es evidente que, cronológicamente, Sahagún aventajó a Durán, cuyos conocimientos adquiridos acerca de la cultura náhuatl, a través de los años de su niñez y pubertad, todavía no fructificaban, y menos aún pensaba canalizar sus inquietudes para plasmarlas en un trabajo similar al de Sahagún.

En el momento en que Durán fue nombrado diácono de la orden de Santo Domingo, en 1559, Sahagún comenzó sus investigaciones en Tepepulco.

De 1561 a 65 en que Durán, a los 24 años, fue enviado a la provincia de Oaxaca, Sahagún ya había escrito sus *Primeros memoriales*, y se encontraba realizando investigaciones en Tlatelolco.

En 1565, pasados 44 años de la Conquista, ambos cronistas estaban en México: Sahagún continuaba recabando información para su *Historia*, Durán al parecer comenzaba apenas su investigación. Sahagún contaba ya con 66 años de edad y Durán con 28.

Ya habían transcurrido diez años desde que Sahagún había iniciado su recopilación, cuando Durán enfrentó su incipiente madurez con la gran experiencia del fraile franciscano. Esto pone de manifiesto que ambos cronistas podían tener, en cierto modo, una visión diferente de la cultura indígena; lo cual permite establecer un parangón entre las obras de ambos historiadores.

En 1569 Sahagún y sus informantes concluyeron la versión náhuatl de la *Historia general*. Al año siguiente, 1570, Durán terminó la redacción de su *Libro de ritos y ceremonias*. Ese mismo año, Sahagún comenzó la redacción en castellano.

En 1579 Durán acabó su segundo libro: el *Calendario antiguo*. Y Sahagún, basado en sus manuscritos, prepara el *Códice florentino* o *Manuscrito Sequera* ilustrado.

En 1581, a los 44 años, Durán termina la tercera y última parte de su *Historia*, y al año siguiente Sahagún, que cuenta con 83 años, finaliza la redacción en castellano, 13 años después de haber concluido la *Historia general* en náhuatl.

Ambos cronistas no difieren solamente en la edad. En este inciso se han tocado varios aspectos que servirán como puntos de partida para resolver, durante el desarrollo de nuestro trabajo, las siguientes interrogantes: ¿Qué diferencias hay entre la orden franciscana y la dominicana? ¿De qué manera influyeron en el trabajo de los cronistas? ¿Fueron la causa de que la visión de las fiestas que describen ambos cronistas difiera en ciertos aspectos?

Intención de Sahagún

Dos propósitos fueron los que, principalmente, motivaron a fray Bernardino de Sahagún a escribir su obra: 1) Como fraile que era, tenía la certeza de que había que conocer bien la antigua religión mexicana para lograr una conversión verdadera. 2) Como su formación era humanística, producto de las ideas renacentistas de la época, sentía la necesidad de estudiar la lengua y la cultura antiguas. Esto es muy importante, dado que no sólo llevó a cabo un trabajo lingüístico escribiendo su obra primeramente en náhuatl, sino que también influyó en la metodología que seguiría para el desarrollo de sus investigaciones y de las diversas etapas de redacción.

En cuanto a la labor misionera que como fraile debía realizar en Nueva España, Sahagún, que era de naturaleza reflexiva, no estaba satisfecho con una evangelización superficial ni con el espectáculo del bautismo masivo que efectuaban otros miembros de su orden.²⁰ Lo que él quería era una conversión auténtica. Esto sólo se podía lograr mediante el conocimiento profundo de la personalidad del indígena, reflejada en su lenguaje y tradiciones.

Al lado de su tarea misionera se hallaba un interés humanístico: el deseo persistente de Sahagún de indagar y reunir las creencias paganas en lengua náhuatl tropezó con la gran hostilidad de su propia orden, del Santo Oficio de la Inquisición, de los miembros de la orden dominicana, y del Consejo de las Indias de Madrid, que temporalmente fue mitigado por los directivos administrativos. El provincial de los franciscanos en Nueva España, fray Francisco de Toral (electo en 1558) ordenó a Sahagún "escribir en lengua mexicana" todo lo que pudiera ser útil para el adoctrinamiento, cultura y conversión de los nativos, y así ayudar a los misioneros en su tarea evangelizadora. Sahagún pasó los siguientes 22 años llevando a cabo este plan, enfrentando diversos obstáculos.

Desde el punto de vista etnográfico, intentó recoger por escrito la tradición indígena en el momento en que fue interrumpida por la

²⁰ Luis Nicolau D'Olwer and Howard F. Cline, *op.cit.*, p. 186.

Conquista. No se propuso “excavar” en sus orígenes hasta la capa más primitiva. Su objetivo no era establecer la verdad histórica absoluta, sino sólo recoger versiones del pasado en las cuales los indígenas creían.

Luis Villoro²¹ considera que la *Historia general* se desgaja en dos vertientes:

La primera parece conducida hacia una meta práctica: convencer de la necesidad de destruir la religión aborígen y de guardarse contra sus insidias. La segunda, persigue meta bien distinta: convencer igualmente de la necesidad de una vuelta a las sabias leyes naturales del indio. De ahí que, inconscientemente, aparezca el mundo indígena en valoraciones tan diversas según se la considere desde una u otra meta. En lo natural habrá que respetar sus leyes y el orden de su sociedad que se nos manifiesta en bellos colores; en lo sobrenatural habrá que destruir la mancha idolátrica que se nos revela perversa y demoníaca.

A través de la lectura de la *Historia* de Sahagún, se puede observar que sólo en los apéndices y prólogos de su obra se entrevé el interés que tenía en adoctrinar a los indígenas por medio de su trabajo. Elaboró las minutas y copias de su *Historia* durante los años 1547-82 y, simultáneamente, se ocupó en preparar “Postillas” y “Doctrinas” para la conversión y adoctrinamiento efectivo de los nativos:

Aunque justificó su *Historia* como un instrumento para medir la efectividad de la conversión, parece, sin embargo, haber dividido sus tareas. Además de los prólogos y apéndices de la *Historia*, hay muy poca evidencia de que exista una relación entre sus dos trabajos. Al leer los manuscritos de Madrid (1564-65), uno descubre poca o nula referencia al cristianismo; al leer su “Doctrina” o su “Postilla” (escritas en 1579), es notable la poca referencia que hay al contenido de su *Historia*.²²

²¹ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950, p. 69, 70.

²² Charles E. Dibble, “The nahuatlization of christianity”, *Sixteenth century Mexico*, comp. Munro S. Edmonson, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974, p. 225.

En definitiva, el trabajo de Sahagún tiene dos aspectos: el etnográfico y el evangelizador. Para deducir cuál de estos pesa más en su obra es necesario tomar en cuenta la formación intelectual del autor, su cultura renacentista, que propugnó por el estudio lingüístico y la historiografía, lo que se puede comprobar al observar la primera redacción de la *Historia general*, hecha en náhuatl; la materia que impartía en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, el latín; el método aplicado en las entrevistas, comparación y corroboración de datos, etcétera.

Esta corriente humanística es la que motivó principalmente a Sahagún para llevar a cabo un trabajo de tipo etnográfico que, por requerimientos de su labor misionera en Nueva España, lo encauzó hacia el derrotero evangelizante, so pena de ser censurado por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

Intención de Durán

Hemos visto que la formación humanística de Sahagún, derivada de la tradición renacentista dominante en su época y que los franciscanos habían incorporado a sus principios educativos, tuvo una gran influencia en el método de investigación utilizado para realizar su obra. En cambio la orden dominicana, a la que pertenecía fray Diego Durán, se ubicaba en la tendencia opuesta. Esta orden apoyaba los preceptos de la Santa Inquisición de reprobar cualquier acto que aparentara fomentar la herejía. Se oponía a la enseñanza del latín a los nativos y a la escritura de obras en lengua náhuatl, optando por una conducta esencialmente ortodoxa y de erradicación de aquella religión a la que Durán calificaba, a lo largo de su *Historia*, como “satánica” y “demoníaca”.

Durán, como misionero, buscaba la conversión de los indígenas. Su interés en la historia y la etnografía se había mezclado con el deber que le dictaba su profesión. Utilizó estas disciplinas sólo como herramientas para llevar a cabo su propósito evangelizante.

Cuando Durán concluyó su trabajo, ya habían pasado 50 años de la Conquista. La conversión de los indios, por lo menos en el México central, aparentemente se había realizado para entonces, y también se habían eliminado los obstáculos básicos, ya que los indígenas conquistados vinieron en hordas, “ansiosos” de recibir la nueva fe. ¿No es

posible que Durán, como otros muchos hombres inteligentes, se percatara de que la conversión había sido superficial y que en realidad, bajo la leve apariencia de cristiandad, la antigua religión seguía floreciente? Hay una cita textual en que Durán cuenta:

Prendiendo yo a un indio por ciertas cosas y en particular, de que había andado arrastrado recogiendo dineros con malas noches y peores días, y al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida al pueblo todo y gástalo todo. Así riñéndolo el mal que había hecho, me respondió: "Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*". Y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir "estar en medio", torné a insistir que me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban bien arraigados en la fe, que no me espantase. De manera que aún están neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra... y esto quiso decir que aún permanecían "en medio y eran neutros".²³

Ramón Iglesia²⁴ cree que, debido a esta situación, Durán se dedicó al estudio de la antigua religión, no de una manera fría, imparcial o simplemente descriptiva, sino utilizando el estudio como un arma indispensable para extirpar la vieja fe. Es por eso que su libro condena, no sólo las proezas de los soldados conquistadores que deseaban imponer el evangelio por la fuerza, sino también la actitud complaciente de muchos frailes que se habían dejado engañar por el aparente éxito de su labor misionera.

Durán mismo explica claramente el objetivo principal de su trabajo: destruir la idolatría, lo cual no sería posible si antes no se conocían todos los elementos que integraban cada momento de la vida religiosa indígena. Así pues, consideraba su propia obra básicamente como un trabajo pragmático, que sería una ayuda en la labor del proselitismo.

Al comparar los motivos que mueven a ambos autores a escribir sus obras, tenemos que los dos frailes tienen la misma meta: convertir a los paganos al cristianismo y extirpar la idolatría. Simultáneo a este fin,

²³ Ángel María Garibay, "Prólogo", en: Diego Durán, *Historia de las Indias*, op.cit., p. XXII.

²⁴ Apud, Ignacio Bernal, op.cit., p. XXXI

Sahagún, cuando escribió su *Historia*, tenía como propósito rescatar la tradición indígena mediante un estudio de las costumbres y de la religión, conservándolas por escrito.

Durán vivió durante su niñez muy cerca de los nativos como para no darse cuenta que el bautismo en muchos casos era una ceremonia superficial, que poco o nada cambiaba la mentalidad del neófito, y que los indígenas continuamente regresaban a sus antiguas prácticas. La solución a este problema consistía evidentemente en intensificar la predicación, pero una predicación bien instruida, una evangelización que no se atenía exclusivamente al fervor del misionero, el cual debía entender por completo no sólo la lengua nativa, sino también la religión y la cultura para pelear contra ellas con armas más efectivas.

La obra de Sahagún es de carácter profundamente renacentista. Cumple con el cometido de redescubrir y desarrollar un gran interés en el estudio de las lenguas clásicas, de las cuales se hicieron estudios comparativos. La obra de Durán presenta ante todo una actitud pragmática, sin perseguir el estudio de las materias de índole renacentista.

Sahagún fue el primer humanista que aplicó, de manera sistemática, los métodos lingüísticos desarrollados por el Renacimiento a una lengua nueva y radicalmente distinta, un idioma no-indoeuropeo desconocido, como lo era el náhuatl.²⁵ Fray Diego Durán redacta su obra únicamente en español. Nunca tuvo la intención de iniciar estudios de tipo lingüístico.

Tanto los preceptos de la orden franciscana como los de la dominicana, así como las corrientes culturales que prevalecían en la época, que estudiaremos más adelante, jugaron un papel muy importante en la elaboración de la obra de los dos cronistas.

²⁵ Johanna Broda, "El ambiente socio-cultural e intelectual de los cronistas y la crítica de fuentes del siglo XVI", *Apuntes de etnohistoria*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, año 1, núm. 2, [s.a.], p. 9.

Fuentes de Sahagún

Fray Bernardino de Sahagún no sólo recibió fuertes influencias del gran humanista franciscano fray Andrés de Olmos, sino que es muy probable que a sus manos hubieran llegado algunos de sus manuscritos, los que seguramente utilizó en la elaboración de su *Historia general*. Otro fraile de la misma orden, fray Toribio de Benavente, Motolinía, que fue uno de los primeros 12 misioneros que llegaron a Nueva España, también se ocupó en escribir acerca de lo que allí había conocido, y hay evidencias de que algún manuscrito suyo haya sido enviado a Sahagún antes de 1548.²⁶

Como base para recopilar los informes que conformarían la *Historia general*, Sahagún primero diseñó un cuestionario (ahora perdido), notable por su contemporaneidad, que versaba sobre los temas principales de muchos aspectos de la cultura náhuatl; después, cuidadosamente seleccionó a informantes con mayor experiencia. En general eran ancianos honorables, que habían madurado y vivido sus mejores años bajo la cultura náhuatl intacta, que eran capaces de recordar las viejas tradiciones y que podían relatarlas sin alteraciones.

Investigó sus costumbres mediante el recurso más sencillo, al cual los indígenas estaban habituados: la interpretación de documentos pictóricos.

Procedió a realizar su trabajo en tres lugares: Tepepulco, Tlatelolco y México. En Tepepulco, con la ayuda de una "minuta o memoria", comenzó un interrogatorio sistemático con un grupo de informantes, consistente en el "señor del pueblo", don Diego de Mendoza, y diez o 12 "principales ancianos". Fue asistido por cuatro de sus alumnos trilingües (hablantes de latín, náhuatl y español) del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, también principales. Sahagún proporciona los nombres de estas personas: Antonio Valeriano, Martín Jacovita, Alonso

²⁶ Johanna Broda, "Algunas notas sobre crítica de fuentes del México antiguo; relaciones entre las crónicas de Olmos, Motolinía, Las Casas, Mendieta y Torquemada", *Revista de Indias*, Madrid, año XXV, núm. 139-142, 1971, p. 136.

Vegerano y Pedro de San Buenaventura, mencionando su procedencia y nombrando además a los copistas.²⁷

Por cerca de dos años continuó la recopilación de datos, siguiendo el orden de su "minuta". Sus informantes le proporcionaron pictografías en respuesta a sus requerimientos, y sus alumnos trilingües escribieron las explicaciones debajo de ellas. Este trabajo vino a conformar los *Primeros memoriales*.

En 1561 Sahagún se mudó con sus manuscritos al convento de Santiago Tlatelolco, donde pasó poco más de un año. Ahí condujo el mismo tipo de investigación con otro grupo de informantes nativos, ancianos y principales, discutiendo con ellos los datos que había recogido en Tepepulco y obteniendo mucha información nueva que complementaba la ya recibida. Además recabó datos acerca de otros temas.

Uno de los aspectos interesantes de los *Primeros memoriales* es que la mayoría de sus datos fueron proporcionados por informantes que no procedían de uno de los grandes centros de poder nativo del México central sino de una populosa pero relativamente oscura comunidad. El hecho de que los *Primeros memoriales* provengan de una visión de la cultura prehispánica tardía, desde el punto de vista de una comunidad subordinada, les da un especial valor etnográfico.²⁸

Tiempo después parece haber pasado al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (1563-65). No sólo revisó y aumentó los datos de Tepepulco en Tlatelolco, sino que acumuló también una gran cantidad de información nueva e independiente, de la cual casi la totalidad pasó a la *Historia general* (la mayor parte de los *Primeros memoriales* no fue utilizada).

A pesar de la brevedad de la información recibida en Tepepulco, Sahagún llegó a un análisis de la situación, la cual le permitió conformar un cuestionario en México-Tlatelolco. En primer lugar, ya contaba, como base, con una lista de dioses, aunque la revisión hecha por los tlatelolcas causó la supresión de aquellos que se

²⁷ Bernardino de Sahagún, "Prólogo al libro II", *op.cit.*, p. 74

²⁸ H.B. Nicholson, "Sahagún's *Primeros memoriales*, Tepepulco, 1559-1561", *Handbook of Middle American Indians*, *op.cit.*, p. 207.

consideraban redundantes (Xochipilli fue eliminado porque ya había sido mencionado bajo su nombre Macuilxóchitl) y de los que no eran importantes para los mexicanos.²⁹

Transferido a San Francisco de México en 1565, Sahagún por tres años revisó y corrigió él mismo los "memoriales" que había traído de Tlatelolco. Les dio tres ordenamientos sucesivos y redondeó la visión del trabajo completo anexándole la "Retórica" y la "Conquista", escritas tiempo antes en 1547 y 1555, respectivamente. Esta última pudo también haber sido escrita en 1547.

La última reorganización del manuscrito (1568) terminó en 12 libros, cada uno dividido en capítulos y algunos en párrafos, frecuentemente con apéndices. En 1569 fueron copiados en su forma final, siguiendo la división de tres columnas. Solamente la columna central -el texto náhuatl- fue completamente acabada. Sahagún notó que "los mexicanos [es decir sus informantes de San Francisco el Grande, México] añadieron y enmendaron muchas cosas a los doce libros, cuando se iban sacando en blanco".³⁰ El manuscrito náhuatl de 1569 fue perdido.³¹

En conclusión, Sahagún se basó en tres clases de fuentes:

a) Los trabajos de Olmos y Motolinía, quienes fueron los primeros que llevaron a cabo un trabajo de investigación acerca de la cultura prehispánica.

b) La fuente oral, o sea, las entrevistas con informantes indígenas, ancianos principales.

c) Las pictografías o códices ilustrados que fueron transcritos en náhuatl y luego traducidos al español y el latín.

²⁹ Alfredo López Austin, "The research of fray Bernardino de Sahagún: the questionnaires", *Sixteenth century Mexico*, op.cit., p. 123. Entre otras ediciones en español, puede encontrarse en: Alfredo López Austin, "Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún", Brito V., Enrique M., et al., *La investigación social de campo en México*, Jorge Martínez Ríos edit., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, p. 24.

³⁰ Bernardino de Sahagún, "Prólogo al...", op.cit.

³¹ Howard F. Cline, "Evolution of Historia general", *Handbook of Middle American Indians*, op.cit., p. 189-192.

Fuentes de Durán

Se han hecho investigaciones acerca de las fuentes empleadas por Durán para la elaboración de la *Historia de la Conquista*. Desafortunadamente se ignora el origen de las informaciones obtenidas para la conformación de su Libro de ritos, en donde se encuentran las descripciones de las fiestas. Sin embargo es fácil reconocer en él tres diferentes tipos de fuentes, tanto para el capítulo "De los dioses y sus fiestas" como para el "Del calendario antiguo": 1) la información oral, 2) el testimonio directo, y 3) pictografías.

Para ejemplificar cada una de estas tres clases de fuentes, se insertarán algunas citas textuales:³²

1) Información oral:

"... preguntado otro indio viejo la noticia que tenía de la ida de Topiltzin, me empezó a relatar..." (p. 12)

"Queriéndome confirmar si esto era verdad, pregunté a un indio viejo que me le vendieron por letrado en su ley..." (p. 13)

"... preguntando yo a un viejo que qué era la causa de sembrar el frijol pequeño tan tarde... respondió que todo tenía su cuenta y razón y día particular". (p. 227)

"Porque yo oí decir a una india vieja, que me la trujeron por sabia en la ley, que debía de haber sido sacerdotiza..." (p. 244)

De aquí se desprende que Durán tuvo que entrevistar a indígenas para obtener informes procurando que fueran personas ancianas y, preferiblemente, que fueran versados en lo que a su cultura se refería.

2) Testimonio directo:

"Y porque he visto este pájaro con mis propios ojos en el invierno... volví (a) la primavera... y no lo hallé. Lo oso poner aquí y creo lo que los indios de él me dijeron..." (p. 19)

³² Todas las citas fueron extraídas del vol. I de la edición de Durán empleada para este trabajo, véase nota 1. Al final de cada cita se señala el número de página en que se halla.

"Y porque sé digo verdad, quiero contar lo que en cierto pueblo me aconteció... Yo como la vi y la experiencia me ha abierto los ojos..." (p. 58)

"Y ósolo certificar, porque yo lo he muchas veces oído pregonar en las iglesias, cuando el pueblo está junto..." (p. 227)

"Y es cierto, que no miento, que he oído semejantes días cantar en el areito..." (p. 236)

Durán trata de respaldar los datos obtenidos por medio de su propio testimonio; esta manera de relatar los hechos resulta sumamente anecdótica y valiosa.

3) Pictografías:

"La noticia que de él [Topiltzin] se tiene es grande: el cual vi pintado a la manera que arriba aparece, en un papel bien viejo y antiguo..." (p. 9)

"En una pintura le vi con una loba larga y un sombrero grande en la cabeza a este varón Hueymac y un rótulo que decía 'padre de los hijos de las nubes'." (p. 14)

"Y para que más claro lo veamos... quiérollo poner y demostrar... conforme a como lo hallé pintado en un viejo y antiguo papel, lleno de tantas y feas figuras de demonios, que me puso espanto". (p. 229)

"Según la pintura, que es un indio con un ramo en la mano, parece que nos quiere significar la segunda declaración del vocablo, que es tener un ramo en el mano". (p. 239)

Con estas palabras el fraile dominico muestra que consultó no sólo uno, sino varios códices, para recolectar los informes que servirían para armar su relación. Subraya, en ocasiones, que se trata de pinturas antiguas.

Durán menciona haber consultado la obra de algún otro cronista, pero esto aparece en la redacción de su *Historia*, por lo que no se incluye como fuente para su *Libro de ritos y ceremonias*.³³

³³ Para quien se interese en la relación que hay entre la *Historia* de Durán y otras fuentes, cfr:

Ignacio Bernal, "Los calendarios de Durán", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo octavo, México, 1946, p. 125-134. Bernal hace un estudio relacionando los trabajos de varios cronistas.

Ignacio Bernal, "Introduction", *op.cit.*, p. XXVI, XXIX.

Benedict J. Warren, "An introductory survey of secular writings in the european tradition on colonial Middle America, 1503-1818", *Handbook of Middle American Indians*, *op.cit.*, p. 80-81.

Al hacer una comparación del origen de la información de Sahagún y Durán concluimos que ambos cronistas emplearon tres clases de fuentes: a) información oral: entrevistas con indígenas; b) información gráfica: pictografías o códices ilustrados; c) testimonio directo.

Los informantes consultados por Sahagún vivieron toda su vida en la época precortesiana. Existen menos probabilidades de que Durán haya corrido con la misma fortuna, pues sus informantes -al menos la mayoría de ellos- no eran testigos oculares, sino que fueron depositarios de la tradición oral.

La precisión y honestidad de Sahagún lo llevaron a señalar en su libro los nombres y lugares de origen de sus informantes y de los copistas. Las fuentes de Durán, en este sentido, son inciertas; aunque "no hay análisis publicados sobre sus fuentes, sus descripciones de fiestas y sobre los dioses son sumamente valiosas y fidedignas".³⁴

El método sistemático empleado por Sahagún, al dividir su trabajo en tres etapas, implicó corroborar y corregir; por tanto sus datos resultaron más exactos. Los de Durán, aunque menos precisos, muestran "un gran conocimiento de la cultura prehispánica -o excelentes informantes-. Además relata muchas experiencias personales, que lo convierten en un complemento muy valioso de Sahagún".³⁵

Posiblemente las divergencias entre ambos cronistas redunden en las descripciones de las fiestas de los meses, que estudiaremos más adelante. No obstante, es probable que la rigurosidad académica que muestra Sahagún disminuya la riqueza de detalles en comparación con la indiscriminada recopilación de Durán.

³⁴ Información oral proporcionada por la doctora Johanna Broda

³⁵ Ibid.

Contexto cultural de España y Nueva España en el siglo XVI

Fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán tuvieron una formación intelectual diferente que más tarde repercutirá en la elaboración de sus obras. Esta divergencia se funda principalmente en que: 1) Uno es franciscano, y el otro dominico. 2) Sahagún está educado en España, y Durán, en la Nueva España.

El motivo por el cual se reconstruyen en el presente capítulo los principales acontecimientos culturales de España y Nueva España de finales de siglo XV y principios del XVI, es ver hasta qué punto esta serie de sucesos influyó en el espíritu de Sahagún y en el de Durán.

Al momento de la Conquista se produjo un contacto cultural entre españoles y antiguos mexicanos, que tuvo como consecuencias no sólo la transformación gradual de la vida indígena, sino también algunas modificaciones en las instituciones españolas que se establecieron en el nuevo mundo.

¿Qué características tuvo este cambio? Ésta es una cuestión sustancial que hay que dilucidar, ya que su conocimiento nos llevará a considerar la importancia que tienen los lineamientos que siguió la orden dominicana en Nueva España y su influencia en la obra de fray Diego Durán.

Es necesario estudiar algunos aspectos del mundo náhuatl precortesiano, para formarse una visión del modo de sentir y de pensar de los antiguos mexicanos. Ellos participaron activamente en lo que vendría a consolidar el origen de nuestra auténtica cultura, de nuestras raíces. Éstas son tan profundas y arraigadas en la mente y el corazón de los indígenas que, aún después de la Conquista, gran cantidad de elementos nativos permanecieron a la par con la nueva cultura. De esta manera ambos mundos se fundieron en el proceso de sincretismo, que perdura hasta nuestros días.

España en el siglo XVI. Corrientes que influyeron en las obras de los cronistas

Los frailes españoles de la orden franciscana que llegaron a Nueva España -entre ellos Bernardino de Sahagún-, y que redactaron sus crónicas durante la época de la Conquista, estaban influenciados por motivaciones que reflejaban la mentalidad y los intereses españoles de la época. El punto de referencia de fray Bernardino de Sahagún, en el estudio y la descripción de la antigua cultura indígena, fue la cultura europea renacentista que conservaba aún algunas sobrevivencias medievales, sobre todo en el caso de España, donde esas tradiciones seguían teniendo gran fuerza.

Además de su propia sociedad, los cronistas tenían otro margen de referencia: los pueblos de la antigüedad clásica, conocidos a través de los textos griegos y romanos, que jugaron un papel tan importante en la formación de la cultura renacentista.

Para la mejor comprensión de esta época es conveniente recrear, brevemente, el marco cultural en que se desenvuelve España a fines del siglo XV y principios del XVI.

En 1474 -tal vez con anterioridad-, cuando comenzaron a reinar Isabel y Fernando, se introdujo la imprenta en España,

y al finalizar el siglo, la tuvieron todas las ciudades importantes de la península. Se multiplicaron las traducciones de obras maestras de la antigüedad. Nada desdeñable es el esfuerzo de profesores privados para propagar los estudios humanísticos.³⁶

Desde este punto de vista, el Renacimiento es la continuación y restablecimiento de las tradiciones literarias de la antigüedad griega y latina en los siglos XV y XVI.

³⁶ Julio Torri, *La literatura española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952 (Breviarios, 56), p. 80.

Fray Bernardino y sus hermanos religiosos estaban imbuidos del espíritu renacentista, y recibían influencias intelectuales y humanísticas derivadas de grandes personalidades italianas como Petrarca, Valla, y el español Nebrija.

Fue el italiano Petrarca el primero en comprender que la antigüedad no era una civilización aparte y que, al concebirla de este modo, podía abrirse camino para plantear un programa de estudio que, orientado hacia los clásicos, revelara su espíritu. El foco de atención de Petrarca era el lenguaje: si la antigüedad clásica iba a ser entendida, sería en sus propios términos; es decir, a través de la palabra, con la cual ellos habían expresado sus pensamientos.

Se vuelve la mirada hacia las lenguas de la antigüedad. El interés que Sahagún tenía por la lingüística demuestra su formación humanística. Así la gramática, que incluía la lectura e imitación cuidadosa de autores de la antigüedad desde un punto de vista lingüístico, fue la base del programa de Petrarca.

Podemos aventurar que Sahagún estaba influenciado por estas ideas porque otros destacados miembros de la misma orden, como fray Andrés de Olmos, Alonso Molina y Maturino Gilberti, tuvieron la misma inquietud, aun antes que él.³⁷

El gran interés de Olmos por los idiomas indígenas de México se debía a su formación humanista. El humanismo en Europa había dado un incentivo muy grande a los estudios de la filología de las lenguas de la antigüedad clásica. Parece que fray Bernardino de Sahagún también recibió una formación de este tipo y, por tanto, su principal motivación al escribir su obra enciclopédica fue la de aplicar los métodos que se habían desarrollado para el estudio de las lenguas clásicas en Europa al estudio de una lengua desconocida y radicalmente diferente como lo era el náhuatl.³⁸

No todos los humanistas fueron poetas, pero casi todos se abocaron al estudio de lo clásicos. Este estudio consistía en una serie de técnicas relacionadas o especializadas, por medio de las cuales la herencia

³⁷ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México; ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, trad. Ángel María Garibay K., México, Ed. Jus, Ed. Polis, 1947, p. 133.

³⁸ Johanna Broda, "Algunas notas sobre...", *op.cit.*, p. 131.

cultural de la antigüedad se hizo accesible. Esencialmente, además de investigar, corroboraban la obra de los autores clásicos; esto significaba redactar, comparar los diversos manuscritos, corregir defectos o pasajes ambiguos y comentar, en notas o anexos, el estilo, significado y contexto del pensamiento del autor.

Obviamente, esto exigía no sólo un profundo dominio de la lengua en cuestión y el manejo de la literatura clásica, sino también un conocimiento de la cultura que formó la mente del autor y que influyó en sus escritos. Escribían en latín, no ya en el poco correcto de la Edad Media, sino en el de los clásicos e imitaban en verso y en prosa a los antiguos, sus géneros, sus sentimientos, su estilo. La literatura griega se abrió paso y conquistó su puesto a la par de la latina, sobre todo desde principios del siglo XVI.

Gradualmente, esta metodología de investigación y el apego a los estudios clásicos se introdujo en el sistema educativo de España en esa época. Parece que Sahagún, como ya se ha mencionado, fue influenciado por Olmos, quien había iniciado este tipo de investigación aplicándolo a la cultura mexicana, unos 25 años antes que Sahagún.

Durante mucho tiempo ambos frailes trabajaron juntos como profesores en el colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco, donde los hijos de la antigua nobleza indígena eran educados según el modelo europeo de aquella época, con un gran énfasis en los estudios de la antigüedad clásica. El idioma de enseñanza era el latín.³⁹

Garibay⁴⁰ destaca también otra probable influencia debida a las investigaciones realizadas anteriormente por fray Andrés de Olmos. El ejemplo de éste explicaría el interés que tuvo fray Bernardino por recoger textos, como los *huehuetlatolli* ("antiguas palabras"), el relato de la Conquista y los 20 himnos sacros en idioma náhuatl, que integran, respectivamente, los libros VI, XII y II de su *Historia general*.

Los humanistas crearon una vasta literatura especializada en estas materias y aleccionadora en las técnicas críticas de filología clásica: el

³⁹ Johanna Broda, *Ibid.*

⁴⁰ Apud, Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl; aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 120.

estudio de los textos antiguos. El italianismo es el hecho literario de mayor importancia del siglo XVI.

Entre 1440, aproximadamente, y 1457 (fecha en que muere), el italiano Lorenzo Valla fue uno de los humanistas más influyentes. El sentido de la innovación y la excelencia de sus investigaciones se hizo sentir, particularmente, entre los hombres del Renacimiento, que se esforzaban por imitar los trabajos de los antiguos escritores y artistas griegos y romanos.

La actividad de Valla en los textos del Nuevo Testamento fue intensa. Probó que los Evangelios eran una de las aplicaciones más decisivas de la nueva ciencia de la filología histórica. Su finalidad era recuperar, hasta donde fuera posible, las versiones originales griegas a través del uso de los más antiguos manuscritos existentes. Defendió sus estudios, señalando que no corregía las Sagradas Escrituras sino solamente la traducción en latín vulgar de San Jerónimo, que había sido aceptada por la Iglesia católica.

Precisamente en el método desarrollado por fray Bernardino de Sahagún, se puede apreciar el influjo de la corriente renacentista proveniente de Italia. A fines del siglo XV se establecen en España humanistas italianos como Pedro Mártir de Anglería, quien llegó a Zaragoza en 1487, se ordenó sacerdote y gozó de la protección de los Reyes Católicos. Fue él quien introdujo, entre los nobles, los estudios humanísticos y fue nombrado cronista de Indias en 1510. Inició la historiografía de los descubrimientos utilizando relaciones de los mismos navegantes y conquistadores.

La fuerza del humanismo cundió posteriormente en España. Uno de los grandes humanistas españoles fue Elió Antonio de Nebrija, quien estudió cinco años en Salamanca, y después de permanecer diez en Italia, inicia sus enseñanzas en 1473 en Sevilla. Allí introdujo las nuevas ideas del gran humanista Lorenzo Valla en la materia y posteriormente trabajó en Salamanca, donde más tarde estudiaría Sahagún quien poseía las obras de estos autores en su biblioteca de México.

Para los humanistas el conocimiento de las lenguas clásicas abría las puertas al pensamiento del pasado; gramática y retórica fueron transformadas en estudios filológicos, no con el objeto de realizar una investigación académica, sino para adquirir una nueva conciencia histórica y crítica. Reconstruían el pasado para comprenderse mejor ellos mismos, así como su presente.

Los frailes franciscanos, determinados por el humanismo, una vez que se hubieron trasladado a Nueva España y palpado la grandeza de la cultura nativa, llegaron a pensar que:

[...] puesto que el siglo XVI era como la iglesia primitiva para los indios, el período precortesiano era análogo a la era precristiana en el Viejo Mundo, es decir, a la antigüedad clásica de América.⁴¹

Esta supuesta analogía, gracias a la cual los españoles se interesaron en las "antigüedades" de los indios, hizo que se lograran obras tan valiosas como las que hoy llegan a nuestras manos.

Desde sus orígenes la orden mendicante, que tenía a Francisco de Asís como guía, mostró tendencias a acercarse y convivir con la gente humilde en el mismo sitio donde ésta habitaba, así fuera un lugar recóndito.

En 1205 [Francisco de Asís] [...] pasa largas horas en una gruta, se ocupa de los leprosos e intenta rehacer de sus ruinas el pequeño oratorio cercano a San Damián [...] En 1219, el segundo capítulo incita a los religiosos a convertir a los infieles. Francisco, reanudando un viejo sueño, pasa para Egipto donde se une a la armada de la quinta cruzada; de ahí, pasa a Siria [...]⁴²

Estas acciones muestran los antecedentes del espíritu de los franciscanos que convivieron junto a los indígenas mexicanos.

Como se ha visto, España toma principalmente de Italia su renacimiento literario, que se inicia a principios del siglo XVI. Pero en España, el culto a los clásicos y el italianismo -facilitado por las guerras y conquistas- no rompieron la continuidad de los siglos precedentes; ideas y pensamientos seguían siendo, en parte, los de la Edad Media. A este respecto,

[...] Donald Robertson ha sostenido [...] que existe una manifiesta relación entre el esquema de la *Historia general* de Sahagún y la

⁴¹ John Leddy Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972 (Serie de Historia Novohispana, 22), p. 164.

⁴² Marcel Pacaut, *Les ordres monastiques et religieux au moyen âge*, Paris, Editions Fernand Nathan, 1970, p. 124, 125.

organización tradicional de varias obras de carácter enciclopédico, elaboradas en la Edad Media, en las que la presencia de las materias va desde las cosas divinas a las humanas y a las naturales, de manera jerarquizada. Específicamente el mismo Robertson establece un cotejo entre los varios libros del *Códice florentino* y la estructura de la obra de Bartholomeus Anglicus o de Glanville, *De proprietatibus Rerum*.⁴³

La organización enciclopédica de los materiales en la obra de Sahagún también puede reflejar los antiguos modelos medievales del tratamiento de la historia natural, en esencia derivada de Plinio.⁴⁴

Las tradiciones de la orden franciscana dieron forma, en el nuevo mundo, a políticas cada vez más específicas y a prácticas orientadas hacia la Iglesia utópica, que enmarcaban el pensamiento de Sahagún y dirigían sus intereses hacia la preservación de la cultura mexicana por su propio bien, y no meramente como un instrumento lingüístico de catequización sino también como base para una nueva nación cristiana.

Otras obras que se dedican como antecedentes y posibles fuentes de inspiración para Sahagún son: la *Arqueología* de Flavio Josefo, la *Historia de los animales* y *Las partes de los animales* de Aristóteles, los trabajos de Alberto de Colonia. Sahagún pudo haber leído estas obras tanto en Nueva España como en Salamanca, y todas ellas son ejemplos de una línea continua y evolutiva del pensamiento humano.⁴⁵

Nicolau D'Olwer⁴⁶ hace un recuento de los volúmenes hallados en un inventario levantado por Sahagún, en la biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. En ella se encontraban, entre otros, los libros de Antonio de Nebrija, fray Alonso de Molina, Aristóteles, Plinio, Cicerón, Flavio Josefo, Tito Livio, Virgilio, Juvenal, Erasmo, Luis Vives, etcétera. Fray Bernardino de Sahagún tuvo la oportunidad de leer y estudiar a fondo las obras de estos escritores, que evidentemente dejaron en él una huella indeleble. Él mismo fue impulsor de las humanidades:

⁴³ Miguel León-Portilla, *op.cit.*, p. 119

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 118-119

⁴⁵ Alfredo López Austin, *op.cit.*, p. 120

⁴⁶ Luis Nicolau D'Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún*, Mexico, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952, p. 86.

[...] en una lucha con la penuria de que no tenemos idea, ensanchó el horizonte de la modesta biblioteca de Santa Cruz, animándole un espíritu de humanismo cristiano, que no repudiarian Erasmo y Luis Vives.⁴⁷

Erasmo de Rotterdam fue, más que cualquier otro jefe intelectual del siglo XVI, partidario de la cristiandad; enfatizó el gran alcance europeo del movimiento humanista y exaltó el renacimiento clásico arremetiendo contra la filosofía escolástica, pidiendo una reforma a la religión.

Luis Vives (1492-1540) fue un gran erasmista, y su nombre figura como representativo del nuevo florecer de la teología. El renacimiento teológico, que ofrece caracteres bien distintos de la teología de periodos anteriores, se debió a dos razones fundamentales: la invención de la imprenta y el renacimiento de los estudios clásicos. Esto contribuyó a ensanchar y enriquecer los métodos de exposición y enseñanza de la teología, que dieron por resultado una nueva era de renovación y valoración de la ciencia divina.

El humanismo cristiano, representado por Erasmo, Valla y Vives, fue fundamentalmente una concepción de la vida cristiana, basada en la orientación retórica, histórica y ética del mismo humanismo. Esta corriente teológica fue recibida por los franciscanos en la Universidad de Salamanca, por lo que se dice que Sahagún también era erasmista. Ya se ha visto anteriormente, que en su biblioteca de Tlatelolco poseía obras con esta inspiración.

Además de que Sahagún aglutinó las influencias renacentistas, sus primeras investigaciones revisten el carácter de la orden franciscana, la cual:

1) Adoptó formas poco rígidas, que dejaban mucho campo a la iniciativa individual.

2) Fundó escuelas para indígenas como medio de cristianización.

3) Creía que el conocimiento de las lenguas indígenas era de mayor importancia o urgencia, como instrumento de evangelización, que el conocimiento del castellano.

4) Se entusiasma por el buen ingenio que demostraban los indios de sus escuelas, en especial los del Colegio de Tlatelolco, y abrigó la

⁴⁷ Ibid.

esperanza de que algunos pudieran ser admitidos en las filas del clero, y también en la vida religiosa.⁴⁸

Debido a las múltiples razones aquí expuestas, puede decirse que fray Bernardino de Sahagún y otros ilustres franciscanos recibieron una formación humanista que, más tarde en Nueva España, les empujaría a realizar obras de tipo lingüístico y etnográfico.

Por el mismo carácter de la orden franciscana, cuando inició su labor en el nuevo mundo, fomentó un trabajo indigenista, acarreado numerosos ataques provenientes de la orden dominicana, de la Inquisición y hasta de algunos franciscanos.

Varias de las acciones que emprendieron tanto Sahagún, como sus hermanos religiosos, eran tachadas de no ser ortodoxas en su momento, principalmente, por los dominicos, cuyos lineamientos se contraponían a los de los franciscanos.

Es sorprendente el influjo que tuvieron estas diferentes políticas tanto en la formación intelectual de Sahagún y Durán, como en la elaboración de sus *Historias*.

La educación humanista recibida por Sahagún influyó particularmente en la descripción de las fiestas. El seguimiento de una investigación sistemática de acuerdo con los métodos que aprendió en su formación, hace que su trabajo esté fundado en bases más sólidas que el realizado por Durán, que recolectó sus datos de una manera más espontánea y sin una metodología probada.

Nueva España en el siglo XVI y la orden dominicana

Hemos visto que la apertura y flexibilidad que tenía la orden franciscana, en su relación con la realidad, permitieron que las ideas renacentistas penetraran en la formación intelectual de sus frailes. Bernardino de Sahagún se educó en España y recibió la influencia del humanismo.

⁴⁸ Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista; experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977 (Biblioteca Porrúa, 65), p. XIII, 148, *passim*.

Fray Diego Durán llegó a Nueva España siendo un niño, y tuvo un desarrollo formativo diferente al de Sahagún. Otra de las divergencias principales estriba en el ingreso de Durán a la orden dominicana.

El estudio de los antecedentes más inmediatos al establecimiento de esa orden en Nueva España, así como de los preceptos que acataron en este lugar, permite tener una visión de las causas que limitaron la producción de los cronistas y de estudios de la cultura nativa, entre sus miembros.

Esta orden, durante el Renacimiento, tuvo como particularidad su carácter impermeable a cualquier idea que pudiera fomentar una heterodoxia en su estructura.

En los años 1420-22 se hablaba de una reforma entre los dominicos, por medio de la cual se buscaba la defensa de la espiritualidad tradicional contra la embestida del humanismo. Su más ardiente cabecilla fue el italiano Giovanni Dominici.

Los dominicos poseían, al igual que los franciscanos, una escuela en la Universidad de Salamanca, que era una de las más importantes receptoras de la corriente humanista. Sin embargo, los dominicos se mostraron selectivos con respecto a las probables influencias de este tipo. Su orden "[...] abarcaba una formación de sus teólogos en la lógica aristotélica y en el Derecho romano".⁴⁹

La filosofía aristotélica fue encaminada hacia el terreno sagrado, religioso y teológico que abarcaba el pensamiento dominicano. La orden continuó distinguiéndose por su ortodoxia sin virajes, basada en la enseñanza filosófica y teológica de Tomás Aquino, ortodoxia que llevó a los dominicos a colaborar en la ejecución de la tarea de la Inquisición cuando fue establecida en España.

En un mundo dividido ideológicamente como lo fue el europeo en el siglo XVI, la Corona creyó que la integridad y la unidad religiosa en que se apoyaba la unidad política, podía ser mantenida mediante estrecha vigilancia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. A más de conocer acerca de los delitos contra la fe, los inquisidores se ocupaban de mantener las buenas costumbres y la moral sexual.⁵⁰

⁴⁹ Johanna Broda, "Algunas notas...", *op.cit.*, p. 141

⁵⁰ Ernesto de la Torre Villar, "Época colonial. Siglos XVI-XVII", *Historia documental de México*, México, Universidad de Yucatán, vol. XIV, núm. 82, 1972, p. 177.

En España la Inquisición se ocupaba de investigar los casos de herejía y de guardar la moral. Durante los años 1526-28, cuando llegaron los dominicos a Nueva España, se encontraban tan relacionados con ésta, que "[...] el oficio de inquisidor estaba ligado al del vicario dominico, y así siguió hasta el año de 1571 en que se fundó el Tribunal".⁵¹

Se ha dicho anteriormente que la Inquisición era una de las instituciones que más se oponían a la realización de estudios de tipo etnográfico en Nueva España. Era, pues, natural que los dominicos no se interesaran en hacerlos. "[...] [Su] espíritu inquisitorial, es una prueba más de la exagerada inquietud que tenían los representantes de la provincia⁵² por vivir una observancia a ultranza, inquietud en la que se derrochaba no poca energía [...]"⁵³

La orden dominicana llegó a ser llamada de "intelectuales", porque sus miembros llevaban a cabo estudios teológicos en España.⁵⁴ Esta tendencia se desvirtuó cuando llegaron a Nueva España. Uno de los hombres más determinantes de la orden fue fray Domingo de Betanzos. A él se debió que los misioneros se apegaran a una tradición de escuela más que a un sistema teológico. La influencia de la filosofía escolástica trajo varias consecuencias que redundaron en la formación intelectual de los futuros frailes.

[...] [En 1548] se manda, en contra de todo el espíritu de la constitución, que los novicios que habían hecho la profesión después del año de noviciado, y que por lo mismo debían iniciarse normalmente en los cursos de artes, tendrían que permanecer un año más en la comunidad de los novicios con el fin de imbuírlos más en el espíritu de la oración y del recogimiento.⁵⁵

⁵¹ Daniel Ulloa H., *Los predicadores divididos; los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977 (Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie, 24), p. 97.

⁵² Las órdenes estaban divididas en provincias, que generalmente corresponden a diferentes zonas geográficas y lingüísticas; al frente de cada una de ellas hay un superior llamado, por lo mismo, "provincial". La de los dominicos que se establecieron en Nueva España tomó el nombre de Provincia de Santiago.

⁵³ Daniel Ulloa H., *op.cit.*, p.154

⁵⁴ Debe quedar claro que se les llamaba "intelectuales" no por seguir la corriente humanista, sino por dedicarse al estudio de la Teología y nada más.

⁵⁵ Daniel Ulloa H., *op.cit.*, p. 242

Esta orientación de tipo monástico limitaba la capacidad cuantitativa de la adquisición de conocimientos ajenos a la observancia religiosa. Pero, además, había otra razón para que los españoles que ingresaban a la orden dominicana no tuvieran un acervo intelectual de la calidad deseada; en 1544 se dio una orden para que se dejara de comprar libros, ya que se tenía el temor de que el empleo de dinero para estos menesteres pudiera escandalizar a los fieles. Los únicos libros de que se podía disponer eran la Biblia y un Breviario.⁵⁶ Si se quería adquirir algún otro, se tenía que consultar al padre provincial.

Aunque la ordenación se dirige directamente a reglamentar la pobreza, evitando abusos y escándalos, es también una importante medida con miras a controlar la lectura de los religiosos [...], así la preocupación de la pobreza repercutirá inevitablemente en una pobreza intelectual.⁵⁷

Once años después, en 1555 -fecha en que fray Diego Durán debió haber comenzado sus estudios en el seno de la orden dominicana-, la ordenación se tornó más flexible y permitió que los religiosos poseyeran 12 libros como límite. Excepcionalmente, los profesores y los predicadores podían ampliar este margen a criterio del padre provincial. Es probable que debido a esta medida Durán poseyera una cultura de mediana, o quizás aun, de pobre calidad.

Está clara la existencia de una tendencia monacal enemiga de los estudios "vanos". Lamentablemente esta medida alimentaba la falta de interés por el estudio.

[...] La falta de preparación académica obligaba a los religiosos dedicados a la evangelización a "refugiarse" en una moral tradicional, insensible muchas veces a los nuevos problemas originados por una cultura igualmente nueva. En cambio para los religiosos establecidos en los conventos urbanos donde predominaba el ambiente universitario, el distanciamiento con la problemática misional los aislaba también, y les impedía un cuestionamiento correcto que respondiera a la realidad y se

⁵⁶ Breviario: edición manual de los libros de oraciones litúrgicas a que están obligados los clérigos.

⁵⁷ Daniel Ulloa H., *op.cit.*, p. 159

quedaban en los lineamientos de una cultura europea al margen de cualquier renovación.⁵⁸

El desinterés que hubo de enfrentar prácticamente la realidad americana promovió la despreocupación por la enseñanza del evangelio en estas lenguas. Una de las formas en que esto se muestra es, por ejemplo, el caso en que la Corona española transmitió una orden en la que se insistía que los frailes enseñaran en lengua castellana para una evangelización más intensa. Mientras que los dominicos la aceptaron sin reserva, los franciscanos simplemente no la tomaron en cuenta.

No [se conoce] nada respecto al cumplimiento de este mandato por los franciscanos de la Nueva España; es probable que hayan considerado suficiente, en este punto, lo que ya venían haciendo con sus escuelas para indígenas. Tampoco hallo que esta necesidad de estudiar castellano haya sido planteada por ellos durante el resto del siglo.⁵⁹

Se puede apreciar claramente la diferencia que hay entre las dos órdenes respecto al planteamiento de su método misionero. Una de las características de los franciscanos era su punto de vista pragmático en el adoctrinamiento de los indígenas, lo cual dio lugar a un acercamiento con ellos.

[...] los frailes [...] creyeron que el castellano, por su carácter y estructura, era muy diferente de las lenguas indígenas y que difícilmente podría ser asimilado por la mayoría de los indios, en particular ya adultos.⁶⁰

Esta aproximación al indígena por parte de los franciscanos también se vio incrementada por medio de la iniciativa de fundar el Colegio de Tlatelolco, donde, como se ha dicho con anterioridad, se enseñaba a los indios el latín.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 272

⁵⁹ Lino Gómez Canedo, *op.cit.*, p. 161

⁶⁰ Robert Ricard, *op.cit.*, p. 139

Los dominicos no estaban de acuerdo con esta escuela porque en ella se intentaba formar al clero indígena. Además se opusieron a la enseñanza del latín, y nunca tuvieron colegios de enseñanza media o superior con este fin.⁶¹

Los dominicos no sólo no concordaban con los franciscanos, sino que atacaron sus medidas por medio de demandas que presentaban ante las autoridades españolas. Hay que recordar que actuaban en estrecha relación con la Inquisición.

[...] Es verdad que estas opiniones negativas que no eran monopolio de los dominicos, pues tanto civiles como religiosos y entre ellos algunos franciscanos verán en la famosa casa de Tlatelolco una posición muy avanzada para su tiempo. Sin embargo, no podemos pasar por alto la negativa *a priori* y pertinaz de los dominicos frente al problema porque en él se jugaba el futuro de la evangelización y hasta la evangelización misma.⁶²

Es probable que una de las razones principales que movían a los dominicos contra este acontecimiento era la tendencia, muy marcada, a ver en las acciones emprendidas por los franciscanos, como el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, asomos de herejía. Argüían ciertas "debilidades" de parte de los nativos: falta de autoridad, embriaguez, ineptitud para el trabajo intelectual, para el régimen de las almas y para el celibato. Estos defectos hacían a los nativos indignos del sacerdocio. Se demuestra así una tendencia de pura esencia ortodoxa.

Un gran conocedor del tema, Robert Ricard, ha dado una opinión muy *sui generis* acerca de esto:

Llegó a alegarse también que el conocimiento del latín haría capaces a los indios de saber qué clérigos eran ignorantes: iperegrino argumento: era necesario que la pasión fuera tan grande en contra del colegio, para que se trajera a cuenta un temor al mismo tiempo tan débil y tonto, como cargado de tácitas confesiones!

⁶¹ Daniel Ulloa H., Cfr. *op.cit.*, p. 229; Robert Ricard, Cfr. *op.cit.*, p. 392

⁶² Daniel Ulloa H., *op.cit.*, p. 230

Todas sus argumentaciones carecían por demás de valor, pues fue una realidad que los alumnos del Colegio aventajaron muchas veces a los mismos españoles en el habla y escritura del latín. También se entrevé la intención de no permitir la superación intelectual del indio para poder mantenerlos sojuzgados.⁶³

Otra cuestión duramente criticada por los dominicos quienes, como se ha visto, ejercían una ortodoxia inflexible, fue que los frailes franciscanos administraran en un principio el sacramento del bautismo en forma masiva, reduciendo las ceremonias a lo estrictamente esencial. Esto concurrió al punto de que el dominico fray Juan de Oseguera fuera comisionado para tratar el asunto en Roma, en 1537.⁶⁴

Hasta aquí se han contemplado varias razones por las cuales las normas de la orden dominicana limitaron la formación intelectual de sus integrantes. Asimismo hemos observando las diferencias que tuvieron con los franciscanos. Pero, ¿a qué se debe que fray Diego Durán haya realizado una obra como su *Historia de las Indias*?, si

Los dominicos no sólo no mostraron interés por conocer su realidad ambiental, sino que hasta prohibieron a sus miembros interesarse por ella de manera "científica", como aparece en las actas capitulares de 1576, en donde se lee: "ningún religioso trate ni conozca jurídicamente de los negocios de los indios tocantes a sus ídolos y supersticiones antes lo remitan a nuestro padre provincial para que él vea lo que en tal caso más convenga".⁶⁵

Probablemente una de las causas que empujaron a Durán a elaborar su trabajo fue el haber tenido la afortunada visión de percatarse de que la evangelización, hasta ese momento, había sido superficial. Sintió que debía poner por escrito la manera en que los nahuas celebraban sus fiestas, y así evitar que se mezclaran los elementos paganos con los cristianos. Era, pues, como una advertencia para sus hermanos misioneros, un instructivo para que se guardaran de una conversión engañosa.

⁶³ Robert Ricard, *op.cit.*, p. 405

⁶⁴ *Ibid.*, p. 198-201

⁶⁵ Daniel Ulloa H., *op.cit.*, p. 230

Es posible que si Durán planteó al padre provincial de su orden, de este modo, los motivos para escribir su *Historia*, éste le haya concedido el permiso para hacerlo. Desgraciadamente no tenemos la fuente que brinde información al respecto.

Acerca de los estudios que se efectuaban en la orden dominicana, Durán fue mejor instruido que los jóvenes ordenados con anterioridad. En los años precedentes a 1550 se prohibía toda actividad intelectual a los novicios, que por otra parte les era muy necesaria porque hasta entonces se admitía a los candidatos sin los requisitos exigidos por las constituciones de la orden, debido a la falta de sacerdotes.⁶⁶

Pero a partir de la fecha arriba mencionada, se les requiere examinarse tres veces al año sobre sus conocimientos del latín. Mas no se les exige ningún otro estudio, salvo esta preparación indispensable.

Posteriormente, en 1553, ocurre un cambio importante en la mentalidad social, al enjuiciar a los indios a quienes antes se menospreciaba: se exige el conocimiento de la ciencia teológica o de la lengua de los naturales. En este último requisito el problema se presentó con menor fuerza en Nueva España que en otras regiones de América, ya que varios dominicos, entre ellos Durán, conocían la lengua aborígen.

Gradualmente, la posición rígida e inflexible que habían sostenido los dominicos fue cediendo. Sin embargo esta apertura era demasiado lenta, pues no fue sino hasta 1585 que:

[...] se deroga la antigua ley que había mandado retirar los libros a los religiosos que no fueran ni lectores ni maestros o predicadores, y se manda restituir a cada uno los libros decomisados "conforme a la calidad de sus personas".⁶⁷

Desafortunadamente esta derogación llegó tarde. Ya no representó nada para la instrucción de fray Diego Durán, quien terminó su obra en 1581 y murió en 1587. De cualquier modo, su trabajo, que está apoyado en testimonios de primera mano, contiene una "extraña mezcla de auténtico rescate de la historia y las antigüedades indígenas con la permanente obsesión de mostrar cómo, no obstante los afanes de la evangelización, la idolatría subsiste por todas partes".⁶⁸

⁶⁶ Ibid., p. 242-243

⁶⁷ Ibid., p. 249

⁶⁸ Miguel León-Portilla, *op.cit.*, p. 89

No hay que olvidar que fray Bernardino de Sahagún también habla acerca de ello en su obra. Pero en su caso, debemos recordar que insertó al final de su *Historia* las anotaciones referentes, por temor a que fuera confiscada.

Al recapitular acerca del contexto cultural de la orden de Santo Domingo, y su influencia en la obra de Durán, observamos que la filosofía escolástica que predominaba en la orden dominicana interpuso una barrera a la recepción de la corriente humanista, por tanto, ésta difícilmente pudo llegar a fray Diego Durán.

La ortodoxia que caracterizaba a la orden dominicana conllevó una serie de medidas que frenaron el desarrollo intelectual de sus miembros, entre ellos, el de Durán.

El temor de caer en una heterodoxia y de fomentar la herejía llevó a los dominicos a atacar toda aproximación indigenista.

El interés verdadero de Durán por exterminar la idolatría hizo que éste se propusiera recoger las tradiciones de los antiguos mexicanos.

Esbozo de la religión náhuatl

Para penetrar en el estudio de las fiestas nahuas es preciso acercarse al mundo indígena precortesiano, a la complejidad de su panteón y a su cosmovisión.

Los pueblos que habitaban en el valle de México tenían una religión politeísta, basada en la adoración de gran cantidad de dioses, la mayoría de los cuales contaba con atribuciones bien definidas. La gente era politeísta, pues otorgaba características propias a varios dioses, a quienes los sacerdotes consideraban advocaciones de una misma deidad.

Esto se debía a que, cuando conquistaban otros pueblos o se relacionaban con otras culturas, adoptaban varias divinidades, las cuales eran integradas y consideradas por los sacerdotes como manifestaciones de un mismo numen. De este modo las adaptaban a su panteón nacional; aun así, encontramos en la cosmovisión del pueblo mexicano un fondo mágico y un cierto grado de politeísmo, frutos del cúmulo de divinidades que habían heredado de anteriores civilizaciones.

De esta manera fácilmente se pueden encontrar en el panteón azteca varios rasgos pertenecientes a otros pueblos de la cultura meso-

americana,⁶⁹ tales como: calendarios, observación astronómica, culto del Sol, de Tláloc y Chalchiuhtlicue, del viento, de la serpiente esplumada, del dios maíz, del jaguar, del dios desollado, de los dioses del fuego y de la muerte, etcétera.

En estos antiguos símbolos los sacerdotes-gobernantes de Teotihuacan habían basado la justificación ideológica de su poder. Los mexicas retomaron estos símbolos, concernientes a la antigua tradición histórica, -que según ellos había comenzado con los dioses mismos-, y los combinaron en nuevas formas y ceremonias.⁷⁰

Así pues, al tratar de abordar por vez primera el tema de la religión náhuatl, es inevitable toparse con el politeísmo, dada la multitud de divinidades a quienes adoraban los antiguos mexicanos y cuya naturaleza se presta a tantas confusiones.

Las ceremonias religiosas que se celebraban entre los aztecas se regían por dos calendarios: el *xiuhpohualli*, o “cuenta de los años”, y el *tonalpohualli*, o “cuenta de los destinos”. Casi todas las fiestas estaban determinadas por el calendario anual o *xiuhpohualli*, el cual se dividía en 18 meses de 20 días, más cinco días llamados *nemontemi*, o “días aciagos y sin provecho”, y en los que no celebraban fiesta ninguna. Cada mes se realizaban ceremonias en honor de los dioses más importantes, a los cuales hacían peticiones con la esperanza de resultar favorecidos.

Basta con observar atentamente las características de los ritos, para darnos cuenta de que se trata de un calendario agrícola. La mayoría de estos ritos están relacionados con ceremonias propiciatorias de la lluvia, del crecimiento del maíz y de las plantas, y de su cosecha; pero esto no excluía que existieran otros simbolismos representados en el mes.

La religión náhuatl tiene su fundamento en la dualidad de cada una de sus múltiples deidades. Por ejemplo, las diosas aztecas de la tierra

⁶⁹ El concepto “Mesoamérica” fue introducido por el gran antropólogo Paul Kirchhoff para denominar el área cultural indígena comprendida desde la parte noroccidental de México hasta su frontera sur, que va, más o menos, desde la desembocadura del río Motagua en Guatemala hasta el Golfo de Nicoya en Costa Rica, pasando por el lago de Nicaragua.

⁷⁰ Johanna Broda, “Cosmovisión y estructuras de poder en el México prehispánico”, *Comunicaciones*, Puebla, México, Fundación alemana para la investigación científica, núm. 15, 1978, p. 69.

presentaban una ambigüedad, como Tlazoltéotl, “diosa de las cosas inmundas”, también llamada Ixcuinan, Teteo Innan, Tlaelcuani.

Esta dualidad tenía su principio en Ometéotl, origen de todos los dioses (padre y madre), dios dual por excelencia.⁷¹ Esta dicotomía hacía que una deidad tuviera varias advocaciones a las que cada una correspondía un atavío y una celebración peculiar, pero con determinados rasgos comunes, pues estaban interrelacionadas. Ésta es la razón por la cual muchas veces se suscita confusión; el panteón mexica estaba compuesto no sólo por sus propios númenes, sino también por los de otros grupos étnicos que iban haciendo suyos.

Las ceremonias consagradas a los dioses en su mes contenían una serie de actos rituales.

Para asegurar el éxito de una ceremonia religiosa, cada participante, no sólo el sacerdote, debía aumentar de antemano sus propias fuerzas mágicas. A esto servían, además del rito del *teocuali* (comer la carne de los sacrificados), los baños, ayunos y abstinencia sexual. El baño constituía ya entre las tribus más antiguas de la Meseta Central una práctica preliminar a todo acto cultural.⁷²

Entre las prácticas rituales más comunes figuraba el barrer los pisos de los templos, acción efectuada por las mujeres. Aquí vuelve a ponerse de manifiesto el simbolismo de la escoba como expiación y purificación. Otro rito era el ayuno, cuya ejecución se denotaba al atarles, a las personas que lo cumplían, cordones de diversos colores en el cuerpo; esto lo hacían los sacerdotes.

Como se ha podido apreciar, cada acto cultural efectuado por los antiguos mexicanos estaba impregnado de gran simbolismo, esto incluye las ofrendas que hacían en honor a los dioses, las cuales frecuentemente indicaban los favores que se querían recibir. Cuando suplicaban a Tláloc utilizaban las cuentas de piedra verde que representaban gotas de lluvia. En las ceremonias al Sol, quemaban bolas de caucho o hule en altos picos

⁷¹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 304-305.

⁷² Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, p. 151.

colocados sobre altares de piedra o en grandes fuentes de barro que contenían el fuego.

La ofrenda más preciosa que se podía dar a los dioses era la sangre humana. Para esto efectuaban una especie de autosacrificio en el que se pinchaban, con las púas del maguey, con cuchillos de obsidiana o con huesos puntiagudos, las orejas o las piernas. La sangre que obtenían la recogían con la uña y con ella salpicaban hacia el cielo y a los cuatro rumbos cósmicos, porque la ofrenda se destinaba sobre todo al dios del Sol y al dios del fuego. Hecho esto, embarraban más sangre en las puntas de las hojas del maguey y con ellas rociaban unas ramas verdes que se encontraban junto a los ídolos.

También se hacían sacrificios humanos, pero éstos

[...] no se debían a una crueldad innata, sino a la fanática creencia de que era deber de la humanidad el garantizar la subsistencia del sol. El sacrificio no significaba un castigo para la víctima, sino un honroso deber. El que debía cumplir tal cometido, pertenecía al sol, sobre todo si se trataba de un valiente guerrero o de un noble. Por esta razón se castigaba con la muerte en su propia patria al que huía del sacrificio en tierra enemiga.⁷³

Los sacrificios que se ofrecían a los dioses de la lluvia, de la tierra, de la Luna y de la vegetación tenían su base en otro concepto. Los mexicas pensaban que estos dioses se desgastaban cada año a la par de la naturaleza, y que para su renovación precisaban del sacrificio. En esta ofrenda las personas sacrificadas representaban a los dioses mismos, que debían morir para renacer con toda su fuerza y esplendor, de manera contraria al sacrificio destinado al Sol, en que la sangre y corazón humanos constituían su alimento.

En las festividades dedicadas a los tlaloques (acompañantes de Tláloc y dioses de la lluvia) se sacrificaban, en lo alto de los montes y en las lagunas, niños concebidos como representantes suyos, pues se creía que estos dioses eran de pequeña estatura.

El hecho de que estos sacrificios se practicaran sobre todo durante la temporada de sequía en las fiestas llamadas “la detención del agua” y “lo que hace que el agua baje”, y que las lágrimas de las

⁷³ Walter Krickeberg, *op.cit.*, p. 158

víctimas infantiles produjeran alegría porque asegurarían abundantes lluvias en el porvenir, demuestra claramente el propósito de mantener viva la eficacia de los dioses de la lluvia durante la estación seca del año.⁷⁴

Es digna de atención la importancia que tenían los números en la vida social y religiosa de los pueblos nahuas. En la creación del antiguo calendario de los mexicanos tomaron parte, en igual medida, las observaciones astronómicas y el simbolismo de los números. Eran de buena suerte el dos, porque significaba el dualismo cosmogónico; el tres por ser el número sagrado del dios del fuego; el cuatro como cifra de las edades del mundo, de los rumbos del universo, de las fases lunares, y por simbolizar a los dioses de la lluvia y del viento; y el siete porque era el centro entre el uno y el 13; y el nueve y el 13 por corresponder al número de los cielos y de los inframundos.

También formaban parte de la concepción de ideas u objetos por medio de símbolos, los colores. Éstos mostraban, a través de su significado, la naturaleza material de una cosa o su relación con los rumbos cósmicos, con los dioses, etcétera. Así tenemos que: el blanco significa, entre otros, poniente, crepúsculo y tiempos remotos; el rojo simboliza maíz, y también sangre, Sol, fuego, Oriente, luz diurna; el azul significa cuerno, metal o turquesa, agua y sur; el negro, nube tempestuosa, noche y también Norte.

Todo conjunto de actos mágicos y culturales presupone un verdadero drama religioso, tal como lo eran las fiestas anuales de los pueblos nahuas. Se trataba de manifestaciones de carácter general que conformaban un espectáculo esencialmente colectivo en que la multitud es, al mismo tiempo que ejecutora, espectadora.

Los sacerdotes y el pueblo campesino mexica eran los que participaban más activamente en el culto agrícola, mientras que los cultos de un contenido mitológico diferente (Xipe, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, etc.) competían principalmente a los nobles y guerreros.⁷⁵ Es de especial interés mencionar que las fiestas con el más destacado significado ideológico eran, precisamente, las relacionadas con el culto al

⁷⁴ *Ibid.*, p. 159

⁷⁵ Johanna Broda, Cfr. "Estratificación social y ritual mexica", *Indiana*, núm. 5, Berlín, 1979 (45-82), véase para mayor información acerca de la relación entre culto y sociedad mexica.

Sol, en las que se exaltaban las hazañas de los guerreros y gobernantes mexicas, así como su anhelo por alcanzar el poder.

De observarse en su conjunto las descripciones de las 18 fiestas del año que hacen los cronistas,

[...] se desprende claramente la existencia de los espectáculos palaciegos y populares, religiosos y profanos, la existencia de lugares especiales para las representaciones, escuelas para los cantores y danzantes, ensayos previos al espectáculo, el uso de máscaras, pelucas, pinturas faciales, elementos de escenografía, el diversificado carácter de las danzas y de los cantos, elementos cirqueros y burlescos [...] Pero este teatro rudimentario que cuenta ya con todos los elementos de la representación tradicional, tiene algo más que lo distingue de modo especial; es un [...] teatro-espejo del hombre y de su mundo; espectáculo religioso que al mismo tiempo es una fuente inapreciable para los estudios antropológicos, que permite descubrir la filosofía de aquella sociedad, sus mitos, el Olimpo de sus dioses, su cosmología, su astrología, su magia y sus ritos.⁷⁶

Posteriormente, a raíz del sincretismo, esta plétora de elementos teatrales rudimentarios pasan a formar parte de las fiestas pagano-religiosas que se efectúan, aun hoy día, periódicamente en diversas regiones de México. El estudio de los ritos precortesianos permite distinguir en estas celebraciones sus propias características originarias, así como desentrañar el muchas veces oscuro simbolismo inmerso en cada manifestación ajena al culto cristiano.

⁷⁶ María Sten, *Vida y muerte del teatro náhuatl; el Olimpo sin Prometeo*, México, SEP, 1974 (SEP/Setentas, núm. 120), p. 30-31.

Convergencias y divergencias en las descripciones hechas por Sahagún y Durán de cuatro ritos nahuas

Las circunstancias históricas que se desarrollaron en España en el siglo XVI, sumadas a las corrientes intelectuales de la época y a las consecuencias del contacto cultural con el nuevo mundo, nos permiten hacer una evaluación de la mentalidad de los cronistas y ver de qué manera influyeron en la redacción de sus obras.

Los misioneros llevaban una vida azarosa y la Inquisición restringía cada una de sus acciones, pero el espíritu renacentista dominante los impulsaba a llevar a cabo importantes investigaciones. Esta influencia es mucho más fuerte en Sahagún que en Durán, pues el primero aplica de manera sistemática -como se verá- la metodología usada por otros humanistas en España, tratando de penetrar el pensamiento del pasado para reconstruirlo.

En cambio, la obra de Durán carece de una organización precisa del material y de una meticulosidad en su estructura, debido a que no tuvo la misma preparación que Sahagún.

Con objeto de elaborar un análisis comparativo entre las descripciones de las fiestas hechas por ambos cronistas, se han tenido que consultar, en el caso de Durán, varios de los capítulos que integran su *Libro de ritos y ceremonias de los dioses y celebración de ellas*.

Respecto a Sahagún, las descripciones de las fiestas aparecen completas en un solo capítulo.

*Fiesta del mes I atlcahualo*⁷⁷

SAHAGÚN

(HG, II, 20, 1, 98)⁷⁸

“De la fiesta y sacrificios que hacían en las calendas del primero mes, que se llamaba *Atlcahualo*

DURÁN

(HI, II, 4, 1-10, 239-241)⁷⁹

“Primero mes del año que los indios celebraban, el cual era de veinte días no más”.

["agua es dejada"] o *Quauitleoa* ["se alza el árbol"]".

1) Nombre: Entre los mexicanos se llamaba *a) atlcahualo* ("agua es dejada"), en otros lugares *b) cuahuitlehua* ("se alza el árbol"), y en otros, *c) xilomaniztli* (ofrecimiento de mazorcas tiernas).

1) Nombre: Tenía cuatro nombres: *a) atl motzacuaya* ("atajar el agua"), *b) cuahuitlehua* ("empezar los árboles a levantarse"), *c) xilomaniztli* ("ya había mazorca tierna y en lecha"), *d) xiuhtzitzquilo* ("tomar el ramo en la mano, tomar el año en la mano").

Ambos cronistas coinciden en tres de los nombres que se dan a esta fiesta, pero Durán menciona un cuarto nombre: *xiuhtzitzquilo* ("tomar el ramo en la mano, tomar el año en la mano"). Sahagún en otro capítulo menciona el nombre de *xiuhtzitzquilo*, indicando que se celebraba cada 52 años. Durán dice que se repetía cada principio de año:

SAHAGÚN

(HG, VII, 10, 2, 438, 439)

Bajo el capítulo X del libro VII llamado:

"De la gavilla o atadura de años, que era después que cada uno de los cuatro caracteres habían regido cada uno trece años, que son cincuenta y dos años, y de lo que en este año cincuenta y dos hacían". Sahagún habla de *xiuhtzitzquilo*, dice que: "Decíase aquella fiesta *toxiuh molpilia*, que quiere decir, "átense nuestros años", y porque era principio de otros cincuenta y dos años, decían

DURÁN

Durán tiene como fiesta principal la de *xiuhtzitzquilo*: "[...] todos, chicos y grandes, salían aquel día a los campos y a las sementeras y huertos y todos tocaban con las manos las yerbas, y ramos nacidos en él de nuevo aquel año, así hombres como mujeres [...] Algunos dan diferente relación y dicen que, de más de tocar las yerbas, que arrancaban algunas y entraban con ellas en las manos en el templo [...] Este día hacían particular ofrenda a los dioses, así de comidas como de plumas y joyas,

⁷⁷ El número romano que antecede a los nombres de las fiestas, indica su posición dentro de la secuencia de los 18 meses del calendario. Así la fiesta del primer mes es *I atlcahualo*.

⁷⁸ La primera cifra en romanos remite al Libro, la primera cifra en arábigos al capítulo, la segunda al párrafo, y la última a la página.

⁷⁹ La primera cifra en romanos remite al Libro: I, *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*; II, *Calendario antiguo*. La primera cifra en arábigos remite al capítulo, la segunda al párrafo, y la última a la página.

también *xiuhtzitzquilo* ["el año es tomado, la hierba es tomada"], que quiere decir, "se torna el año nuevo", y en señal de ésto cada uno tocaba las hierbas, para dar a entender que ya se comenzaba la cuenta de otros cincuenta y dos años para que se cumpliesen ciento cuatro años, que hacen un siglo".

etc., pidiendo a los dioses año fértil y bueno y buenos sucesos. En él comían comidas nuevas y diferentes de los días cotidianos y de su ordinario [...] acabada la cerimonia de los ramos, antes que los niños se desayunasen, los tomaban las madres y los padres y les estiraban todos los miembros: las manos, los dedos, los brazos, las piernas, los pies, los cuellos, las narices, las orejas [...] todos los miembros, sin quedar ninguno, a contemplación de que, la que no lo hacía, no crecería su hijo aquel año todo lo que había de crecer, si (no) hiciera aquella cerimonia. De suerte que el estirarle era habilitarle para crecer todo lo que había de crecer aquel año".

Sahagún no especifica si los mexicas hacían alguna otra ofrenda a los dioses, ni señala si tenían diferente comida a la del resto del año.

Basándonos en la información que da Alfonso Caso⁸⁰ al respecto, Durán debe haber interpretado erróneamente la fiesta *xiuhtzitzquilo*, creyendo que ésta se celebraba el primer mes de cada año, siendo que esa ceremonia sólo se llevaba a cabo cada siglo azteca o *to xiuh molpili* ("se atan nuestros años"), como Sahagún lo llama.⁸¹

El estiramiento de cuerpos infantiles, que menciona Durán en su descripción, es un rito que pertenece a la celebración del último mes llamado *izcalli* ("crecimiento"). El dato de Durán no es claro, ya que al hablar del décimo octavo mes vuelve a citar esa ceremonia como propia del mismo. Igualmente nombra la fiesta *xilomaniztli* y *cuahuitlehua*. Tal vez esto se deba al desacuerdo que imperaba no sólo entre los cronistas

⁸⁰ Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, p. 38-40.

⁸¹ *Ibid.*, p. 40, Caso lo llama *xiuhmolpilli*

de aquella época, sino también en otros autores con respecto al mes en que los indígenas comenzaban el año.

Hechas estas aclaraciones, podemos concluir que la fiesta que se celebraba el primer mes del año tenía tres nombres, según la población en donde se efectuara. Caso⁸² dice que en Texcoco se llamaba *cuahuitlehua*, en la región tlatelolca-tenochca, *atlcahualo* y en Tlaxcala la nombraban *xilomaniztli*.

SAHAGÚN

2) Se celebraba a honra, según unos, de los dioses *tlaloques*, según otros de *Chalchuihtlicue*; y según otros *Quetzalcóatl*.

DURÁN

2) Se celebraba el año nuevo y se honra a Tláloc, Chalchihucueye y Huitzilopochtli.

Ambos cronistas coinciden al señalar que en esta fiesta se honraba a los dioses del agua. Aparte de estos dioses, parecen diferir, pues Sahagún nombra a Quetzalcóatl y Durán a Huitzilopochtli, pero en determinada época ambos númenes se sitúan en un mismo plano⁸³ porque los dos fueron creadores y se les identifica con el Sol.

El doctor León-Portilla⁸⁴ explica que en la cultura teotihuacana hay una rica simbología en relación con la serpiente emplumada, la cual abarca el hombre-tigre y el pájaro-serpiente entre otras representaciones. El carácter dual de lo divino -dice el autor- se pone de manifiesto en la representación de parejas de dioses: Tláloc y Chalchihucueye, Tláloc y Quetzalcóatl.

La serpiente emplumada es símbolo de la sabiduría divina y del supremo dios de la dualidad. Así pues, existía una estrecha relación en el culto a Tláloc y Quetzalcóatl entre los nahuas, proveniente de la cultura madre, la teotihuacana. Los mexicas, al emparentarse con la nobleza tolteca, llegan a colocar en un mismo plano a Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. Podemos, pues, considerar que en este punto no hay divergencia entre ambos cronistas.

⁸² Alfonso Caso, *Ibid.*, p. 38-40

⁸³ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, *op.cit.*, p. 252

⁸⁴ *Ibid.*, p. 296-298

SAHAGÚN

3) Fecha: 2 de febrero

(HG, VII, 23, 8, 441)

Sahagún explica que: "Es de notar que discrepan mucho en diversos lugares del principio del año. En unas partes me dijeron que comenzaba a tantos de enero; en otras que a primero de febrero; en otras que a tantos de marzo. En el Tlatilulco junté muchos viejos de los más diestros que yo pude haber, y juntamente con los más hábiles de los colegiales se altercó esta materia por muchos días, y todos ellos concluyeron que comenzaba el año el segundo día de febrero".

(HG, II, 1, 1, 77)

4) "En este mes mataban muchos niños: sacrificábanlos en muchos lugares y en las cumbres de los montes, sacándoles los corazones a honra de los dioses del agua, para que les diesen aguas o lluvias. A los niños que mataban componíanlos con ricos atavíos para llevarlos a matar, y llevábanlos en unas literas sobre los hombros, y las literas iban

DURÁN

3) Fecha: 1 de marzo

Durán no explica cómo obtuvo la fecha que da para el principio del año. Según la correlación de los meses indígenas y cristianos que hace Alfonso Caso,⁸⁵ la fecha que da Sahagún es la correcta y la de Durán, incorrecta. Esto puede sugerir que Durán utilizó un calendario que no era el mexicano.⁸⁶

(HI, I, 8, 12, 83)

4) "... en amaneciendo ese día, salían todos los reyes y señores, con toda la demás gente, y tomaban un niño de seis o siete años y metíanlo en una litera, por todas partes cubierto, que nadie la viese, y poníanlo en los hombros de los principales y, puestos todos en ordenanza, iban como en procesión hasta el lugar del patio, al cual llamaban tetza cualco "en-

⁸⁵ Alfonso Caso, *Ibid.*

⁸⁶ El problema de las fechas en Sahagún y Durán es más complejo de lo presentado aquí. Un análisis respectivo está fuera de los límites de este trabajo, ya que es cuestión de la correlación de todo el calendario náhuatl, no de fiestas individuales. Algunos estudios acerca del tema son: George Kubler and Charles Gibson, "The Tovar calendar", *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, vol. II, New Haven, Connecticut, 1951; Johanna Broda, "The Mexican calendar", *Acta Ethnologica et Linguistica*, núm. 15, Viena, 1969.

adornadas con plumajes y flores: iban tañendo, cantando y bailando delante de ellos. Cuando llevaban los niños a matar si lloraban y echaban muchas lágrimas, alegrábanse los que los llevaban porque tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas ese año”.

cierro de piedra”). Y llegados ahí, delante de la imagen del ídolo Tláloc mataban aque niño, dentro en la litera, que nadie no le viera, al son de muchas bocinas y caracoles y flautillas. Mataban este niño los mismos sacerdotes de este ídolo”.

La descripción de Durán que consignamos aquí no pertenece a la fiesta del primer mes, ya que en la que sí corresponde Durán no refiere ningún sacrificio humano, ni de otra especie; pero encontramos datos similares a los de Sahagún donde Durán habla de los sacrificios a Tláloc, al cual se honraba a principio del año para que todo fuera bien. Durán hace notar que su descripción de las ceremonias a Tláloc pertenece a la celebración del cuarto mes llamado *huey tozoztli*, sin embargo, en la parte dedicada a esta fiesta no hace ninguna mención de dichas ceremonias.

Debe reiterarse que la descripción que Durán hace de los ritos que contienen los sacrificios infantiles pertenece al cuarto mes (*huey tozoztli*). Sin embargo, me permito hacer la comparación de la ceremonia de ese mes con las descripción que hace Sahagún de la fiesta del primer mes, por tratarse del mismo tipo de ritos. La información que da Sahagún del cuarto mes no contiene los sacrificios de niños que Durán sí proporciona. Esto resulta una información nueva e importante por parte de fray Diego, pues se ha comprobado, en otros estudios, que a partir de *atlcahualo* se matan niños en honor de los dioses del agua, y estos ritos se extienden hasta el cuarto mes.

De cualquier manera, si se comparan las descripciones apuntadas, se puede observar que ambos cronistas afirman que en esta fiesta sacrificaban niños, y los metían en una litera muy adornada, la cual cargaban sobre los hombros. También concuerdan en que tocaban instrumentos musicales. Durán especifica que el niño a sacrificar tenía seis o siete años de edad, dato que no dice Sahagún, pero éste nos induce al pensamiento indígena afirmando que el hecho de que los niños lloraran era considerado de buena suerte.⁸⁷

SAHAGÚN

(HG, II, 20, 2-8, 98-99)

5) "Para esta fiesta buscaban muchos niños de teta, comprándolos a sus madres; escogían aquellos que tenían dos remolinos en la cabeza y que hubiesen nacido en buen signo: decían que estos eran más agradable sacrificio a estos dioses, para que diesen agua en su tiempo. A estos niños llevaban a matar a los montes altos, donde ellos tenían hecho voto de ofrecer; a unos ellos sacaban los corazones en aquellos montes, y a otros en ciertos lugares de la laguna de México. En un lugar llamado *Tepetzinco* ["en donde está el cerro"], monte conocido que está en la laguna; y a otros en otro monte que se llama *Tepepulco* ["en el cerro grande"], en la misma laguna; y a otros en el remolino de la laguna que llamaban *Pantitlan* ["lugar en que hay banderas"].⁸⁷ Gran cantidad de niños mataban cada año en estos lugares; (y) después de muertos los cocían y comían. En esta misma fiesta, en todas las casas y palacios levantaban unos palos como varales, en las puntas

DURÁN

(HI, I, 8; 6, 13-18; 82-85)

5) "Llamaban el mismo nombre se este ídolo [Tláloc] a un cerro alto que está en términos de *Coatlinchan* ["casa de la serpiente"] y *Coatepec* ["en el cerro de la serpiente"] y, por la otra banda, parte términos con *Huexotzinco* ["en los sauces"]. Llamán hoy día a esta sierra *Tlalocan* [morada de Tláloc] [...], porque como en aquella sierra se congelan nubes y se fraguan algunas tempestades de truenos y relámpagos y rayos y granizos [...] Después de muerto (el niño), llegaba el rey Motecuhzoma con todos sus grandes y gente principal, y sacaban un aderezo y rico vestido para el ídolo y, entrando donde el ídolo estaba, él mismo con su propia mano le ponía en la cabeza una corona de plumas ricas y luego le cubría con una manta, la más costosa que podía haber y galana, de muchas labores y plumas y figuras de culebras; en ella poníanle un ancho y grande braguero ceñido, no menos galano que la manta, echándole al cuello piedras de mucho valor y

⁸⁷ Un estudio muy completo y de análisis riguroso concerniente a la fiesta *I atlcahualo* se encuentra en: Johanna Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia; una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, Madrid, 1971, p. 245-327.

⁸⁸ *Pantitlan*. Este nombre le era dado porque era un sumidero en el cual arrojaban las banderas o papeles de colores cuando finalizaba la fiesta en honor de los dioses tlaloques.

de los cuales ponían unos papeles llenos de gotas de *ulli*, a los cuales papeles llamaban *amateteuitl* [papel goteado];⁸⁹ ésto hacían a honra de los dioses del agua. Los lugares donde mataban los niños son los siguientes: el primero se llama *Quauhtépetl* ["en el cerro arbolado"]; es una sierra eminente que está cerca de Tlatelolco. A los niños, o niñas que allí mataban poníanlos el nombre del mismo monte, que es *Quauhtépetl* ["en el cerro arbolado"]; a los que allí mataban componíanlos con los papeles teñidos de color encarnado. Al segundo monte sobre que mataban los niños llamaban *Ioaltécatl* ["cerro de la noche"]; es una sierra eminente que está cabe Guadalupe; ponían el mismo nombre del monte a los niños que allí morían, que es *Ioaltécatl* ["cerro de la noche"], (y) componíanlos con unos papeles teñidos de negro con unas rayas de tinta colorada".

joyeles de oro; poníanle ricas ajorcas de oro y piedras y a las gargantas de los pies, y juntamente vestía a todos los idolillos que estaban junto a él. Acabado Motecuhzoma de vestir al ídolo y de ofrecer delante de él muchas y muy ricas cosas. Vestido ya el ídolo y los demás idolillos, a la manera que hemos oído, sacaban luego la suntuosa comida que cada rey había mandado aderezar de gallos y gallinas y cazas, con muchas maneras de pan a su modo, y sirviendo el mismo Motecuhzoma de maestresala, entraba al aposento donde estaba el ídolo y, administrándole sus grandes la comida, henchían lo restante de la pieza de aquellos potajes de aves y cazas, con muchos cestillos de pan hecho de muchas diferencias, y de jícaras de cacao; todo muy bien aderezado y guisado y tanto en abundancia, que no cabía en la pieza y así por acá de fuera. Acabado de poner la comida venían los sacerdotes que habían degollado aquel niño, con la sangre en un lebrillejo y el principal de ellos, con un hisopo en la mano, el cual lo remojaba en aquella sangre inocente y rociaba al ídolo y a toda la ofrenda y toda

⁸⁹ Johanna Broda, "Las fiestas aztecas...", *op.cit.*, p. 320, *Apud*, *Códice florentino*: "Estas 'tiras de papel' (*amateteuitl*)... eran objetos rituales con una connotación mágica: 'por medio de ellas se produciría el verdor, el retoño y el crecimiento'".

la comida, y si alguna sangre sobraba, íbase al ídolo Tláloc y lavábale la cara con ella y el cuerpo y todos aquellos idolillos sus compañeros y el suelo. Y dicen que si aquella sangre de aquel niño no alcanzaba, que mataban otro, u otros dos para que se cumpliese la cerimonia y se supliese la falta".

Ambos cronistas dicen que los sacrificios se efectuaban en los montes altos, que eran escogidos porque estaban más cerca de las nubes, de las cuales caía la lluvia invocada.

Sahagún especifica que escogían a los niños recién nacidos que tenían dos remolinos en la cabeza. Éste es un elemento simbólico, pues sabemos que los remolinos están relacionados con el agua. Es de notar que los montes en que sacrificaban a los niños no sólo eran altos, sino que estaban rodeados de lagunas. Sahagún menciona el nombre del primer monte en que eran sacrificados (*Quauhtépetl*), su significado está vinculado con los árboles,⁹⁰ que necesitan al Sol; puede ser que por este motivo vestían a los niños que mataban en ese lugar de color encarnado, precisamente semejante al color del Sol (FN).⁹¹

Durán también nombra los lugares hacia donde se localizaba el *Tlalocan*. Sus significados se refieren a la serpiente y a los sauces. Ambos están vinculados con el elemento agua. En la cultura náhuatl la serpiente tiene varios significados: uno de ellos es el rayo de las tempestades y de la lluvia que caracteriza a la máscara de Tláloc (PS). Esta figura la volvemos a encontrar en el manto que se coloca sobre el ídolo, según describe Durán. Por otro lado, los sauces crecen comúnmente en las riberas de los ríos y lagunas.

Hay que recalcar que las descripciones que ambos autores hacen del sacrificio de niños pertenecen a diferente mes y, aunque es el mismo tipo

⁹⁰ Para las palabras en náhuatl, consultar el vocabulario en las últimas páginas.

⁹¹ Las abreviaturas hacen referencia a las fuentes de donde fue extraída la información relativa a los colores, atavíos de los dioses, simbolismo, etc. Véase la lista de abreviaturas al final de este libro.

de ritos, se habla de otros lugares concretos, por lo que el simbolismo es ligeramente diferente. Sahagún dice que se hacían sacrificios en montes localizados en diversas regiones, mientras que Durán señala que estos ritos sólo se realizaban en el *Tlalocan* en *IV huey tozoztli*. En tal sentido la información de Durán es valiosa en tanto complementa la ceremonia del cuarto mes, ya que sitúa la acción en uno de los centros ceremoniales más importantes.⁹²

Sahagún dice que los niños que eran sacrificados en el monte llamado *Ioaltécatl* ("cerro de la noche"), era adornados con papeles teñidos de negro con rayas rojas. Los indígenas no lo hacían como un mero ornamento, sino que le daban un sentido simbólico. En este caso, el color negro denotaba una de las características del dios Tláloc, ya que representaba principalmente la nube tempestuosa (PS). También podía simbolizar la noche, en relación con el nombre del cerro. El color rojo alegorizaba el maíz, que dependía tan estrechamente del dios de las lluvias (PS). Sahagún agrega además que ese día colocaban en las casas unos palos altos adornados con papeles teñidos. Hay que recordar que uno de los nombres de la fiesta del primer mes es el de *cuahuitlehua*, cuyo significado estaba ligado con la ceremonia del levantamiento de postes en las casas: "se alzan los árboles". Esto lo hacían a honra del agua. En la fecha en que se celebraba esta ceremonia era el tiempo de siembra en los montes y cultivo de temporal, por lo que se hacían ritos propiciatorios.

SAHAGÚN

(HG, II, 20, 9, 99)

6) "El tercer monte sobre que mataban niños se llamaba *Tepeztinco* ["en donde está el cerro"]; es aquel montecillo que está dentro la laguna frontero del *Tlatelolco*; allí mataban una niña y llamábanla *Quetzálcoch*⁹³ ["flor preciosa, flor de pluma de quet-

DURÁN

(HI, I, 8; 32, 34; 88)

6) "Los grandes sacerdotes y dignidades, muy vestidos de pontifical, como dicen, sacaban una niña de siete u ocho años, metida en un pabellón, que no la veía nadie, tapada de todas partes, a la manera que los señores habían llevado el niño que dijimos al

⁹² Cfr. Johanna Broda, "Estratificación social y ritual mexica", *Indiana*, núm. 5, Berlín, 1979, p. 69-70. En *IV huey tozoztli* participaban únicamente los reyes y señores en la ceremonia del Tlalocan, a diferencia de la descripción de Sahagún para *I atlcahualo*, donde tomaba parte de la gente común en las ceremonias en diversos montes.

zal"] porque así se llamaba también el monte por otro nombre, componíanla con unos papeles teñidos de tinta azul".

monte; a la misma manera estos sacerdotes sacaban esta niña en hombros, metida en aquel pabellón, toda vestida de azul, que representaba la laguna grande y todas las demás fuentes y arroyos; puesta una guirnalda en la cabeza, de cuero colorado y, al remate, una lazada con una borla azul de plumas. La cual niña metían en aquel pabellón vuelta la cara hacia donde el ídolo estaba, y luego traían un atambor y sentados todos, sin bailar, teniendo la niña delante, le cantaban muchos y diversos cantares. Luego tomaban la niña, así dentro en su pabellón, y con una fiska de matar patos, la degollaban y escurrían la sangre en el agua. Acabada de escurrir, la arrojaban en el agua, en derecho de aquel sumidero, el cual dicen que se la tragaba, de suerte que nunca más parecía".

Ambos autores concuerdan en señalar que mataban una niña a la cual vestían de color azul, y en el lugar en que efectuaban el sacrificio. El color azul del atuendo de la niña era característico de las deidades del agua (PS). Durán menciona también que llevaba una guirnalda de color rojo que simbolizaba probablemente el maíz que se esperaba que creciera gracias a la lluvia. Sahagún no mencionaba este color. El nombre de la niña (Quetzalxoch) simboliza la verde y exuberante vegetación que crecería una vez que lloviera. Durán remarca que se tañían los instrumentos y se cantaba, lo que nos induce a pensar que

⁹³ El rito del sacrificio de esta niña tiene origen mítico. Este mito cuenta que los mexicas tuvieron que sacrificar a la hija de su jefe, llamada Quetzalxochtzin. A cambio de este sacrificio, los tlaloques les obsequiaron toda clase de alimentos. Cfr. Johanna Broda, "Estratificación...", *op.cit.*, p. 69.

había cantos especiales con letra probablemente dedicada a los dioses del agua.

SAHAGÚN

(HG, II, 20; 10-13; 99)

7) "El cuarto monte sobre que mataban niños se llama *Poyauhtla* ["lugar de nieblas"] (y) es un monte que está en los términos de Tlaxcala, y allí cabe *Tepetzinco* ["en donde está el cerro"], a la parte de Oriente tenían edificada una casa que llamaban *ayauhcalli* ["casa de la niebla"], en esta casa mataban niños a honra de aquel monte y llamábanlos *Poyauhtla* ["lugar de nieblas"] como al mismo monte, que está acullá en los términos de Tlaxcala; componíanlos con unos papeles rayados con aceite de *ulli*. El quinto lugar en que mataban niños era el remolino o sumidero de la laguna de México, al cual llamaban *Pantitlan* ["lugar en que hay banderas"]; a los que allí morían llamaban *epcóatl* ["serpiente de concha nácar"];⁹⁴ el atavío con que los aderezaban eran unos atavíos que llamaban *epnepaniuhqui* ["travesaño de concha nácar"]. El sexto lugar o monte donde mataban estos niños es un monte

DURÁN

(HI, I, 8; 23-24; 85-86)

7) "Acabada la ofrenda del monte y todo lo que dicho es, apresurábanse los señores a descender a la celebración y santificación de las aguas que aquel mismo día se hacía en la laguna y en todas las fuentes y manantiales y en todas las sementeras, haciendo sus sacrificios y ofrendas. Mientras los señores en el monte que dijimos de *Tlalocan* [morada de Tláloc] muy en amaneciendo celebraban con toda la prisa posible para hallarse en el sacrificio de las aguas la fiesta de Tláloc en aquel monte con la solemnidad y riquezas dichas, los que quedaban en la ciudad, donde tenían la imagen del ídolo en el templo de Huitzilopochtli, tan suntuosa y ricamente aderezada, aparejaban con la misma solemnidad la de las aguas, especialmente los sacerdotes y dignidades de los templos, con todos los mozos y muchachos de los recogimientos y colegios, vistiéndose de nuevos aderezos y hacien-

⁹⁴ Johanna Broda, "Las fiestas aztecas...", op.cit., p. 274, Apud, Bernardino de Sahagún, "Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses", trad. Miguel León-Portilla, México, 1958, p. 89: "Epcoua, Epcotl, 'serpiente de nácar', era un nombre del dios Tláloc. En el texto sobre los sacerdotes, Sahagún habla del 'Epcouacuacuiltzin' ('el sacerdote tonsurado de la serpiente nácar'), cuyo oficio era preparar el incienso, los *teteuitl* y todas las cosas necesarias para las fiestas de Tláloc".

que está cabe Chalco ["lugar de esmeraldas"] Atenco ["a la orilla del agua"]; a los niños que allí mataban llamábanlos *Cócotl* ["tórtola"], como al mismo monte, y aderezábanlos con unos papeles la mitad colorados y la mitad leonados. El séptimo lugar donde mataban los niños era un monte que llamaban *Yiauhqueme* ["vestido de hierba olorosa"] que está cabe *Atlacuihuaya* ["donde se coge el agua"]; poníanlos el nombre del mismo monte; ataviábanlos con unos papeles de color leonado".

do muchas diferencias de bailes y entremeses y juegos, y poniéndose diferentes disfraces".

Sahagún especifica los lugares en donde se efectuaban los sacrificios. Se puede observar que había similitud en el significado de los nombres de dichos lugares, pues todos se relacionan con el agua. También describe los adornos que llevaban puestos los niños. A unos les ponían papeles con gotas de *ulli*, para representar a los dioses *tlaloques*, a los cuales adornaban de la misma manera (FA). A otros con concha nácar, que se da en el agua. Llamaban a los niños de una manera cariñosa: "tórtola" y los vestían con los colores de esta ave, los cuales estaban vinculados con los rumbos cósmicos. Como se ha visto, la descripción de Sahagún es mucho más rica ya que está cargada de simbolismos. Durán no habla de los colores. Únicamente dice que los sacerdotes y los muchachos de los colegios vestían ropas nuevas, y bailaban y jugaban. Es importante observar en la descripción de Durán el carácter lúdico, los bailes, los entremeses y los cambios de disfraces, todo eminentemente teatral.

SAHAGÚN

(HG, II, 20, 14, 99)

8) "Estos tristes niños antes que los llevasen a matar aderezábanlos con piedras preciosas; con plumas muy ricas y con mantas y *maxtles* [faja masculina] muy curiosas y

DURÁN

(HI, I, 8, 35, 88)

8) "Acabada de echar la niña, llegaban los reyes a ofrecer en sus canoas, unos en pos de otros, y todos los señores. Y ofrecían tantas riquezas de joyas y piedras y

labradas, y con cotaras muy labradas y curiosas, y poníanlos unas alas de papel como ángeles y teñíanlos las caras con aceite de *ulli*, y en medio de las mejillas les ponían unas rodajitas de blanco; y poníanlos en unas andas muy aderezadas con plumas ricas y con otras joyas ricas, y llevándolos en las andas, ibanles tañendo con flautas y trompetas que ellos usaban”.

collares y ajorcas, en tanta abundancia, como en el monte habían ofrecido, echándolo todo en una laguna, en el mismo lugar que habían echado la muchacha, donde cada año echaban tanta cantidad de oro y piedras y joyas que era maravilla”.

Sahagún, al describir los adornos que les ponían a los niños, especifica que las caras las pintaban con aceite de *ulli* y con rodajitas de blanco; este tipo de pintura era característico de la diosa Chalchiuhtlicue a la cual se honraba en esta fiesta. Durán no lo menciona, pero ambos cronistas concuerdan al describir la riqueza con que eran obsequiados estos niños, no solamente en sus atavíos personales, sino en lo que les rodeaba y en las ofrendas que les dedicaban después de su sacrificio, ya que eran la representación de los dioses a los que reverenciaban en esta fiesta, y como a tales los trataban.

SAHAGÚN

(HG, II, 20; 15-19; 99)

9) “Y por donde los llevaban toda la gente lloraba, cuando llegaban con ellos a un oratorio que estaba junto a *Tepetzinco* [“en donde está el cerro”], de la parte del occidente, al cual llamaban *Tozocan* [“donde están los que velan”]; allí los tenían toda una noche velando y cantábanles cantares los sacerdotes de los ídolos, porque no durmiesen. Y cuando ya llevaban los niños a los lugares donde los habían de matar, si iban llorando y echaban muchas

DURÁN

(HI, I, 8; 19-21; 85)

9) “Acabadas todas estas ceremonias bajábanse todos al poblado a comer, porque no podían comer allí en aquel lugar, teniendo en ello superstición y agüero. Y así, acá en los pueblos cercanos tenían muy bien aderezada la comida, con mucha abundancia y suntuosidad, conforme a reyes y príncipes y grandes señores, volviéndose cada uno a su ciudad. Cuando alguno de los reyes estaba impedido por alguna urgente necesidad, que no podía

lágrimas, alegrábanse los que los veían llorar porque decían que era señal que llovería muy presto. Y si topaban en el camino algún hidrópico⁹⁵ teníanlo por mal agüero y decían que ellos impedían la lluvia. Si alguno de los ministros del templo, y otros que llamaban *quaquacuiltin* ["rapado de la cabeza"], y los viejos, se volvían a sus casas y no llegaban a donde habían de matar a los niños, teníanlos por infames e indignos de ningún oficio público de allí adelante, llamándolos *mocauh-que*, que quiere decir dejados. Tomaban pronósticos de la lluvia y de la helada del año de la venida de algunas aves y sus cantos".

ir en persona, enviaba su lugarteniente o delegado, con todo el aparato dicho y ofrenda, para que ellos en su nombre lo ofreciesen e hiciesen todas las demás ceremonias que hemos contado. Lo cual todo concluido, constituían una compañía de cien soldados, de los más valientes y valerosos que hallaban, con un capitán, y dejábanlos en guarda de toda aquella rica ofrenda y abundante comida que allí se había ofrecido, a causa de que los enemigos, que eran los de *Huexotzinco* ["en los sauces"] y Tlaxcala no la viniesen a robar y saltar. Porque si acaso se descuidaban de poner aquella guarda, o las centinelas de velar, venían de noche los enemigos y desnudaban al ídolo y robaban toda aquella riqueza que allí habían ofrecido, de lo cual los mexicanos y todas las demás provincias de la parcialidad mexicana recibían grandísima afrenta y enojo, y así, los soldados que se descuidaban, pagaban con la vida su descuido".

Dado que esta fiesta revestía gran importancia, ambos cronistas coinciden en que no debían faltar las grandes personalidades. Sahagún cita a los sacerdotes, los *quaquacuiltin* (ministros del templo "rapados de la cabeza"), y a los viejos. Y Durán, por otro lado, nombra a los reyes. También tratan acerca de las supersticiones, de las que cada uno proporciona datos complementarios, sin que se contradigan, (traía mala suerte

⁹⁵ Hidrópico: persona que padece hidropesía, esto es, acumulación anormal de líquido seroso en alguna parte del cuerpo. / Sediento en exceso.

el comer en el lugar del sacrificio o el encontrarse con algún hidrópico en el camino. Y traían buena suerte las abundantes lágrimas de los niños).

SAHAGÚN

(HG, II, 20, 20-21; 99-100)

10) "Hacían otra crueldad en esta misma fiesta, que todos los cautivos los llevaban a un templo que llamaban *Iopico*,⁹⁶ del dios Tótec ["nuestro señor"], y en este lugar, después de muchas ceremonias ataban a cada uno de ellos sobre una piedra como muela de molino, y atábanlos de manera que pudiesen andar por toda la circunferencia de la piedra, y dábanlos una espada de palo sin navajas, y una rodela, y poníanlos pedazos de madera de pino para que tirasen; y los mismos que los habían cautivado iban a pelear con ellos, con espadas y rodela, y en derrocándolos llevábanlos luego al lugar del sacrificio, donde echados de espaldas sobre una piedra de altura de tres o cuatro palmos, y de anchura de palmo y medio en cuadro, que ellos llamaban *téchcatl*, tomábanlos dos por los pies y otros dos por las manos, y otro con un navajón de pedernal con un golpe se lo sumía por los pechos, y por aquella abertura

DURÁN

10) No menciona nada al respecto.

⁹⁶ Iopico: "En casa de Yopi". Éste es nombre de un grupo étnico, también le llamaban así al dios Xipe Totec.

metía la mano y le arrancaba el corazón, el cual luego le ofrecía al sol y a los otros dioses, señalando con él hacia las cuatro partes del mundo; hecho esto echaban el cuerpo por las gradas abajo, e iba rodando y dando golpes hasta llegar abajo; en llegando abajo tomábale el que le había cautivado, y hecho pedazos le repartía para comerle cocido".

El texto de Sahagún que se refiere a *atlcahualo* pertenece en realidad al siguiente mes, *tlacaxipehualiztli*, en el cual se honraba a Xipe Totec. Sin embargo se incluye aquí porque la descripción señala hacia la terminación del mes *atlcahualo*.

Conclusiones de la fiesta del mes I atlcahualo

Comparación de las descripciones de Sahagún y Durán

Desde un principio podemos observar el cuidado y la meticulosidad que pone Sahagún al redactar el resultado de sus investigaciones, pues ubica cada ceremonia en el lugar que le corresponde. Habla de los nombres de la fiesta del primer mes y de su descripción, de la manera como los mexicas dividían cada siglo, y de la ceremonia que a esto correspondía.

Durán, en cambio, mezcla en la fiesta del primer mes varias otras celebraciones independientes y relativamente ajenas a la que nos ocupa aquí. De manera que al tener un primer contacto con la descripción de Durán, se piensa que todas estas ceremonias eran en sí una sola, lo que crea confusiones.

Haciendo entonces la comparación de Durán con Sahagún y tomando la información que proporciona Alfonso Caso, resulta claro que Durán no comprendía del todo la forma en que los nahuas dividían su calendario, así como la distribución de las celebraciones.

Sin embargo, al entrar de lleno en la comparación de la fiesta, vemos que hay mucha similitud en los datos proporcionados por los dos cronis-

tas, aunque a veces uno sea más descriptivo que el otro. A continuación se verá una división de las concordancias y divergencias que existen entre las descripciones de ambos cronistas:

Concordancias

- 1) Significados de los nombres que se dan a esta fiesta.
- 2) Celebración dedicada a los dioses del agua y del Sol.
- 3) Sacrificios de niños en los montes.
- 4) Modo de llevar a los niños: sobre los hombros dentro de unas literas cubiertas.
- 5) Uso de instrumentos musicales.
- 6) Sacrificio de una niña vestida de azul, color característico de las deidades del agua.
- 7) Lugar del sacrificio: una laguna.
- 8) La ausencia de los principales, sacerdotes y viejos, a la celebración, tiene un carácter desfavorable.
- 9) Descripción y desarrollo del rito en que mataban cautivos.
- 10) Salida de la gente del pueblo a los campos a traer hierbas en la fiesta de *xiuhtzitzquilo*. Uso de nuevos elementos en el comer y el vestir.

Divergencias

- 1) Fechas de celebración de la fiesta.
- 2) Edad de los niños sacrificados.
- 3) Cantidad de niños sacrificados.
- 4) Cantidad de montes en que se efectuaba el rito.
- 5) Estratos sociales de los participantes en la fiesta.

Es evidente que ambos cronistas coinciden en la mayoría de los datos y que son realmente pocos los puntos en los que divergen. Como se ha podido observar a través del trabajo, en numerosas ocasiones uno u otro cronista omite datos. Sin embargo, dado el valor intrínseco de sus informes, es factible que éstos se complementen.

Se ha visto que Sahagún recoge su información en forma organizada y meticulosa. Tuvo una buena comprensión del calendario mexica, al menos en su capítulo referente a las fiestas; supo clasificar las ceremonias, subraya con claridad su significado y las fechas en las que se efectuaban. No así en el capítulo dedicado a la "Astrología judiciaria", en donde hay confusión con el calendario.⁹⁷ Pero Sahagún habla con franqueza acerca de las dificultades a las que se enfrentó para cotejar sus datos o acerca del origen de sus fuentes. Durán probablemente no

⁹⁷ Información oral proporcionada por la doctora Johanna Broda

comprendió el calendario en lo relativo a su Libro I sobre los dioses, según el cotejo que se ha hecho con el calendario elaborado por Alfonso Caso. Ni sabemos, a ciencia cierta, de qué manera llegó a realizar la selección de su información. En cambio, el relato de Durán en su Libro II "El calendario antiguo" no es tan confuso como el del Libro I.⁹⁸

Así pues, la cuestión de la mala comprensión del calendario náhuatl no fue exclusiva de un solo cronista, sino que en general, los frailes y otros autores que se ocuparon de reunir datos acerca del tema se enfrentaron a varias dificultades.⁹⁹

Durán, además, tiene varios méritos, entre los que destacan aquéllos que resaltan su capacidad descriptiva y su aportación de gran cantidad de elementos teatrales. Asimismo, es notable su observación del papel que juegan los diversos estratos sociales dentro de la fiesta.

Sahagún, por su parte, presta mayor atención al carácter cosmogónico y a los elementos simbólicos integrantes de las ceremonias.

Fiesta del mes II tlacaxipehualiztli

SAHAGÚN

(HG, II, 21, 1, 100)

"De las ceremonias y sacrificios que se hacían en el segundo mes que se llamaba *Tlacaxipehualiztli* ["desollamiento de hombres"]".

1) Nombre: *Tlacaxipehualiztli*

2) Se celebraba a honra de Xipe (el desollado, el que no tiene su piel propia colocada en su cuerpo) Tótec ("nuestro señor") y de Huitzilopochtli ("colibrí de la izquierda", numen solar).

DURÁN

(HI, II, 5, -, 243)

"Segundo mes del año que los naturales celebraban, el cual era de veinte días. Llamaban a esta fiesta *Tlacaxipehualiztli* ["desollamiento de hombres"]".

1) Nombre: *Tlacaxipehualiztli*

2) Se celebraba a honra de Xipe ("hombre desollado y maltratado") Totec ("señor espantoso y terrible") o *Tlatlauhqui Tezcatl* ("espejo de resplandor encendido").

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Vid supra, nota 86



Xipe Tótec

Ambos escritores están de acuerdo en que en esta fiesta se honraba a Xipe Tótec. Al parecer difieren en el nombre de un dios. Sahagún menciona a Huitzilopochtli y Durán a Tlatlauhqui Tezcatl (o Tezcatlipoca rojo). El doctor León-Portilla¹⁰⁰ explica que en la historia azteca “los mexicas aparecen frecuentemente emparentados con la nobleza tolteca. Las divinidades mexicas, especialmente Huitzilopochtli, se sitúan en un mismo plano con los dioses creadores de las diversas edades o ‘soles’, es decir con Tezcatlipoca y con Quetzalcóatl”. De tal manera se puede decir que Sahagún y Durán se refieren a que se honraba al “dios creador” en las figuras de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. Alfonso Caso¹⁰¹ explica que, tanto Xipe Tótec como Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, se relacionan entre sí, y dice que Xipe Tótec era el

dios de la primavera [...] Su culto es uno de los que más repugnan a nuestra sensibilidad, pues consistía en desollar a un esclavo y cubrir con la piel de la víctima al sacerdote de la tierra. Este rito significa que al llegar la primavera, la tierra debe cubrirse con una nueva capa de vegetación y cambiar su piel muerta, cubriéndose con una nueva. Por su aspecto Xipe se parece mucho a Tezcatlipoca rojo y de este color son todos los atavíos y adornos, pero el rostro lo tiene rayado horizontalmente de rojo y amarillo.

También afirma que otro de los nombres por el que se conoce a Tezcatlipoca es el de “Yáotl, el enemigo, el patrono de los guerreros, por lo que se encuentra conectado con Huitzilopochtli”. Así podemos suponer que existe conexión entre estos tres dioses a quienes honraban en esta fiesta, en cuyo honor desollaban hombres y representaban la lucha de los guerreros, y que, a pesar de la diferencia de los nombres, se trata del mismo dios.

SAHAGÚN

(HG, II, 2, 1, 78)

3) Fecha: 22 de febrero

DURÁN

(HI, I, 9, 1, 95)

3) Fecha: 20 de marzo¹⁰²

¹⁰⁰ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, op. cit., p. 252

¹⁰¹ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 (Colección Popular, 104), p. 70, 42 *passim*.

De acuerdo con la correlación de los meses indígenas y cristianos que elaboró Alfonso Caso, la fecha en que Sahagún hizo su calendario (1569-70) coincide con la de la fiesta que en esos años se celebraba el 22 de febrero. En cambio, la fecha que da Durán (20 de marzo) aparece en la correlación hecha por Caso bajo el año 1459. Para ese entonces, no había nacido Durán, ni sus informantes. Existe la posibilidad de que el calendario que usó Durán no haya sido el mexicano.

SAHAGÚN

(HG, II, 21, 2-3, 100)

4) "La vigilia de la fiesta, después de medio día, comenzaban [los guerreros] muy solemne areito y velaban por toda la noche los que habían de morir en la casa que llamaban *calpulco*.¹⁰³ Aquí los arrancaban los cabellos de medio de la coronilla de la cabeza; junto al fuego hacían esta ceremonia. Esto hacían a la media noche, cuando solían sacar sangre de las orejas para ofrecer a los dioses, lo cual siempre hacían a la media noche".¹⁰⁴

DURÁN

(HI, I, 9, 7, 96)

4) "Cuarenta días antes de la fiesta vestían un indio conforme al ídolo y con su mismo ornamento, para que, como a los demás, representase al ídolo vivo. A este indio esclavo y purificado hacían todos aquellos cuarenta días tanta honra y acatamiento como al ídolo, trayéndolo en público. Lo mismo hacían en cada barrio. Los cuales barrios eran como parroquias y así tenían sus nombres y advocación de ídolo, con su casa particular que servía de solo iglesia de aquel barrio, y así en fiesta podían vestir un indio

¹⁰² Durán da otra fecha para la celebración de esta fiesta en "El calendario antiguo": 21 de marzo, Cfr. Johanna Broda, "Tlacaxipeualiztli: a reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th century sources", *Revista Española de Antropología Americana*, separata del vol. 5, Madrid, 1970, p. 238-240.

¹⁰³ **Calpulco**: templo del **calpulli**. **Calpulli**: "casa grande", unidades residenciales de Tenochtitlan con importantes funciones socioeconómicas, políticas y religiosas. En ellas se agrupaban familias por parentesco, por oficio, o por forma de culto. Había uno o varios templos (**calpulco**) en cada barrio.

¹⁰⁴ Johanna Broda en su estudio: "Tlacaxipeualiztli...", *op.cit.*, p. 203, indica que la ceremonia se iniciaba de noche. Esto queda señalado en esta parte y también más adelante. Este dato es interesante, porque la hora en que comenzaba un día es un asunto controvertido en el calendario mexicano. Los cronistas parecen no haberse percatado de que la cuenta del día se iniciaba por la noche.

esclavo, como en el templo principal, para que representase aquel ídolo”.

Ambos cronistas proporcionan datos complementarios acerca de las ceremonias que se realizaban la noche anterior a los sacrificios. Sahagún dice que los cautivos tenían que velar, que les arrancaban los cabellos y que se sacaban sangre de las orejas. Durán señala que 40 días antes vestían a un cautivo a semejanza del ídolo y que lo paseaban ante todo el pueblo. En el estudio realizado por la doctora Johanna Broda,¹⁰⁵ se le da particular importancia a la descripción de Durán: la personificación de los dioses era un fenómeno frecuente en el ritual mexica. Sahagún lo menciona más adelante.

Ambos cronistas coinciden al citar que estos esclavos eran llevados a los *calpulco*. En la descripción de Sahagún están contenidos varios elementos simbólicos: el hecho de que la ceremonia se efectuara durante la noche indica su relación con Tezcatlipoca quien personifica al cielo nocturno; el que se les arrancaran los cabellos, dejándolos con un peinado determinado, era característico de los guerreros, los cuales eran presididos por Tezcatlipoca y por Huitzilopochtli. Esta ceremonia se realizaba junto al fuego, lo cual se conecta también con estos dos dioses (PS).

En esta fiesta participaban principalmente los guerreros, que eran quienes cortaban el mechón de pelo a los cautivos y lo guardaban como trofeo por haber hecho un prisionero. El rito implicaba que el cabello era considerado como portador de vida y, arrancándolo, la energía vital y la valentía del cautivo, eran transferidas al captor.¹⁰⁶

SAHAGÚN

(HG, II, 21; 4-6, 16; 100-101)

5) “A la alba de la mañana llevábanlos [a los cautivos] a donde habían de morir, que era el templo de Huitzilopochtli: allí los mataban los ministros del templo

DURÁN

(HI, I, 9, 8-10, 97)

5) “[...] en llegando que llegaba el día de la fiesta, bien de mañana, sacaban este indio, que hacía cuarenta días representaba al ídolo vivo. Tras él sacaban a la

¹⁰⁵ Johanna Broda, “Tlacaxipeualiztli...”, *op.cit.*, p. 208

¹⁰⁶ Johanna Broda, “Estratificación social...”, *op.cit.*, p. 48

[...] y a ellos los llamaban *xipeme*, y por otro nombre *tototecti*: lo primero quiere decir, desollados, lo segundo quiere decir los muertos a honra del dios *Tótec*. Los dueños de los cautivos los entregaban a los sacerdotes al pie del *cu* [templo], y ellos los llevaban por los cabellos cada uno al suyo, por las gradas arriba; y si alguno no quería ir de su grado, llevábanle arrastrando hasta donde estaba el tajón de piedra donde le habían de matar, y en sacando a cada uno de ellos el corazón, y ofreciéndole [...], luego le echaban por las gradas abajo, donde estaban otros sacerdotes que los desollaban. Esto se hacía en el *cu* [templo] de *Huitzilopochtli*. [...] Cuando iban a acuchillar a los ya dichos hacían una procesión muy solemne, de esta manera: salían de lo alto del *cu* que se llamaba *Iopico* ["en casa de Yopi"] muchos sacerdotes, aderezados con ornamentos que cada uno representaba a uno de los dioses. [...] Todos los corazones después de haberlos

semejanza de *Huitzilopochtli*, y luego la semejanza del sol, y la de *Quetzalcóatl*, y la del ídolo llamado *Macuixochitl* ["5-Flor"], y la de *Chililico* ["en las sonajas"],¹⁰⁷ y la de *Tlacahuepan* ["hombre madero"],¹⁰⁸ y la de *Ixtlilton* ["carinegrillo", nombre de una de las advocaciones de *Tezcatlipoca*], y la de *Mayahuel* [diosa del pulque],¹⁰⁹ dioses de los principales de los barrios más señalados, y a todos, así, unos tras otros, los mataban, sacándoles el corazón, con el sacrificio ordinario y llevándolo con la mano alta hacia el oriente, echándolo en un lugar que llaman *zacapan*, que quiere decir "encima de la paja", donde el sacrificador de los dioses se ponía, y luego, en poniéndose allí, junto a los corazones, venían las ofrendas de toda la gente, los cuales ofrecían manojos de mazorcas de las que los indios tenían colgadas de los techos. [...] Estos manojos de mazorcas que ofrecían allí, las habían de poner encima de hojas de zapotes verdes [...] Acabados de sacrificar los

¹⁰⁷ Johanna Broda en "Tlacaxipeualiztli...", *op.cit.*, p. 206, indica que *Chililico* no era propiamente un dios, sino un edificio que formaba parte del Templo Mayor, en donde eran sacrificados el día del mismo signo, representantes de *Chinunauí Ehecatl* (*Quetzalcóatl*), al igual que en la fiesta de *atlcahualo*. Quizá *Chililico* es aquí sinónimo de *Quetzalcóatl*.

¹⁰⁸ *Ibid.*; *Tlacahuepan-Ixtcaule-Teicautzin* estaba relacionado con *Huitzilopochtli*, posiblemente era su sinónimo.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 207: El sacrificio de esta diosa en la fiesta de *tlacaxipehualiztli* es confirmado por Sahagún en el *Código florentino*.



... luego le echaban por las gradas abajo, donde estaban otros sacerdotes que los desollaban.

sacado y ofrecido lo echaban en una jícara de madera, y llamaban a los corazones *quauhnochtli* ["tuna del águila"], y a los que morían después de sacados los corazones los llamaban *quauhteca* ["habitante del país del águila"]".

dioses, luego los desollaban todos a gran prisa, de la manera que dije aquí, que en sacándoles el corazón y (acabando de) ofrecerlo al oriente, los desolladores que tenían este particular oficio, echaban de bruces al muerto, y abríanle desde el colodrillo hasta el calcañar y desollábanlo, como a carnero, sacando el cuero todo entero".

Ambos cronistas concuerdan al afirmar que mataban a los cautivos y les sacaban el corazón. Durán especifica que lo alzaban hacia el oriente (el lado por donde sale el sol), cuyo símbolo es la caña que representaba la fertilidad y la vida (FN), y después lo depositaban encima de la paja. Sahagún difiere al decir que el corazón era depositado en una jícara de madera.¹¹⁰ Describe cómo eran subidos al templo los cautivos.

Señalan que varias personas se vestían de manera tal que representaban a los dioses. Sahagún subraya que eran sacerdotes, y que salían de lo alto del templo. Durán especifica los nombres de las entidades que representaban. Hemos visto que ambos cronistas coinciden en el sacrificio de Mayahuel. Es posible que Sahagún no haya recibido información de los nombres restantes y por ello no los menciona, lo cual hace que la descripción de Durán sea más completa en este sentido.¹¹¹

Están de acuerdo también en señalar que les sacaban los corazones y después los desollaban. Durán dice que toda la gente ofrendaba mazorcas. Sahagún propone un dato importante: que había veces que las víctimas no deseaban morir.

SAHAGÚN

(HG, II, 21, 7-12, 101)

6) "Después de desollados, los viejos que se llamaban *quacuuiltin* [ministro "rapado de la

DURÁN

(HI, I, 9, 11, 97)

6) "Acabados de desollar, la carne daban a cuyo el indio había sido, y los cueros vestíanlos otros

¹¹⁰ Vid *infra*, nota 113

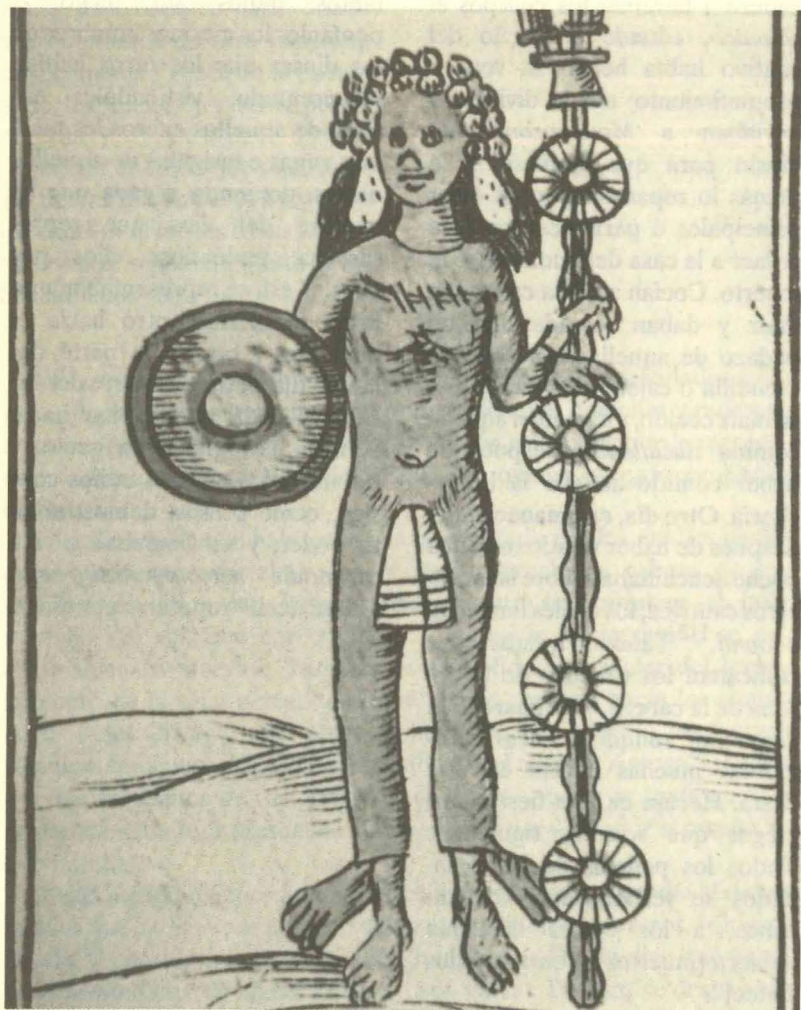
¹¹¹ Johanna Broda, "Tlacaxipeualiztli...", *op.cit.*, p. 208-209

cabeza”] llevaban los cuerpos al *calpulco*, adonde el dueño del cautivo había hecho su voto o prometimiento; allí le dividían y enviaban a *Moteccuzoma* un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales o parientes; ibanlo a comer a la casa del que cautivó al muerto. Cocían aquella carne con maíz y daban a cada uno un pedazo de aquella carne en una escudilla o cajete, con un caldo y su maíz cocido, y llamaban aquella comida *tlacatlaolli*; después de haber comido andaba la borrachería. Otro día, en amaneciendo, después de haber velado toda una noche acuchillaban sobre la muela otros cautivos, los cuales llamaban *oaoanti*.¹¹² También a éstos les arrancaban los cabellos de la corona de la cabeza, y los guardaban como por reliquias. Otras ceremonias muchas hacían en esta fiesta. Hacían en esta fiesta unos juegos que son los siguientes: Todos los pellejos de los desollados se vestían muchos mancebos, a los cuales llamaban *tototecti* [muertos a honra del dios Tótec].

tantos indios allí luego, y poníanlos los mismos nombres de los dioses que los otros habían representado, vistiéndoles encima de aquellos cueros las mismas ropas e insignias de aquellos dioses, poniendo a cada uno su nombre del dios que representaba, teniéndose ellos por tales. Y así, se representaban uno hacia el oriente, otro hacia el poniente, y otro a la parte del medio día y otro a la parte del sur (*sic*), y cada uno se iba hacia aquella parte hacia la gente, y traían asidos algunos indios consigo, como presos, demostrando su poder, y así llamaban a esta cerimonia *neteotoquiliztli*, que quiere decir “reputarse por dios”.

Ambos cronistas informan que después de desollados, llevaban los cuerpos al que los había hecho presos y las pieles las vestían varios muchachos, con la intención de representar a los dioses. Durán explica que estos jóvenes se colocaban en diferentes posiciones hacia los cuatro

¹¹² “Rayado”. Nombre dado a los cautivos que se teñían con rayas de dos colores



Todos los pellejos de los desollados se vestían muchos mancebos, a los cuales llamaban tototecti.

puntos cardinales, pues para el pensamiento náhuatl, las fuerzas cósmicas fundamentales actúan desde cada uno de los cuatro rumbos del universo (FN); era por esto, esencial, el hecho de que en cada fiesta ofrendaran hacia los cuatro rumbos cósmicos. Sahagún especifica que eran los ministros del templo rapados de la cabeza los que trasladaban los cuerpos al *calpulco*, y después los comían en casa del dueño de ellos. Agrega que esa noche velaban y que al día siguiente repetían la ceremonia.

SAHAGÚN

(HG, II, 21, 13-14, 101)

7) "Poníanse todos sentados sobre unos lechos de heno, o de *tízatl* o greda; y estando allí sentados, otros mancebos provocábanlos a pelear, o con palabras o con pellizcos, y ellos echaban contra los que incitaban a pelear, y los otros huían, y alcanzándolos comenzaban a luchar o pelear los unos con los otros, y se prendían los unos a los otros y encerraban a los presos y no salían de la cárcel sin pagar alguna cosa. En acabando esta pelea comenzaban a acuchillar a los que habían de morir acuchillados sobre la muela".

DURÁN

(HI, I, 9, 12-13, 97-98)

7) "Hecha esta cerimonia, para significar que todo era un poder y una unión, juntábanse todos estos dioses en uno y atábanles el pie derecho de uno con el pie izquierdo del otro, liándolas las piernas hasta la rodilla y así atados, unos con otros, andaban todo el día aquel sustentándose los unos a los otros, en lo cual, daban a entender la igualdad y su conformidad y daban a entender su poder y unidad. Así atados los llevaban juntos a un sacrificadoro que llamaban *Cuauhxicalco*, que era un patio muy encalado y liso, de espacio de siete brazas en cuadro. En este patio había dos piedras; a la una llamaban *temalacatl*, que quiere decir "rueda de piedra", y a la otra llamaban *cuauhxicalli*, que quiere decir "batea".¹¹³ Estas

¹¹³ "vaso de águilas"; por "batea" debemos entender "receptáculo". Garibay (Diego Durán, *Historia de las Indias*, op.cit., p. 309), anota que la urna en que se depositaban los corazones de los sacrificados era de piedra, pero que en el principio debió ser de madera. En este caso, Sahagún, al afirmar que los corazones eran depositados en una jícara de madera, estaría en lo cierto. Así como Durán cuando menciona que el *cuauhxicalli* era de piedra, lo cual es correcto.

dos piedras redondas eran de a braza. Las cuales estaban fijadas en aquel patio, la una junto a la otra”.

Ambos cronistas dicen que ponían juntos a todos los muchachos que vestían los pellejos. Durán especifica el carácter que esto tenía y que era demostrar la igualdad, conformidad, poder y unidad. Concuerdan en que luego les colocaban en una piedra. Pero difieren en la descripción de la acción que los jóvenes desarrollaban una vez que estaban juntos: Sahagún dice que luchaban unos con otros, y Durán dice que se sustentaban.

Probablemente se trataba de una ceremonia previa a la lucha contra los guerreros; pero, ¿se preparaban ensayando sus mejores golpes? o ¿se reunían para alistar su espíritu en un sentimiento de unión y fuerza? Tratándose de un pueblo esencialmente guerrero, como lo era el mexica, la primera opción es la más viable, por tanto queda una duda: el carácter de la descripción de Durán no parece ser de origen mexica, ¿provenirán sus informes -como su calendario- de otro grupo náhuatl? Posiblemente Durán da su propia interpretación, y ésta no es suficientemente satisfactoria.¹¹⁴

SAHAGÚN

(HG, II, 21, 15-18, 101-102)

8) “Peleaban contra ellos cuatro, los dos vestidos como tigres y los otros dos como águilas; y antes que comenzasen a pelear levantaban la rodela y la espada hacia el sol y luego comenzaban a pelear uno contra el otro; y si era valiente el que estaba atado y se defendía bien acometíanle otros cuatro; en esta pelea iban bailando y haciendo muchos meneos los cuatro. [...] detrás de todos [los

DURÁN

(HI, I, 9, 14-17, 98)

8) “Puestos allí, salían luego cuatro hombres, armados con sus coracinas; los dos con divisas de águilas y los otros dos con divisas de tigres; todos cuatro, con sus rodela y espadas en las manos. A los que traían la divisa de tigre, al uno llamaban “tigre mayor” y al otro, “tigre menor”; lo mismo a los que traían las divisas de águila, que al uno llamaban “águila mayor” y al otro, “águila menor”.

¹¹⁴ Johanna Broda, “Tlacaxipeualiztli...”, *op.cit.*, p. 209



... y antes que comenzasen a pelear levantaban la rodela y la espada hacia el sol...

sacerdotes] iban los cuatro, dos tigres y dos águilas, que eran hombres fuertes; iban haciendo ademanes de pelea con la espada y con la rodela, como quien esgrime, y en llegando abajo iban hacia donde estaba la piedra como muela donde acuchillaban los cautivos, y rodeábanlos todos y sentábanse en torno de ella, algo apartados, en sus *icpales* [sillas] que llaman *quéchol icpalli* ["asiento precioso"]; estaban todos ordenados. El principal sacerdote de aquella fiesta que se llamaba *Iooallaoaoa*,¹¹⁵ se asentaba en el más honrado lugar, porque él tenía cargo de sacar los corazones a aquellos que allí morían; y en estando sentados comenzaban luego a tocar flautas y trompetas, caracoles, y a dar silbos y a cantar".

Éstos tomaban en medio a los dioses. Luego salían todas las dignidades de los templos por su orden, los cuales sacaban un atambor y empezaban un canto aplicado a la fiesta y al ídolo. Luego salía un viejo, vestido con un cuero de león, y con él, cuatro, vestidos el uno de blanco, el otro de verde, y el otro de amarillo, y el otro de colorado. A los cuales llamaban "las cuatro auroras", y con ellos, el dios Ixcozauhqui ["cariamarillo", nombre del dios del fuego] y el dios Titlacahuan ["nosotros somos sus esclavos"], y poníanlos aquel viejo en un puesto, y en poniéndolos, iba y sacaba un preso de los que se había de sacrificar y subíalo encima de la piedra llamada *temalacatl*, y esta piedra tenía en medio un agujero, por donde salía una soga de cuatro brazas, a la cual soga llamaban *centzonmecatl*. Con esta soga ataban el preso por un pie y dábanle una rodela y una espada toda emplumada, en la mano, y traían una vasija de "vino divino", que así le llamaban, conviene a saber *teoocli*, y hacíanle beber de aquel vino. Luego le ponían a los pies cuatro pelotas de palo para con qué se defendiese, el cual (preso) estaba desnudo en cueros. Luego que se apartaba el viejo, que tenía por nombre "el león

¹¹⁵ "bebedor de la noche", representante de una advocación de Xipe Tótec

viejo”, al son del atambor y el canto salía el que nombramos gran tigre, bailando con su rodela y espada, e íbase para el que estaba atado, el cual tomaba las bolas de palo y tirábale. El gran tigre, como era diestro, recogía los golpes en la rodela. Acabados los pelotazos, tomaba el preso desventurado y embrazada su rodela y esgrimiendo la espada, defendíase del gran tigre que pugnaba por le herir. Mas empero, como el uno estaba armado, desnudo, y el otro tenía su espada filos, y el otro, de solo palo, a pocas vueltas, le hería, o en la piedad, o en el muslo, o en el brazo, o en la cabeza, y así, luego en hiriéndole, tañían las bocinas y caracoles y flautillas y el preso se dejaba caer. En cayendo, llegaban los sacrificadores y desatándolo y llevándolo a la otra piedra, que dijimos que se llamaba *cuauhxicalli*, allí le abrían el pecho y le sacaban el corazón y lo ofrecían al sol, dándoselo con mano alta”.

Ambos cronistas coinciden en que una vez que estaban en el sitio indicado, salían cuatro hombres caracterizando dos águilas y dos tigres y peleaban contra los cautivos. A este respecto, Alfonso Caso¹¹⁶ dice que: “El águila y el tigre son animales en los que encarnan las potencias de la luz y las tinieblas, y los guerreros que han alcanzado la alta dignidad de llamarse con estos nombres están dedicados más que los otros a procurar al sol su alimento por medio del sacrificio”. Éste era uno de los elementos más importantes; así, puede decirse que “*Tlacaxipeualiztli* era

¹¹⁶ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, op.cit., p. 53

la fiesta de los guerreros valientes que adquirirían gran prestigio a causa de haber ofrecido su cautivo en el sacrificio gladiatorio”.¹¹⁷

Los dos cronistas subrayan el carácter festivo (bailaban y tocaban sus instrumentos) así como la tarea que realizaba un anciano sacerdote, pero difieren al citar la parte del cuerpo por donde eran atados los cautivos: Sahagún dice que por la cintura y Durán, que por el pie. La investigación de Johanna Broda¹¹⁸ indica que la información de otras fuentes apoya el dato que brinda Sahagún al respecto.

Durán agrega que hacían que los cautivos bebieran pulque (Sahagún lo dice más adelante), y describe los colores -que no menciona Sahagún- de la vestimenta de los sacerdotes, los cuales simbolizaban: el Oeste, por donde se pone el sol, con el blanco; y el Este, por donde sale el sol, con el verde y el colorado.

El rumbo que debería corresponder al color amarillo es incierto. El doctor León-Portilla¹¹⁹ hace notar que “aun cuando la distribución de los colores: oriente-rojo; norte-negro; poniente-blanco y sur-azul, es la que más frecuentemente se repite en los códices y textos nahuas, había asimismo otros ordenamientos secundarios de los colores cósmicos, expresión de diferente simbolismo. Así, por ejemplo, si encontramos en el *Códice Borgia*, al oriente pintado de rojo, en otro lugar del mismo código, lo vemos también caracterizado por el color verde, símbolo de fertilidad”. Existe la posibilidad de que el color amarillo corresponda al Norte al igual que el negro. Baso esta suposición en el siguiente párrafo de Caso:¹²⁰ “Los dolores se llaman ‘serpientes’ y son de cuatro colores, para relacionarlos con los puntos cardinales. Existe la serpiente azul, la serpiente amarilla, la roja y la blanca”. Aquí el amarillo estaría ocupando el lugar que correspondería al negro en el ordenamiento tradicional (*Vid supra*).

Ambos autores dicen que los sacerdotes ofrecían el corazón de las víctimas elevándolo hacia el Sol. Sahagún agrega que también hacían esto con la rodela y la espada antes de iniciar la lucha, significando así, quizás, que lucharían contra las tinieblas en favor de la supervivencia del Sol.

¹¹⁷ Johanna Broda, “Estratificación social...”, *op.cit.*, p. 49

¹¹⁸ Johanna Broda, “Tlacaxipeualiztli...”, *op.cit.*, p. 214

¹¹⁹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, *op.cit.*, p. 111

¹²⁰ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, *op.cit.*, p. 111

En esta parte se nota una vez más la sensibilidad de Durán en cuanto a los colores.

SAHAGÚN

(HG, II, 1, 19-30, 102)

9) "Estos que cantaban y tañían llevaban todos banderas de pluma blanca sobre los hombros, en sus astas largas, y sentábanse todos ordenadamente en torno de la piedra, algo más lejos que los sacerdotes. Estando todos sentados venía uno de los que tenían cautivos para matar, y traía a su cautivo de los cabellos, hasta la piedra donde le habían de acuchillar: allí le daban a beber vino de la tierra o *pulcre*, y como el cautivo recibía la jícara del *pulcre* alzábala contra el oriente y contra el septentrión, y contra el occidente y contra el mediodía, como ofreciéndola hacia las cuatro partes del mundo; y luego bebía, no con la jícara sino con una caña hueca chupando, y luego venía un sacerdote con una codorniz y cortábale la cabeza, arrancándosela delante del cautivo que había de morir, y luego el mismo sacerdote tomaba la rodela al cautivo y levantábala hacia arriba, y luego la codorniz (a la) que había cortado la cabeza echábala atrás de sí; hecho esto luego hacían subir al cautivo sobre la piedra, a manera de muela, y estando sobre la piedra el cautivo venía uno de los sacerdotes o ministros del templo,

DURÁN

(HI, I, 9, 18-21, 99)

9) "De esta misma manera que he contado sacrificaban treinta y cuarenta presos, sacándolos uno a uno aquel león viejo y atándolos allí. Para la cual contienda estaban aquellos cuatro tigres y águilas, para (que), en cansándose uno, salía el otro, y si aquellos se cansaban y los presos eran muchos, ayudaban los que estaban en nombre de las cuatro auroras, los cuales habían de combatir con la mano izquierda, y como eran señalados para aquel oficio, estaban tan diestros en esgrimir con la izquierda y en herir, como con la derecha. También tenía licencia al atacado preso para herir y matar, defendiéndose de los que le acometían. Y en efecto, había algunos de los presos, tan animosos y diestros que, con las bolas que tiraban, o con la rodela y espada de palo que en la mano tenían, se defendían tan valerosamente, que acontecía matar al gran tigre, o al menor, o al águila mayor, o a la menor. Y era que algunos se desataban de la soga con que estaban atados y, en viéndose sueltos, arremetían al contrario y allí se mataban el uno al otro, y esto acontecía cuando el preso era persona de cuenta y que

vestido con un cuero de oso, el cual era como padrino de los de allí morían, y tomaba una soga, la cual salía por el ojo de la muela, y atábale por la cinta con ella. Luego le daba la espada de palo, la cual en lugar de navajas, tenía plumas de aves pegadas por el corte, y dábale cuatro garrotes de pino con que se defendiese y con que tirase a sus contrarios. El dueño del cautivo, dejándole de esta manera ya dicha sobre la piedra, íbase en su lugar y desde allí miraba lo que pasaba con su cautivo, estando bailando. Luego los que estaban aparejados para la pelea comenzaban a pelear con el cautivo de uno en uno. Algunos cautivos que eran valientes cansaban a los cuatro peleando, y no le podían rendir. Luego venía otro quinto, que era izquierdo, el cual usaba de la mano izquierda por derecha: éste le rendía y quitaba las armas, y daba con él en tierra; luego venía el que se llamaba *Iooallaoaoa* ["bebedor de la noche"], y le abría los pechos, y le sacaba el corazón. Algunos de los cautivos, viéndose sobre la piedra atados, luego desmayaban y perdían el ánimo y como desmayados y desanimados tomaban las armas, mas luego se dejaban vencer y los sacaban los corazones sobre la piedra. Algunos cautivos había que luego se amortecían, como se veían sobre la piedra atados echábanse al suelo, sin

había sido capitán en la guerra donde había sido cautivado. Otros había, tan pusilánimes y cobardes, que en viéndose atados, luego desmayaban y se dejaban en cuclillas y dejaban herir. Este combate duraba hasta que los presos se acababan de sacrificar. Los cuales todos habían de pasar por aquella cerimonia, a la cual cerimonia llamaban *tlauauanaliztli*, que quiere decir "señalar o rasguñar" señalando con la espada. Y hablando a nuestro modo, es dar toque, esgrimiendo con espadas blancas. Y así, el que salía al combate, en dando toque que saliese sangre, en pie, o en mano, o en cabeza, o en cualquiera parte del cuerpo, luego se hacía afuera, y tocaban los instrumentos y sacrificaban al herido, y de esta manera, los que estaban atados, por tener un poco más la vida, se guardaban de ser heridos, con mucho ánimo y destreza, aunque al fin venían a morir. Duraba este combate y modo se sacrificar todo el día, y morían indios en él de cuarenta y cincuenta para arriba de aquella manera, sin los que mataban en los barrios que habían representado al ídolo. Cosa, cierto, de gran compasión y lástima y de grande dolor".



Ceremonia de *tlauauanaliztli*
...Luego los que estaban aparejados para la pelea comenzaban a pelear con el
cautivo de uno en uno.

tomar arma ninguna, deseando que luego les matasen, y así les tomaba echándolos de espaldas sobre la orilla de la piedra aquel llamado *Iooallaoaoa*, abríanle los pechos y sacando el corazón ofrecíanle al sol y echábanle en la jícara de madera. Y luego otro sacerdote tomaba un cañuto de caña hueca, y metíalo en el agujero por donde le habían sacado el corazón, y tiñéndola de sangre, tornábala a sacar y ofrecía aquella sangre al sol”.

Sahagún dice que el sacerdote que ataba a los cautivos vestía un cuero de oso y Durán dice que vestía un cuero de león. Alfonso Caso¹²¹ concuerda con lo dicho por Sahagún, que el “padrino” del cautivo estaba vestido de oso. Pero el entredicho no termina aquí: la doctora Broda¹²² dice que a este personaje se le han dado tres representaciones diferentes: lobo, oso, y puma (león). Concluye diciendo que cualquiera que sea el animal cuya piel usara el sacerdote, éste tendría que representar a una bestia fuerte y brava, comparable al águila y al tigre, y que debía simbolizar el valor del guerrero.

También coinciden en que se ataba a los cautivos para iniciar la lucha. Las personas que peleaban con ellos lo hacían con la mano izquierda, lo que probablemente esté relacionado con Huitzilopochtli (el “colibrí de la izquierda”, del lado del sol), al cual se honraba en esta fiesta. Algunos cautivos se mostraban valientes, y otros, cobardes.

Sahagún menciona que los sacerdotes portaban banderas blancas, es posible que hubiera alguna asociación con el dios de la muerte, Mictlantecuhltli, ya que una de sus características es portar una bandera blanca. Quizá simbolizara que estos sacerdotes actuaran como embajadores de dicho dios. Johanna Broda¹²³ dice que la tiza y las plumas blancas

¹²¹ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, op.cit., p. 97

¹²² Johanna Broda, “Tlacaxipeualiztli...”, op.cit., p. 213-214

¹²³ *Ibid.*, p. 204

utilizadas en la ceremonia de este mes eran características del atavío de las víctimas. Añade que su cuerpo y cara eran pintados con tiza, se les ponían plumas blancas en la cabeza, brazos y piernas, sus labios y mejillas eran pintados de rojo. Sobre el rostro blanco les dibujaban rayas amarillas. El guerrero era ataviado al igual que el cautivo, que de esta manera era considerado víctima probable para un sacrificio futuro. La tiza y las plumas blancas también eran enviadas al enemigo como declaración de guerra. Así, el enemigo también era conceptualizado, simbólicamente, víctima del futuro sacrificio.

Sahagún añade que todos los cautivos estaban sentados en orden, en espera de ser sacrificados, lo cual menciona Durán con anterioridad. Sahagún agrega que antes de que se bebiera el pulque, alzaban la jícara hacia los cuatro rumbos cósmicos, y describe cómo se efectuaba el rito. Menciona que se mataba una codorniz (acostumbraban matar codornices, principalmente en honor de Huitzilopochtli),¹²⁴ y describe las armas que utilizaban los cautivos para defenderse. Ambos cronistas difieren en el número de personas que luchaban con la mano izquierda. Sahagún dice que sólo era uno, y Durán dice que eran cuatro. Alfonso Caso,¹²⁵ al referirse a esto, afirma que sólo era uno el que luchaba con la mano izquierda.

Durán especifica el número de sacrificados (de 40 a 50). Respecto al carácter festivo, Sahagún dice que los dueños de los cautivos bailaban en la lucha previa al sacrificio. Probablemente de esta manera mostraban alegría, optimismo y fe en el buen desempeño de su cautivo, pues mientras más valiente actuara éste, su captor cobraba más fama.¹²⁶ Durán dice que tocaban los instrumentos y luego sacrificaban al cautivo que resultara herido durante la lucha.

En general, ambos cronistas concuerdan en sus descripciones.

SAHAGÚN

(HG, II, 21, 35-39, 103)

10) "El pellejo del cautivo era del que lo había cautivado y él le prestaba a otros para que le vis-

DURÁN

(HI, I, 9, 27-28, 100-101)

10) "Luego otro día de mañana iban algunos a pedir al dueño de los que se habían desollado aquel

¹²⁴ Cfr. Walter Krickeberg, *op.cit.*, p. 158

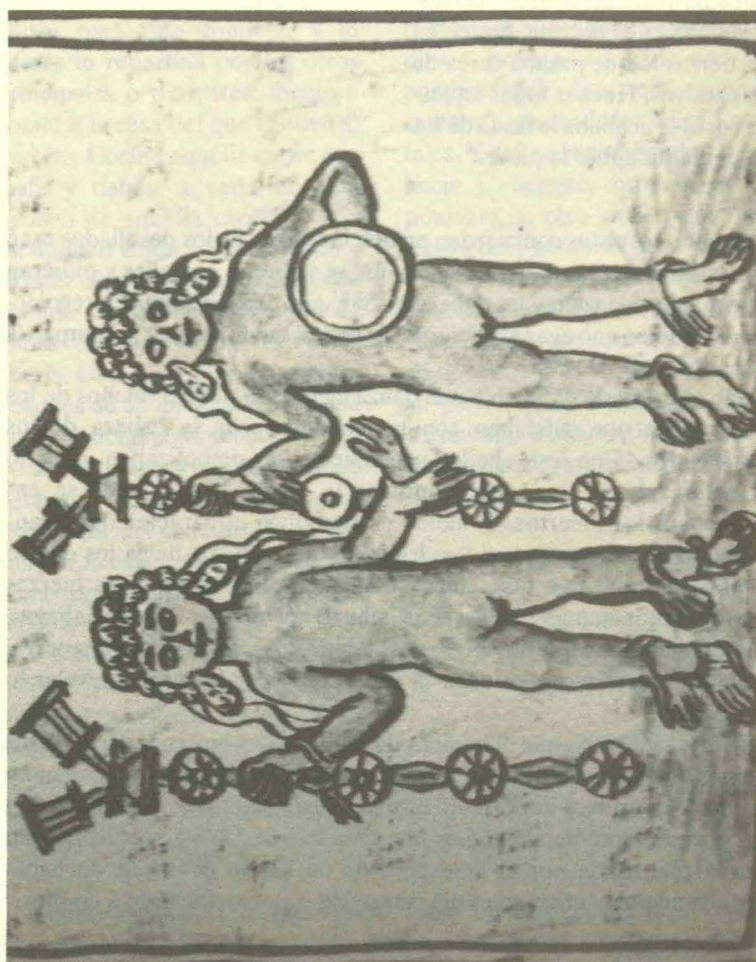
¹²⁵ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, *op.cit.*, p. 97

¹²⁶ Johanna Broda, "Tlacaxipeualiztli...", *op.cit.*, p. 216

tiesen y anduviesen por las calles con él como con cabeza de lobo; y todos le daban alguna cosa al que lo llevaba vestido, y él lo daba todo al dueño del pellejo, el cual lo dividía entre aquellos que lo habían traído vestido como le parecía. Acabado de acuchillar y matar a los cautivos, luego todos los que estaban presentes, sacerdotes y principales, y los señores de los esclavos comenzaban a danzar en su areito, en rededor de la piedra donde habían muerto a los cautivos; y los señores de los cautivos en el areito, danzando y cantando, llevaban las cabezas de los cautivos asidas de los cabellos, colgadas de las manos derechas; llamaban a este areito *motzontecomaitotía* ["bailar con las cabezas"]. Y el padrino de los cautivos, llamado *Cuitlachueue*,¹²⁷ cogía las sogas con que fueron atados los cautivos en la piedra y levantábanlas hacia las cuatro partes del mundo, como haciendo reverencia o acatamiento, y haciendo esto andaba llorando y gimiendo como quien llora a los muertos. A este espectáculo secretamente venían a mirar y a estar presentes aquellos con quien *Moteuczoma* tenía guerra, que eran los de esa parte de los puertos de Huexotzinco ["en los sauces"], de Tlaxcala ["lugar del

cuero prestado, para pedir limosna con él, y el dueño mandaba se les prestase. Y esto hacían los pobres en todos los barrios. A los cuales (pobres) prestaban estos cueros y se los ponían, y encima de ellos, las ropas del ídolo Xipe, y salían por la ciudad y por todos los barrios a pedir limosna de puerta en puerta. De los cuales limosneros acontecía andar veinte y veinticinco, conforme a los barrios que había. Los cuales (limosneros) no se habían de encontrar en parte ninguna, ni en casa, ni en calle, ni en encrucijada, porque si se topaban en alguna parte, arremetían el uno contra el otro, y habían de pelear y pugnar de romperse el cuero el uno al otro y los vestidos, lo cual era estatuto y ordenanza de los templos. Y así huían de se encontrar, para lo cual traían muchos muchachos tras de sí y gente que les avisaba y les llevaban la limosna que recogían. Por la cual limosna había un agüero: que a nadie habían de llegar a pedir que les dejase de dar, poco a mucho, alguna cosa".

¹²⁷ "Oso viejo". Guía del baile de la fiesta Tlacaxipehualiztli. Vid *supra*



El pellejo era del que lo había cautivado y él le prestaba a otros para que le vistiesen y anduviesen por las calles con él...

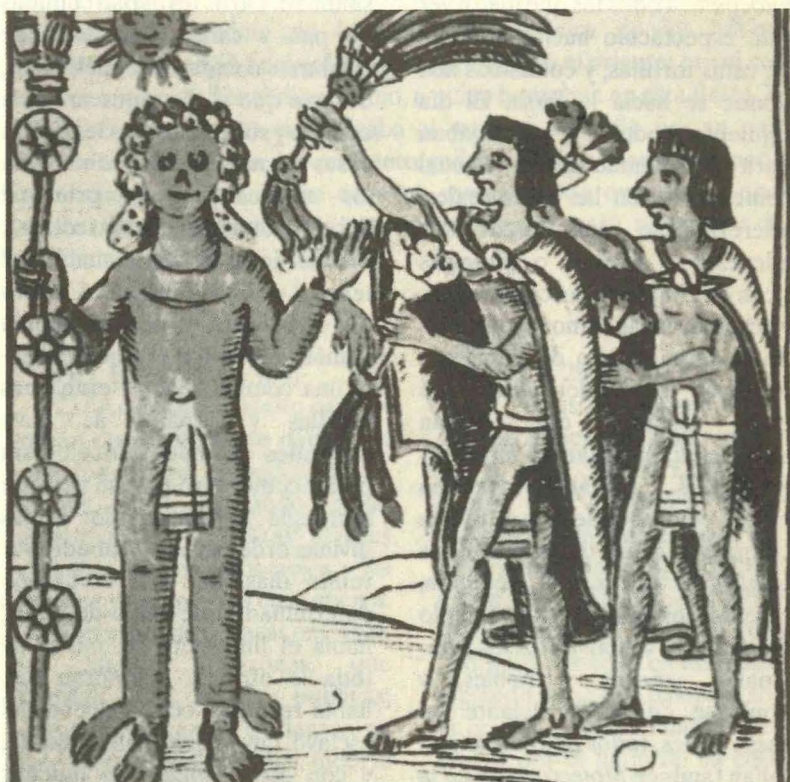
pan"], de Nonoalco [sitio donde hay habitantes de otra filiación], de Cempoala ["cerca de la cuenta o de los veintes"] y otras partes muchas, y los mexicanos disimulaban con ellos porque dijese en sus tierras lo que pasaba cerca de los cautivos. Hechas todas aquellas cosas se acababa la fiesta de los acuchillados sobre la piedra".

Ambos cronistas concuerdan en que las pieles de los desollados eran prestadas a algunas personas para que se vistieran con ellas y pidieran limosna. Toda la gente les daba algo. Sahagún especifica que lo recolectado lo debían entregar al dueño de las pieles, quien a su vez lo compartía con ellos.

Sahagún añade que había una danza ejecutada por los dueños de los cautivos en que sujetaban con la mano derecha la cabeza de los sacrificados. Con este baile, probablemente simbolizaban el lado derecho del sol, que correspondía a la región hacia donde se encaminaban los muertos. También es simbólico el carácter del levantamiento de la sogá por el "padrino" de los cautivos hacia los cuatro rumbos del universo que, como se ha dicho, se refería a las fuerzas cósmicas fundamentales de la visión náhuatl del mundo. Agrega Sahagún que los habitantes de los poblados, contra los cuales se tenía guerra, venían en secreto a presenciar la ceremonia para luego ir a revelar lo que pasaba.

Durán menciona que el número de limosneros correspondía al de los barrios que había, y por tanto no debían toparse unos con otros. Johanna Broda¹²⁸ considera importante este dato, ya que Durán dice que había un representante de algún dios por cada barrio. De esto se desprende que la piel usada por el limosnero de un barrio determinado había pertenecido al cautivo que salió de ese lugar personificando a un dios.

¹²⁸ Johanna Broda, "Tlacaxipeualiztli...", *op.cit.*, p. 228



... y todos le daban alguna cosa al que lo llevaba vestido...

SAHAGÚN

(HG, II, 21, 40-43, 103)

11) "Cuando se hacía esta fiesta, comían todos unas tortillas, como empanadillas que hacían de maíz sin cocer, a las cuales llamaban *uilocpalli*. Todos los que iban a ver este espectáculo hacían mochila de estas tortillas, y comíanlas allá donde se hacía la farsa. El día siguiente todos se aparejaban para un solemne areito, el cual comenzaban en las casas reales; aderezábanse con todos los aderezos o divisas, o plumajes ricos que había en las casas reales, y llevaban en las manos en lugar de flores todo género de tamales y tortillas; iban aderezados con maíz tostado, que llaman *momochtli*, en lugar de sartales y guirnaldas. Llevaban también bledos colorados hechos de pluma colorada y cañas de maíz con sus mazorcas; y pasado el mediodía, cesaban los ministros del templo del areito, y venían todos los principales señores y nobles, y poníanse en orden delante las casas reales, todos de tres en tres; salían también *Moteccuzoma* en la delantera y llevaba a la mano derecha al señor de Tezcuco ["en donde está la olla de alabastro"], y a la izquierda al señor de Tlacuba ["donde los mimbres"], hacía un areito solemnísimos; duraba el areito hasta la tarde a la puesta del sol".

DURÁN

(HI, I, 9, 28, 101)

11) "Lo que les daban era gran cantidad de mazorcas, calabazas, frisoles, en fin, de todas semillas, cada uno conforme a su posibilidad. Otros les daban comidas de pan y carne y pedazos de calabazas cocidas con miel; otros, del pan que el día antes se había comido y sobrado; otros les daban cosas de más precio, como eran los señores y gente principal daban mantas, bragueros, cotaras, plumas, joyas. Todo lo cual iba al templo y allí se juntaba. A honra de esta fiesta y por ceremonia comían generalmente en esta fiesta una comida todos y eran unas tortillas y tamales de maíz amasados con miel y frisoles, sin poder comer otro pan, so pena de sacrilegio y quebrantador de las divinas ordenanzas. Acabados los veinte días, que era el tiempo determinado que había de pedir, había el limosnero de partir de toda la ofrenda y limosna que había recogido con el dueño del esclavo, cuyo cuero había pedido, y con esto remediaban muchos pobres su necesidad. Estos que pedían esta limosna, cada noche eran obligados a llevar el cuero al templo, donde se había de guardar en los aposentos que para ello estaban diputados, donde cada mañana acudían los que habían de pedir, por ellos".

Ambos cronistas dicen que en esta fiesta se comían alimentos hechos con maíz. En el resto de la descripción proporcionan diversas informaciones, pero éstas no divergen sino que se complementan. Sahagún dice que comían en el lugar donde se efectuaba la danza, especifica que ésta comenzaba en las casas reales y describe cómo se hacía. Da un elemento simbólico: el que llevaran bledos de pluma colorada. Como se ha dicho anteriormente, los colores tenían un importante significado, ya que estaban ligados con la visión cosmogónica de los antiguos mexicanos. La región del color rojo se ubicaba en el oriente; era el color característico de Tezcatlipoca rojo, a quien honraban en esta fiesta. Era también el color que simbolizaba el maíz (PS). Durán por su parte, enumera las cosas que les eran entregadas a los limosneros que pedían prestadas las pieles de los cautivos, mencionando que por la noche debían llevar estas pieles a guardar al templo, para recogerlas a la mañana siguiente.

SAHAGÚN

(HG, II, 21, 44-47, 104)

12) "Acabando el areito comenzaban otra manera de danzar en que todos iban trabados de las manos, iban danzando como culebreando. En estas danzas entraban los soldados viejos y los bisoños y los novicios en la guerra. También en estas danzas entraban las mujeres matronas, que querían, y las mujeres públicas; duraba esta manera de danzas, en este lugar donde habían muerto los cautivos, hasta cerca de la media noche; dilataban estas fiestas por espacio de veinte días, hasta llegar en las calendas del otro mes".

DURÁN

(HI, I, 9, 29-30, 101)

12) "A estos limosneros acudían las mujeres, cuando pasaban por la calle, con sus niños en los brazos, y les rogaban se los bendijesen, ni más ni menos que agora salen a los religiosos, para que les echen la bendición. Los *xipes* [representantes de Xipe, el desollado] los tomaban en los brazos y diciendo no sé qué palabras sobre la criatura, daban cuatro vueltas con él por el patio de su casa, y tornábaselo a su madre, la cual tomaba su niño y dábale limosna. Acabados los veinte días, que era como una octava del ídolo, cesaba la limosna. El cual día, para enterrar los cueros y quitarlos a los que los habían traído, hacían una cerimonia, y era que en medio del mercado ponían un atambor y

salían los soldados viejos todos y sus capitanes, que habían sido causa de prender en la guerra los que se habían sacrificado, todos aderezados con las nuevas insignias que los reyes les daban y preseas, todos con sus mantas de red, y bailaban, trayendo en medio aquellos limosneros, vestidos con sus cueros, y cada día quitaban uno o dos, con aquella solemnidad y fiesta, que duraban otros veinte días en quitar los cueros. Con el cual regocijo comían y bebían y se regocijaban todo lo posible. Que, cuando se venía a acabar, hedían ya los cueros y estaban tan negros y abominables que era asco y horror verlos”.

Coinciden al decir que había danzas en las que participaban aquellos relacionados con la guerra. Sahagún explicita que bailaban tanto los soldados viejos como los jóvenes, y las matronas y las mujeres públicas. Durán señala que sólo participaban los soldados viejos y sus capitanes. Sahagún describe los movimientos del baile, Durán sólo dice que bailaban en círculo, y añade que algunas madres pedían que sus hijos fueran bendecidos por los limosneros, y éstos lo hacían dando cuatro vueltas con el niño por el patio de su casa. La cantidad de vueltas es significativa por el valor del número cuatro en el mundo náhuatl. Representaba los elementos de la naturaleza (aire, agua, fuego, tierra), los rumbos cósmicos, el número de ritos del agua con que era bautizado un niño al nacer, etcétera. Así pues, el número cuatro era una parte esencial en la concepción cosmogónica del hombre náhuatl (FN).

SAHAGÚN

(HG, II, 21; 31-34; 102-103)

13) “[...] luego venía el dueño del cautivo y recibía la sangre del cautivo en una jícara bordada de plumas toda la orilla, en la misma

DURÁN

13) No menciona nada al respecto.

jícara iba un cañuto también aforrado con plumas; iba luego a andar las estaciones, visitando todas las estatuas de los dioses por los templos y por los *calpules* [barrios]: a cada una de ellas ponía el cañuto teñido con la sangre, como dándole a gustar la sangre de su cautivo, (y) haciendo esto iba compuesto con sus plumajes y con todas sus joyas. Habiendo visitado todas las estatuas del pueblo y habiéndoles dado a gustar la sangre del cautivo, iba luego al palacio real a descomponerse, y el cuerpo de su cautivo llevábanle a la casa que llamaban *calpulco* [templo del *calpulli* o barrio], donde había tenido la vigilia la noche antes, y allí le desollaban; de allí llevaba el cuerpo desollado a su casa y allí le dividía y hacía presentes de la carne a sus superiores, amigos y parientes. El señor del cautivo no comía de la carne, porque desde la hora que le cautivó le tenía por su hijo, y el cautivo a su señor por padre, y por esta razón no quería comer de aquella carne; empero comía de la carne de los otros cautivos que se habían muerto”.

Conclusiones de la fiesta del mes II tlacaxipehualiztli
Comparación de las descripciones de Sahagún y Durán

En lo que se refiere a esta fiesta encontramos que ambos cronistas concuerdan en la mayor parte de la información que proporcionan; sin embargo, vuelve a ocurrir que la fecha dada por Durán resulta errónea, según el cotejo con las fechas que Alfonso Caso expone. Pero esto no afecta su testimonio, puesto que concuerda con Sahagún en la mayoría de las descripciones.

Concordancias

- 1) Nombre de la fiesta y su significado.
- 2) Celebración dedicada a Xipe Tótec, Huitzilopochtli, y Tlatlauhqui Tezcatl (o Tezcatlipoca rojo).
- 3) Sacrificios de cautivos: les sacaban el corazón y lo ofrecían al Sol.
- 4) Los esclavos eran llevados a los *calpulco*.
- 5) Desollamiento de los cuerpos de los cautivos después del sacrificio.
- 6) Representación de los dioses por varias personas.
- 7) Las pieles de los sacrificados eran llevadas a sus dueños.
- 8) Muchos jóvenes vestían estas pieles y eran colocados juntos sobre una piedra.
- 9) Lucha de cuatro hombres disfrazados, dos de águilas y dos de tigres, contra los cautivos.
- 10) Los cautivos bebían pulque.
- 11) Petición de limosna de parte de algunas personas, a quienes les eran prestadas las pieles de los desollados.
- 12) La limosna era entregada a los dueños de las pieles, y éstos, a su vez, la compartían con los limosneros.
- 13) Alimentación con comida hecha a base de maíz.
- 14) Baile en el que participaban los guerreros.

Divergencias

- 1) Fecha de la fiesta.
- 2) Carácter de la acción que efectuaban los muchachos que vestían las pieles una vez que los ponían juntos.

3) Número de personas que luchaban con la mano izquierda.

Como se ha podido observar, en la mayor parte de los datos coinciden Sahagún y Durán. Dentro de las divergencias se hallan datos de Sahagún que son corroborados por Alfonso Caso¹²⁹ y por Johanna Broda.¹³⁰

No por esto vamos a hacer a un lado la valiosa información que proporciona Durán, ya que en su descripción encontramos datos nuevos que sirven para complementar la de Sahagún. Así, tomando en consideración ambas descripciones, podría formarse un espectáculo teatral más rico en elementos visuales y simbólicos.

Ambos autores concuerdan en el carácter festivo imperante en la fiesta del segundo mes a través de las danzas y la música. Sahagún se explaya más al describir los movimientos escénicos, y los elementos simbólicos que integran los ritos.

Fiesta del mes III tozoztontli

SAHAGÚN

(HG, II, 22, -, 104)

"De las fiestas y sacrificios que hacían en el postrero día del segundo mes, que se decía *tlacaxipehualiztli* ["desollamiento de hombres"]".

DURÁN

(HI, II, 6, 1, 247)

"Tercero mes del año, que los indios celebraban antiguamente debajo de este nombre: *Tozoztontli* ["la punzadurilla pequeña"]".¹³¹

De acuerdo con el título que da Sahagún al capítulo que trata acerca de la fiesta del tercer mes, podría interpretarse que las ceremonias comenzaban a partir del último día del segundo mes.

¹²⁹ Vid *supra*, p. 76, 92, 93

¹³⁰ Vid *supra*, p. 84

¹³¹ Traducción de Durán, incorrecta. Vid *infra*, p. 114 y vocabulario en las páginas finales

SAHAGÚN

(HG, II, 3, 1, 79)

1) Nombre: *Tozoztontli*

Sahagún no da el significado de esta palabra.

2) Se celebraba a honra de Tláloc y Coatlicue.

DURÁN

1) Nombre: *Tozoztontli* ("la punzadurilla pequeña"),¹³² "La llamaban así por dos cosas: la primera, porque las aguas iban entrando poco a poco y en estos veinte días iban creciendo hasta la punzadura grande, cuando ya entraban las aguas de golpe".

2) Se celebraba a honra de Tláloc.

Sahagún no sólo habla de Tláloc, sino además de Coatlicue, "la de falda de serpiente", a quien también se honraba en esta fiesta: es la diosa madre por excelencia, la madre del sol, la luna y las estrellas. La estatua de la gran Coatlicue encierra toda la concepción cosmogónica del mundo náhuatl. Contiene figuras que simbolizan fenómenos astronómicos y meteorológicos. En el lado inferior, oculto, de la escultura, se encuentra la figura de la rana, animal que, se suponía, atraía la lluvia.¹³³ Por esto, la inclusión que hace Sahagún de Coatlicue, en la celebración de este mes, no se contrapone de ninguna manera a la deidad de la lluvia, Tláloc, ni a la ceremonia que realizaban las personas que cultivaban las flores, símbolo innegable de la estación del año que se iniciaba por esas fechas. Este festejo tenía un importante significado, ya que le ofrendaban a los dioses los primeros frutos de las invocaciones y de los sacrificios hechos en su honor los meses anteriores.

SAHAGÚN

3) Fecha: 14 de marzo

DURÁN

3) Fecha: 10 de abril

Como se ha citado en el análisis de las fiestas de los meses anteriores, la fecha que da Sahagún concuerda con la correlación de los meses indígenas y cristianos elaborada por Alfonso Caso. En cambio la fecha

¹³² Ibid.

¹³³ Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 245.

proporcionada por Durán parece haber sido tomada de un calendario que no era el mexicano.

SAHAGÚN

(HG, II, 22, 2-3, 104)

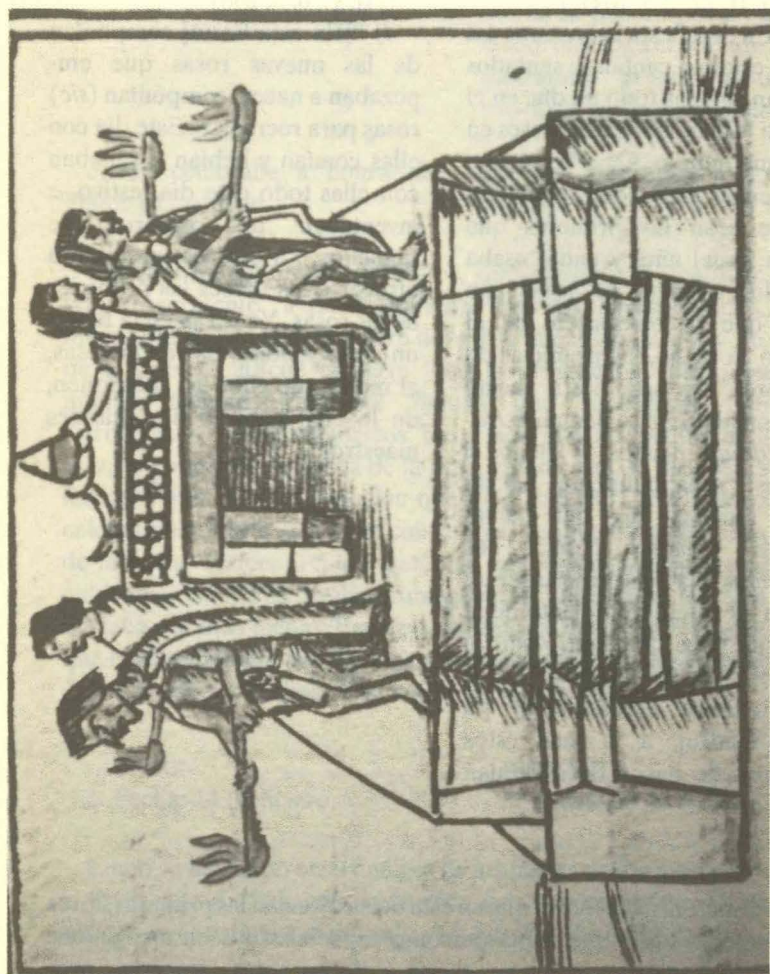
4) "En esta fiesta los vecinos del barrio estaban cantando sentados y tañían sonajas todo un día, en el templo Iopico, y ofrecían flores en el mismo templo. Estas flores que se ofrecían eran como primicias porque eran las primeras que nacían aquel año, y nadie osaba oler flor ninguna de aquel año hasta que se ofreciesen, en el templo ya dicho, las primicias de las flores. En esta fiesta hacían unos tamales que se llamaban *tza-tzapaltamali*, hechos de bledos o cenizos; principalmente hacían estos tamales los del barrio llamado *Coatlan* ["entre las serpientes"], y los ofrecían en el mismo *cu* [templo], delante de la diosa que ellos llamaban *Coatlícue* ["la de falda de serpiente"], por otro nombre *Coatlantonan* [la diosa madre], a la cual estos maestros de hacer flores tenían devoción".

DURÁN

(HI, II, 6, 5, 248)

4) "[En esta fiesta] componían de las nuevas rosas que empezaban a nacer, componían (*sic*) rosas para recrearse. Este día con ellas comían y bebían y bailaban con ellas todo este día festivo, e inventaban mil géneros de regocijos. La cual cerimonia era ofrecer a los dioses las primicias de las rosas. Ya verán en la figura un indio sentado haciendo rosas, al modo que ellos las componen, de lo cual había y hay grandes maestros".

Los dos cronistas señalan que en esta fiesta ofrecían las primeras flores de la temporada y que había personas especializadas en arreglarlas. Sahagún agrega que: nadie se atrevía a olerlas antes ofrecerlas, probablemente para que los dioses tuvieran la primicia de su aroma, ya que eran los primeros frutos de las deprecaciones efectuadas los meses anteriores. Se cantaba, se tañían sonajas y se ofrecían tamales a la diosa Coatlicue.



Fiesta en el templo de Iopico

Durán no especifica que cantaran, pero dice que comían, bebían y bailaban.

SAHAGÚN

5) No menciona nada al respecto.

DURÁN

(HI, II, 6; 3, 6; 247, 248)

5) "Diez días después de este día, que era a medio mes, se sacrificaban todos los muchachos de doce años para abajo, hasta los niños de teta, punzándose las orejas, las lenguas, las pantorri-llas. A todos los muchachos que se sacrificaban, de doce años o menos, y más, los hacían ayunar a pan y agua. Y, para que todos guardasen sin violación esta cerimonia, luego de mañana les alzaban los bastimentos, que era quitarles la ocasión, del chile, del maíz, del pan y todo género de legumbres, escondiéndoselas, hasta que llegaba la hora de medio día, desde la cual hora, iban a comer hasta hartar y no les era nada vedado, habiendo una hora o dos antes comido pan y agua".

Sahagún, en su descripción de la fiesta del cuarto mes, hace mención al ayuno que se lleva a cabo cuatro días antes de la celebración de la fiesta y, agrega, que durante esos cuatro días los muchachos se punzaban las orejas y las pantorri-llas. Todo lo cual indica que probablemente se trataba de la misma celebración.

Es interesante observar lo siguiente: un mes tenía veinte días en el calendario náhuatl, si Sahagún afirma que se realizaba cuatro días antes de que principiara el cuarto mes, y Durán dice que se efectuaba diez días después de comenzado el tercer mes, tenemos que tan sólo hay seis días aproximadamente de diferencia entre uno y otro.

Sahagún incluye esta ceremonia en la fiesta del cuarto mes describiéndola como si se tratara de las primicias a honra de los dioses

del maíz y no como parte perteneciente a las celebraciones del tercer mes.

SAHAGÚN

6) No menciona nada al respecto.

DURÁN

(HI, II, 6, 7, 248)

6) "Unos viejos supersticiosos, que eran los agoreros de los pueblos, andaban de casa en casa este día a preguntar por los muchachos que habían ayunado y hecho aquel sacrificio de punzarse las orejas, etc., y, como hubiesen ayunado y hecho lo que eran obligados, por superstición les ataban unos hilos colorados, o verdes, o azules, a los cuellos, o negros, o amarillos en fin de la color que se les antojaba a aquellos agoreros, poniéndoles en el hilo algún huesezueto de culebra, o algunas piedrezuelas ensartadas, o alguna figura de ídolo. Lo mismo hacían a las muñecas de las niñas, poniéndoles zarcillos en las orejas, no por ornato, sino por superstición y agüero".

7) No menciona nada al respecto.

(HI, II, 6, 8, 248-249)

7) "Las madres y padres, conforme a su calidad, contribuían con alguna limosna a estos agoreros, en reconocimiento del bien que habían hecho a su hijo, porque les hacían creyentes que, con aquello, huirían las enfermedades de ellos y no les empecería ningún mal. Y hoy en día hay de estos agoreros tras cada cantón, que con mil engaños hacen que crean dos mil agüeros y

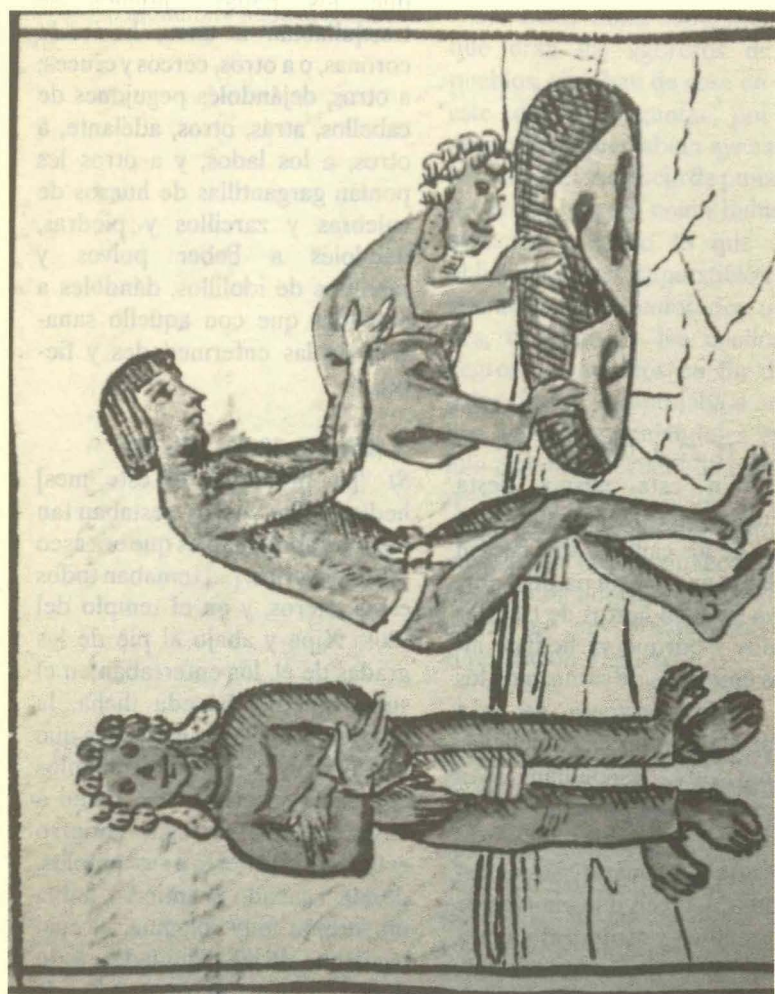
engaños, persuadiendo a tener fe y esperanza en las tresquilas de los cabellos. Que sea así, o así, de este modo o de otro modo, al modo que los papas antiguos se tresquilaban: a unos, haciendo coronas, o a otros, cercos y cruces; a otros, dejándoles pegujones de cabellos, atrás, otros, adelante, a otros, a los lados, y a otros les ponían gargantillas de huesos de culebras y zarcillos y piedras, dándoles a beber polvos y raeduras de idolillos, dándoles a entender que con aquello sanarían de las enfermedades y fiebres”.

(HG, II, 22, 4, 104)

8) “En esta misma fiesta escondían en alguna cueva los cueros de los cautivos que habían desollado en la fiesta pasada, porque ya estaban hartos de traerlos vestidos y porque ya hedían; algunos enfermos de sarna, o de los ojos, hacían promesa de ir a ayudar a esconder estos pellejos, porque los escondían con procesión y con mucha solemnidad; iban estos enfermos a esta procesión por sanar de sus enfermedades, y dicen que algunos de ellos sanaban y atribuíanlo a esta procesión y devoción que tenían”.

(HI, I, 9, 30-31, 101-102)

8) “[A principio de este mes] hedían ya los cueros y estaban tan negros y abominables que era asco y horror verlos. [...] tomaban todos estos cueros, y en el templo del ídolo Xipe y abajo al pie de las gradas de él, los enterraban en el subterráneo y bóveda dicha, la cual tenía un piedra movediza que se quitaba y ponía. Enterrábanlos con canto y solemnidad, como a cosa sagrada: al cual entierro acudía toda la tierra a sus templos, donde, acabado el entierro, había un sermón muy solemne, el cual hacía una de las dignidades, todo de retórica y metáforas, con la más elegante lengua que podía ordenarle”.



En esta misma fiesta escondían en alguna cueva los cueros de los cautivos...

Ambos cronistas coinciden al afirmar que en esta fiesta enterraban con mucha solemnidad las pieles de los cautivos que habían desollado el mes anterior. Sahagún dice que los enfermos asistían a esta ceremonia con la esperanza de sanar. Sin embargo, divergen al indicar el lugar en donde se ponían las pieles. Probablemente sólo se trate de un mal empleo del término “cueva” de parte de Sahagún en su *Historia general*, ya que en el *Códice florentino*¹³⁴ menciona la utilización de este subterráneo para el encierro de las pieles en la fiesta *ochpaniztli*. Lo más probable es que haya sido ahí donde generalmente se enterraban las pieles de las víctimas desolladas.

SAHAGÚN

9) No menciona nada al respecto.

(HG, II, 22, 5-7, 104)

10) “Con grandes ceremonias se concluía la fiesta, y con grandes ceremonias se lavaban los que habían traído los pellejos vestidos; los dueños de los cautivos y todos los de su casa, no se bañaban ni lavaban las cabezas

DURÁN

(HI, I, 9, 32, 102)

9) “En el cual sermón refería la miseria humana, la bajeza que somos y lo mucho que debemos al que nos dio el ser que tenemos. Amonestaba la vida quieta y pacífica, el temor, la reverencia y la vergüenza, la crianza y miramiento y buen comedimiento; la sujeción, la obediencia, la caridad con los pobres y forasteros peregrinos. Vedaba el hurtar, el fornicar y adulterar y desear lo ajeno. Finalmente, amonestaba todo género de virtudes y vedaba todo género de males”.

(HI, I, 9, 26, 100)

10) “Acabado lo que dicho es, todos aquellos que habían representado a los dioses, que habían estado vestidos con aquellos cueros de hombres, se iban y los sacerdotes los desnudaban y los lavaban con sus propias manos y

¹³⁴ Apud, Johanna Broda, “Tlacaxipeualiztli...”, *op.cit.*, p. 230

hasta la conclusión de la fiesta, casi por espacio de veinte días; hecho lo dicho lavaban, bañábanse ellos y los de su casa; los que habían traído los pellejos vestidos lavábanse allí en el *cu* [templo], con agua mezclada con harina de maíz y de allí iban a bañarse en el agua común; y no se lavaban ellos, sino lavábanlos otros, no fregándolos el cuerpo con las manos sino dándoles palmadas con las manos mojadas en el cuerpo; decían que así salía la grosura del pellejo que habían traído vestido. También los dueños de los cautivos, los de su casa -hecho todo esto- se lavaban y jabonaban las cabezas, de lo cual se habían abstenido veinte días, haciendo penitencia por su cautivo difunto”.

colgaban aquellos cueros, con mucha reverencia, de unas varas”.

Sahagún y Durán afirman que las personas que habían usado las pieles eran lavadas por los sacerdotes. Sahagún describe con más minucia esta ceremonia. Durán dice que, al quitarse las pieles de encima, las colgaban de unas varas. Esto era antes de iniciar la procesión hacia el templo para guardarlas.

SAHAGÚN

(HG, II, 22, 8-9, 104-105)

11) “Después de todo lo dicho el dueño del esclavo que había muerto ponía en el patio de su casa un globo redondo, hecho de petate, con tres pies, y encima del globo ponía todos los papeles con que se había aderezado el cautivo cuando murió, y después buscaba un mancebo valiente y componíale con todos aquellos papeles;

DURÁN

(HI, II, 5, 5, 244)

11) “Las ofrendas de este día eran papel, hule, copal, lo cual alzaban los sacerdotes, y derretían aquel hule y rayaban con él todos aquellos papeles y, así rayados, los llevaban a los montes, donde tenían sus cuevas y adoratorios y sacrificaderos y mezquitas llenas de ídolos, pequeños, de piedra y de barro, a los cuales vestían con

estando compuesto con los papeles dábale una rodela en la mano, en la otra le ponía un bastón¹³⁵ y salía corriendo por esas calles, como que quería maltratar a los que topase, y todos huían de él y todos se alborotaban, y en viéndole decían: ya viene el *tetzonpac* ["lo que alegra a la gente"]; y si alcanzaba alguno tomábale las mantas, y todas cuantas tomaba las llevaba y las arrojaba en el patio de aquel que le había compuesto con los papeles".

aquel papel rayado, poniéndose los como sambenitos, ofreciéndoles delante todo el papel que sobraba y el copal y el hule. Este hule quiere decir batel; es como nervios y es sacado de árboles; tiene virtud de saltar hacia lo alto y es veloz, de lo cual hacían pelotas grandes para el juego de pelota; puesto al fuego, se derrite fácilmente; era muy particular y muy común ofrenda de los dioses, del cual usaban los indios médicos para algunas enfermedades".

Sahagún y Durán se complementan en la descripción de la ceremonia. Sahagún habla de una especie de bufón que salía corriendo por las calles alborotando a la gente y después volvía a su punto de partida con prendas que había recogido en el trayecto. Durán menciona los objetos que se ofrendaban. Esta descripción, la incluye Durán en la fiesta del mes anterior, de la que Sahagún termina su relación en el presente mes.

El único punto en que ambos cronistas convergen es al citar el uso del papel en esta fiesta, que se destinaba para vestir a alguien. Y aquí volvemos a encontrar un complemento: En la descripción de Sahagún ese alguien era un joven valeroso, mientras que en la de Durán eran los ídolos tlaloques. Krickeberg¹³⁶ dice que los papeles se colocaban a manera de delantales sobre los ídolos, principalmente en los tlaloques, lo cual refuerza el dato de Durán. La ofrenda de papel rayado no era sólo una vestidura simbólica de la estatua divina, sino un sustituto del sacrificio humano que correspondía al dios. La descripción de Sahagún manifiesta un carácter eminentemente teatral.

¹³⁵ Johanna Broda, "Tlacaxipeualiztli...", *op.cit.*, p. 222: Estos bastones son usados universalmente en los ritos de la fertilidad.

¹³⁶ Walter Krickeberg, *op.cit.*, p. 152, 153

SAHAGÚN

(HG, II, 22, 10-12, 105)

12) "Después de esto el dueño del cautivo que había muerto ponía en el medio del patio de su casa un madero como columna, en el cual todos conocían que había cautivado en la guerra; aquello era en blasón de su valentía. Después de esto tomaba el hueso del muslo del cautivo, cuya carne ya había comido, y componíanle con papeles y con una sogá le colgaba de aquel madero que había hincado en el patio y para el día que le colgaba convidaba a sus amigos y parientes, y a los de su barrio y en presencia de ellos le colgaba y les daba de comer y beber aquel día. Hacía ciertas ceremonias con el *pulcre* que daba a beber, y todos este día cantaban los cantares de su casa; todas estas cosas pasaban dentro de veinte días hasta llegar *uey tozoztli* ["gran velada"]".

13) No menciona nada al respecto.

DURÁN

12) No menciona nada al respecto.

HI, I, 6, 9, 249)

13) "En este día bendecían las sementeras los labradores e iban a ellas con braseros en las manos y andaban por todas ellas echando incienso, e íbase al lugar donde tenían el ídolo y dios de su sementera y allá ofrecían copal y hule y comida y vino, y con esto concluía la fiesta chica de *Tozozontli* ["la pequeña velada"]".

En la fiesta del cuarto mes Sahagún habla de lo que probablemente sea una especie de bendición de las sementeras. Y dice, además, que ponían comida delante del ídolo. Lo que, de alguna manera, se relaciona con los datos que Durán proporciona aquí.

Conclusiones de la fiesta del mes III tozoztontli

Comparación de las descripciones de Sahagún y Durán

En esta fiesta ambos cronistas concuerdan en que se ofrecían flores, y se llevaban a cabo las ceremonias de terminación de la fiesta del mes anterior. Durán da una información mucho más extensa acerca de las celebraciones que se hacían en esta fecha, y Sahagún más bien explica los actos realizados después de la fiesta del desollamiento de hombres. Al leerla se tiene la impresión de que la relación del presente mes queda inconclusa. No obstante, existe un buen número de concordancias entre ambas descripciones, como se verá a continuación:

Concordancias

- 1) Nombre de la fiesta.
- 2) Celebración dedicada a Tláloc.
- 3) Cantos y libación de pulque.
- 4) Ofrenda de flores.
- 5) Entierro de pieles.
- 6) Abluciones de quienes habían usado las pieles, hechas por los sacerdotes.
- 7) Utilización ritual del papel.

Divergencias

- 1) Fecha de la fiesta.

Hemos observado que la diferencia de fechas no altera de manera considerable las características que contiene la celebración del tercer mes.

En cuanto a los puntos cinco y 12 del análisis comparativo del presente mes, que tratan de la bendición de las sementeras, el ayuno y el sacrificio en orejas y piernas, hay que recordar que las celebraciones que efectuaban los nahuas estaban regidas por un calendario agrícola. Es muy posible que no haya una diferencia importante entre el tipo de ceremonias pertenecientes a un mes, con las del siguiente; máxime si

tomamos en consideración que los dioses que se honraban y las acciones concretas que se realizaban eran exclusivas de aquel mes.

Esto es lo que hemos podido apreciar en la fiesta de *III tozoztontli*. Ambos cronistas coinciden en que se honraba a Tláloc, se ofrendaban flores, se enterraban las pieles, etcétera.

Esto nos lleva a la conclusión de que, aun cuando exista alguna diferencia entre los informes de Sahagún y Durán, ésta es de tal naturaleza que no trastoca la esencia de las ceremonias que se llevaban a cabo en el tercer mes.

Sería muy interesante considerar, para la producción de un espectáculo teatral, las descripciones que ambos frailes hacen de la fiesta del tercer mes. Sin embargo, debe tenerse mucho cuidado en la dificultad que representa el precisar cuál es la ceremonia principal. Éste no es sólo el problema con que nos encontramos en esta fiesta, sino que también lo enfrentamos en otras, debido a la complejidad de ritos que encierran y que muchas veces se relacionan entre sí.

Evidentemente es mucho más rica la descripción que hace Durán de *tozoztontli*, pero los datos que proporciona Sahagún servirán para enriquecerla aún más, ya que en ocasiones contiene más información acerca de su carácter festivo como, por ejemplo, la intervención del bufón que sale corriendo por las calles y alborota a la gente.

Fiesta del mes IV huey tozoztontli

SAHAGÚN

(HG, II, 23, 1, 105)

"De la fiesta y ceremonias que hacían en las calendas del cuarto mes que se llamaba *Uey tozoztli*".

DURÁN

(HI, II, 7, 1, 251)

"Cuarto mes del año que los indios celebraban en su antigua ley. Era de veinte días como los demás, y celebraban en él la fiesta llamada *Ochpaniztli*, que quiere decir "día de barrer", y juntamente celebraban la fiesta de Toci, madre de los dioses".

Al parecer debe haber un error en el título que Durán da a su relación de este mes, pues la fiesta de *ochpaniztli* ("día de barrer"), pertenece al onceavo mes. En su capítulo correspondiente habla de nuevo sobre el nombre *ochpaniztli* y su significado y descripción ajustan coherentemente con el título. Sin embargo, en párrafos posteriores al título que da al cuarto mes, no dice nada acerca de *ochpaniztli*, sino que menciona el nombre *huey tozoztli*, que es el correcto.

A través del trabajo de investigadores contemporáneos se han podido hallar ciertas simetrías en *huey tozoztli* y *ochpaniztli*. Al parecer fray Diego Durán trata de expresar esto, pero resulta confuso debido a que él mismo no llega a comprenderlo; aun así, los escasos datos que proporciona resultan interesantes.

SAHAGÚN

1) Nombre: *Uey tozoztli*.

No da el significado del nombre.

2) Se celebraba a honra de Cintéotl "dios mazorca", y de Chicomecóatl "diosa de los mantenimientos".

DURÁN

1) Nombre: *Huey tozoztli*, que quiere decir "la gran punzada".¹³⁷

2) Se celebraba a honra de Toci "madre de los dioses".

Alfonso Caso¹³⁸ y Johanna Broda¹³⁹ dicen que Chicomecóatl era también diosa de la fecundidad humana, pero bajo otro nombre: Tlazoltéotl, a veces llamada Toci. Con este nombre Durán la menciona como la deidad a quien se dedicaba esta fiesta. Tlazoltéotl, "diosa de las cosas inmundas", es la patrona de la tierra y la fecundidad, de los partos y nacimientos. Su hijo es Cintéotl, dios del maíz.

Las ceremonias más importantes en honor de Tlazoltéotl se celebraban en el mes *ochpaniztli* "mes en que se barre", es probable que por ello Durán asigne con este nombre la fiesta del cuarto mes y lo repita para el undécimo. En ambos se honraba a la misma diosa, pero las ceremonias eran distintas porque una sola deidad tenía varios aspectos.

¹³⁷ El significado que da Durán a esta palabra es incorrecto, véase el vocabulario al final de este trabajo.

¹³⁸ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, op.cit., p. 63

¹³⁹ Johanna Broda, "Tlacaxipeualiztli...", op.cit., p. 254

En el presente mes Chicomecóatl-Tlazoltéotl representa la semilla de la fecundidad.

SAHAGÚN

(HG, II, 4, 1, 80)

3) Fecha: 3 de abril.

DURÁN

3) Fecha: 30 de abril.

Como se ha visto en las comparaciones de los meses anteriores, Sahagún y Durán discrepan en la fecha que dan para la celebración de las fiestas. El presente mes no es la excepción; nuevamente encontramos que ambos proporcionan fechas distintas. Durante el desarrollo del estudio de la celebración de este mes veremos si afecta de manera sustancial las características básicas que contiene la fiesta.

SAHAGÚN

(HG, II, 23, 17-18, 106)

4) "Esta fiesta hacían a honra de la diosa llamada *Chicomecóatl*, la cual imaginaban como mujer y decían que ella era la que daba los mantenimientos del cuerpo, para conservar la vida humana, porque cualquiera que le faltan los mantenimientos se desmaya y muere. Decían que ella hacía todos los géneros de frijoles y cualesquiera otras legumbres para comer; y también todas las maneras de chíá ["salvia, planta cuya semilla se usaba como alimento"], y por esto la hacían fiesta con ofrendas de comida y con cantares y con bailes, y con sangre de codornices; todos los ornamentos con que la aderezaban eran bermejos y curiosos labrados; en las manos la ponían cañas de maíz".

DURÁN

(HI, II, 7, 2-4, 251)

4) "Era esta fiesta una purificación de las mujeres paridas y como circuncisión de niños. Y en lo que parecía ser purificación de estas mujeres era en que, así por el niño como por las madres, ofrecían este día codornices, gallinas, pan, mantas, etc. Hacían esta cerimonia todas las paridas que de la fiesta pasada del año pasado acá habían parido, y la cerimonia era de esta manera: Compraban aquellos días antes gran cantidad de astillas de tea; de estas astillas hacían una larga hacha gruesa. También se apercebían de la ofrenda que habían de llevar. Molían un poco de maíz frangollado y mal molido, y revolvíanlo con semilla de bledos, tostada y amasábanlo una harina con la otra, echándole miel en lugar de agua, y hacían un pan que se llamaba en la lengua *tama-*

lli. Y por el propio nombre de este género de pan se decía *tzocoyotl*, que es como nosotros decimos por este vocablo diminutivo “bollitos”. El cual género de pan no sólo se hacía para ofrenda, pero también para comer este día, pues era cerimonia de su religión que no se había de comer otro pan. También se ocupaban las madres de los niños que habían de ser presentados al templo y ellas purificadas, en tejer mantas y camisas de mujeres, bragueros y faldellines, para vestir a todos y a todas las que las acompañaban, de sus parientes y amigos, en aquella estación que hacían, y cada uno conforme a su posibilidad: los ricos más, los pobres, menos, cada uno conforme a su estado”.

Ambos autores dicen que en este mes ofrendaban comida y codornices. Aunque Durán no menciona que se honraba a Chicomecóatl, es probable que la ceremonia que efectuaban las mujeres que habían parido esté relacionada con esta deidad. Alfonso Caso¹⁴⁰ dice que el culto de Chicomecóatl “es antiquísimo y probablemente viene desde la época arcaica. Se la concibe como diosa de la fecundidad humana, aunque en esta forma recibe ya otro nombre”. Sahagún, en su descripción, nombra todos los elementos que portaba esta diosa: el maíz, las semillas y su atavío de color rojo. Durán también habla del maíz y de las semillas, con lo cual se preparaban unos tamales. Sahagún subraya el carácter festivo (cantos, bailes).

¹⁴⁰ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, op.cit., p. 63

SAHAGÚN

5) No menciona nada al respecto.

(HG, II, 23, 2-3, 105)

6) "Antes que celebrasen esta fiesta ayunaban cuatro días, y en estos días ponían espadañas junto a las imágenes de los dioses, muy blancas y muy cortadas, en-

DURÁN

(HI, II, 7, 5-6, 252)

5) "Llegada la víspera de la fiesta, en poniéndose el sol, los sacerdotes del templo hacían señal con aquellos caracoles y bocinas y atambor que solían tocar y tañer en las solemnidades; la cual hecha, los que habían de salir se aderezaban y juntamente vestían un indio, que para este efecto tenían alquilado y una india juntamente. Al indio le daban el hachero de tea encendido, y a la india ponían el niño a cuestras. La madre tomaba ella misma su ofrenda en la mano y a cuestras, y yendo el indio adelante alumbrando, salía de su casa y andaban las estaciones, por todas las ermitas de los barrios de la ciudad, tan llena de hacheros y lumbradas que era cosa de ver, y tan llena de gente que no podían por las calles romper unos con otros. Concluido el andar de las ermitas de los barrios, venían al gran templo, donde era la principal ofrenda, presentándose a los sacerdotes, los cuales las purificaban con ciertas cerimonias y palabras y quedaban limpias de aquel parto".

(HI, II, 7, 10, 253)

6) "[...] se iban a su casa y sacrificábanse las orejas, los molidos, las pantorrillas, todos, sin quedar ninguno que aquel día no se sacrificase y se punzase los

sangrentada la parte de abajo donde tienen la blancura, con sangre de las orejas o de las piernas. Este servicio hacían los mancebos y muchachos en las casas de los principales mercaderes y ricos; ponían también unos ramos que se llaman *acxóyatl*".¹⁴¹

lugares dichos, a cuya causa la llamaban la gran punzadura, porque se sacrificaban los grandes y los chicos".

Los dos cronistas coinciden en que se sacrificaban las orejas y las piernas, pero divergen al decir quiénes lo efectuaban. Mientras Sahagún dice que eran los muchachos en las casas de los principales, Durán menciona que toda la gente lo hacía. Hay que recordar que en el estudio de la fiesta del tercer mes, Durán afirma que los muchachos de menos de 12 años ayunaban y se sacrificaban. Asimismo, dice, esta ceremonia se llevaba a cabo casi a fines de dicho mes. Sahagún dice que era cuatro días antes de comenzar la fiesta del presente mes, por lo que es probable que se refieran a la misma ceremonia; y que el sacrificio, de grandes y chicos, se hiciera bien entrado el cuarto mes.

SAHAGÚN

(HG, II, 23, 4-6, 105)

7) "[...] hacían también delante de las diosas o de sus altares unos lechos de heno, y las orillas de ellos, entretejíanlas como orillas de petate, lo demás del heno estaba todo revuelto, echado a mano; y después de lo arriba dicho hacían muchas maneras de mazamorra, y estando muy caliente y casi hirviendo echábanlo en sus cajetes, en la casa que llamaban *telpochcalli* ["casa de jóvenes"]. A la mañana los mancebos andaban por las casas

DURÁN

(HI, II, 7, 7-10, 252)

7) "En lo que dijimos que también parecía esta cerimonia que en este día se hacía circuncisión de niños, parécelo por lo que diré, y era que, llegando al gran templo de Huitzilopochtli, allí tomaban al niño, por pequeño que fuese y ofrecíanlo al sacerdote, y el sacerdote tomaba el niño y con una navaja de piedra que la misma madre traía le sacrificaba la oreja y la puntica del capullito de su miembrecito, dándole así en la oreja como en el

¹⁴¹ *Acxóyatl*: Oyamel, abeto. Un árbol ritual para adornar templos y colocar espinas del autosacrificio.

donde habían enramado los dioses, y pedían limosna cada uno por sí, ninguno andaba junto con otro; dábanlos aquella mazamorra para que comiesen y los mancebos de los *cúes* [templos] que llamaban *tlamacaztón* [ministrillo] llevábanla al *Calmécac*¹⁴² y allá la comían; y los mancebos del pueblo que llamaban *telpopuchti* [joven], llevábanla al *telpochcalli* ["casa de jóvenes"] y allí la comían".

lugar indicado una muy delicadita cuchillada, que apenas salía sangre, o se parecía, y a las mujeres sola la oreja. Acabado el sacerdote de cortar con aquella navaja, luego le echaba delante de los pies del ídolo y la madre pedía nombre para su hijo. Y si era señor, dábanle nombre exquisito [...] Si era *macehual* [pobre] y de baja condición, poníanle el nombre del día en que había nacido y no curaban de más consideración. Puesto el nombre, ofrecía su ofrenda, poca o mucha, e íbase a su casa, tan santificada y purificada como de antes y peor. Hacía banquete y comida a los que la habían honrado y vestíalos y agradecíales la honra e íbase a su casa. Resta agora decir de la cerimonia que los padres de los niños hacían, pues en este día no estaban ociosos, aunque los principales pocas veces se ocupaban en ceremonias, usando de su autoridad y gravedad, porque siempre las redimían y recompensaban con ofrendas y limosnas; los que las cumplían siempre era gente labradora y baja".

En este punto ambos frailes coinciden en que había procesión de limosneros, y en que se daban ofrendas. En el resto de los informes

¹⁴² Walter Krickeberg, *op.cit.*, p. 72, *Calmécac*: "cuerda de casas", es decir, una casa alargada con celdas a lo largo de un pasillo. Pertenecía al gran recinto del templo y era reservado a los príncipes de la casa real y a los jóvenes nobles, educados allí para altos administradores del Estado o futuros sacerdotes; en el último caso, permanecían ahí hasta el fin de su vida.

describen distintas ceremonias haciendo referencia a un tema muy interesante: las tareas que cumplían los miembros de dos grupos sociales bien diferenciados. Sahagún habla de las dos instituciones en donde se daba instrucción a los jóvenes. La gente pobre (*macehualtin*) enviaba a sus hijos al *telpochcalli*, y los nobles los mandaban al *Calmécac*. Hemos visto en la ceremonia que tratamos aquí, que el alimento que comían lo preparaban en el *telpochcalli*, pero ahí los muchachos se dividían y cada uno lo iba a comer al lugar donde le correspondía, según su clase social.

Durán explica que el nombre que les era dado a los hijos de los indígenas dependía de su estado social. Y, de su estado económico el dar una ofrenda magnífica o una humilde. Mientras que la gente de la clase dominante era la que daba la limosna, los labradores eran los que la pedían. A cambio de las limosnas que recibían, se suponía que traían prosperidad a las casas donde entraban. Siendo esta celebración en honor de Toci o Tlazoltéotl, patrona de los partos y nacimientos, correspondía a sus representantes, los sacerdotes llamados *tonalpouh-que*, realizar la función de dar el nombre y la buena o mala ventura a todos los niños (PS).

SAHAGÚN

(HG, II, 23, 7-8, 105-106)

8) "Después de esto iban todos por los maizales y por los campos y traían cañas de maíz y otras hierbas que llamaban *mecóatl* ["brote del maguey"], con estas yerbas enramaban al dios de las mieses cuya imagen cada uno tenía en su casa, y componíanla con papeles y ponían comida delante de esta imagen, cinco *chiquihuites* con sus tortillas, y encima de cada *chiquihuitl* [cestón, canasta grande] una rana asada, de cierta manera guisada, y también ponían delante de esta imagen un *chiquihuitl* de harina de *chía* que ellos llaman *pinolli*; otro *chiquihuitl* con maíz tostado, revuelto con frijoles; cortaban un cañuto de maíz verde y

DURÁN

(HI, II, 7, 10, 253)

8) "Hacían, pues, una ceremonia este día, que iban a las sementeras, que la solemnidad pasada fue como preparación de ésta y fue la punzadura pequeña, a donde santificaron las milpas y sementeras con gran vocería y alarido y arrancaban de aquellas cañas de maíz pequeño, o grande, si lo había, una mata o dos, y con aquello en las manos, unos iban al templo y echábanlo allí. Otros las arrojaban en los parladeros o mentideros, como decimos; otros, en las calles cada uno como tenía la devoción y su agüero los inclinaba".

henchíanle de todas aquellas viandas, tomando de cada cosa un poquito, y ponían aquel cañuto sobre las espaldas de la rana como que la llevaba a cuestras; esto hacían cada uno en su casa, por esto llamaban esta fiesta *calionooac*; y después, a la tarde, llevaban todas estas comidas al *cu* [templo] de la diosa de los mantenimientos llamada *Chicomecóatl* y allí andaban a la rebatiña con ello, y lo comían todo".

Ambos cronistas concuerdan en que toda la gente arrancaba cañas de maíz de sus milpas y las llevaba al templo. Sahagún es más informativo, ya que indica que con esto adornaban la imagen de Cintéotl y que preparaban guisos en sus casas. Una rana era ingrediente de uno de esos guisos, lo que encierra un simbolismo, pues la rana representa el agua, indispensable para el crecimiento del maíz. Esto cobra mayor significado si observamos que el maíz, aún en estado embrionario, era colocado sobre su lomo. El guiso era llevado al templo de Chicomecóatl.

SAHAGÚN

(HG, II, 23; 9-11, 13, 16; 106)

9) "En este día llevaban las mazorcas de maíz que tenían guardadas para semilla, al *cu* de *Chicomecóatl* y de *Cintéotl*, para que allí se hiciesen benditas; llevaban las mazorcas unas muchachas vírgenes a cuestras, envueltas en mantas, no más de siete mazorcas cada una; echaban sobre las mazorcas gotas de *ulli* [hule derretido], y envolvíanlas en papeles. Las doncellas llevaban todos los brazos emplumados con pluma colorada, y también las

DURÁN

(HI, II, 7, 12, 253)

9) "Pero, por ser superstición, quiero avisar de una cerimonia que los indios hacían y era que, cuando los indios arrancaban las matas de maíz, que las llamaban *centéotl ana*, que quiere decir "quitar el dios de las mazorcas", en arrancando estas matas, las cuales ofrecían como primicias de sus sementeras, decían las indias en alta voz: "Señora más, venga presto". Y esto decían hablando con las sementeras que se sazanasen presto, antes que los hielos

piernas; poníanlas en la cara pez derretida que ellos llaman *chapopotli*, salpicada con margagita. Cuando iban por el camino iba con ellas mucha gente, rodeada de ellas, y todas las iban mirando sin apartar los ojos de ellas, y nadie osaba hablarlas, y si por ventura algún mancebo travieso las decía alguna palabra de requiebro, le reprendía alguna de las viejas que iban con ellas. [...]¹⁴³

De esta manera estimulaban a los mancebos para que procurasen de ser esforzados para las cosas de la guerra. [...]¹⁴⁴ Después que habían llevado al *cu* las mazorcas de maíz volvíanlas a sus casas, echábanlas en el hondón de la troje, decían que era el corazón de la troje, y en el tiempo de sembrar, sacábanlas para sembrar; el maíz de ellas servía de semilla”.

las cociesen. Luego, los indios tomaban flautillas y andaban por todas las sementeras tañendo a redondo de ellas”.

¹⁴³ Aquí entra el siguiente “parlamento” (en la terminología teatral, las líneas que dice un personaje): “y tú, cobarde, ¿hablas, bisoño?, ¿tú habías de hablar? ¡Piensa en cómo hagas alguna hazaña para que te quiten la vedija de los cabellos que traes en el cogote, en señal de cobarde y de hombre para poco, cobarde, bisoño; no habías tú de hablar aquí, tan mujer eres como yo; nunca has salido detrás el fuego!”. Resulta interesante esta información consignada en la *Historia general*, pues indica que había diálogos entre “personajes”. En la siguiente nota se encuentra el parlamento contestatario.

¹⁴⁴ Aquí entra el parlamento de uno de los mancebos que respondía a la vieja: “Muy bien está dicho, señora; yo lo recibo en merced, yo haré lo que V. m. manda e iré donde haga alguna cosa por donde me tengan por hombre. ¡Yo tendré cuidado, querría más dos cacaos que a vos y a vuestro linaje, poneos de lodo en la barriga y poneos la una pierna sobre la otra, y echaos a rodar por ese polvo; allí está una piedra áspera, daos con ella en la cara y en las narices para que os salga sangre, y si más quisiéredes, agujeraos la garganta con un tizón para que escupáis por allí! Ruégoos que calléis y os pongáis en vuestra paz.” Enseguida el mancebo se dirigía a sus compañeros y les decía, para animarlos: “ofrézcola al diablo, la bellacona, y icómo nos ha reprendido tan de agudo, que nos ha lastimado el corazón con sus palabras! Amigos, menester es que vayamos a hacer alguna cosa con que nos tengán en algo”.

Ambos cronistas concuerdan en que se hacía una serie de ritos para pedir el favor de los dioses para sus milpas y tener una buena cosecha. Mencionan la participación de mujeres en esta ceremonia, pero difieren en la forma en que ésta se desarrolla. Evidentemente la descripción de Sahagún es más completa. La manera en que iban adornadas las doncellas, con siete mazorcas de maíz y de color rojo, corresponde al atavío de Chicomecóatl; y la cara manchada de negro es característica de otra de sus advocaciones, Tlazoltéotl. Respecto al significado de Chicomecóatl, Alfonso Caso¹⁴⁵ dice: "Es curioso observar que, en el lenguaje esotérico que empleaban los brujos y los adivinos, aquellos nombres calendáricos que tienen el numeral 7 significan semillas, por ejemplo '7.Serpiente' es el nombre esotérico del maíz [...]".

Durán añade que los varones tocaban sus flautas alrededor de las milpas. Además de la descripción vista en el análisis del presente mes, Durán menciona el sacrificio de niños en honor de los dioses del agua.

La relación de este rito está incluida en la comparación de la fiesta del primer mes debido a que se trata del mismo tipo de ceremonias que Sahagún describe.

Conclusiones de la fiesta del mes IV huey tozotli

Comparación de las descripciones de Sahagún y Durán

Los númenes mexicas de la tierra y la vegetación estaban íntimamente relacionados y eran celebrados bajo sus varias advocaciones a lo largo del año. En el festejo que ahora nos ocupa, parecería que Sahagún y Durán describen fiestas totalmente diferentes; y sin embargo, ambos narran las ceremonias que correspondían a las deidades de la fecundidad y del maíz, principal elemento para el mantenimiento del pueblo náhuatl.

A continuación se presenta las convergencias y divergencias entre las descripciones de Sahagún y Durán dentro de la fiesta del cuarto mes.

¹⁴⁵ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, op.cit., p. 63-64

Converencias

- 1) Nombre de la fiesta.
- 2) Celebración dedicada a honra de las deidades del maíz: Cintéotl, Chicomecóatl, Tlazoltéotl o Toci.
- 3) Ofrenda de comida y codornices.
- 4) Realización de ceremonias en torno al ciclo agrícola y al ciclo de vida. Culto a la fecundidad (de la tierra y humana).
- 5) Uso particular de las semillas y del maíz como elementos rituales.
- 6) Sacrificio en orejas y piernas.
- 7) Petición de limosna de casa en casa.
- 8) Traslado de las cañas de maíz, arrancadas de las milpas, al templo.
- 9) Participación especial de mujeres.
- 10) Carácter festivo (cantos).

Diverencias

- 1) Título.
- 2) Fecha.
- 3) Personas que se punzaban orejas y piernas.
- 4) Acción específica que realizaban las mujeres.
- 5) Destino de las cañas de maíz arrancadas en esta fiesta.

Se puede observar que la cantidad de concordancias es mayor que la diverencias. Estas últimas muestran que Durán, probablemente, no sólo confunde el calendario mexicano con algún otro -según se ha visto en las fiestas anteriores-, sino que, al parecer, también confunde el título correspondiente a la celebración de este mes.

Alfonso Caso¹⁴⁶ dice que “aunque Chicomecóatl es la diosa general de los mantenimientos, cada una de las plantas importantes para los aztecas había sido convertida en un dios [...] Centéotl es el dios del maíz en general, [pero] la semilla misma se concibe como una mujer que va representando, en sus diversas edades, el desarrollo de la mazorca”. Cada una de estas deidades femeninas portaba un atavío particular -aunque las mazorcas y el atavío de color rojo eran elementos en común-, y así, a veces compartían sus ceremonias en una misma fiesta. Todo dependía de la importancia que tuvieran las diosas. Durán mismo da a *ochpaniztli* el significado de “día de barrer”, esto era porque la imagen de Tlazoltéotl o Toci portaba una escoba en la celebración del undécimo

¹⁴⁶ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, op.cit., p. 65

mes. Correspondiendo a esto, tanto Sahagún como Durán mencionan, en su descripción de esa fiesta, a personas que utilizaban escobas. Es probable que Durán no haya hecho distinción entre todas y cada una de las diversas advocaciones que tenían algunas figuras femeninas, y por ello da ese título a su relación del cuarto mes. No obstante, sus datos no dejan de ser interesantes, ya que -como queda dicho en páginas anteriores- se ha comprobado que existen ciertas simetrías entre *huey tozoztli* y *ochpaniztli*. Desafortunadamente Durán no es claro en su relación porque él mismo no comprendió bien la cosmogonía náhuatl.

El fraile dominico hace en la descripción de *huey tozoztli* dos valiosas aportaciones que podrían complementarse con la información de Sahagún: el sacrificio de niños y el rito de las mujeres que habían parido (fecundidad humana). No sería posible afirmar que la descripción de uno de los cronistas posea más elementos teatrales que la del otro. Sahagún aporta más datos cargados de simbología. Pero tomar la relación de uno solo para conformar un espectáculo significaría hacer a un lado muchos recursos, que lo enriquecerían si complementáramos ambas.

La fiesta prehispánica: un espectáculo teatral

El ritual mexicano es uno de los más complejos y vistosos en la historia de los cultos religiosos. Gracias a la copiosa información obtenida de los trabajos que realizaron fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán, es posible hacer una reconstrucción aproximada de aquellas ceremonias, en las que se encuentran gran cantidad de elementos teatrales que integran un espectáculo impresionante.

El escenario era al aire libre. Los ritos se celebraban en los montes, en las lagunas, en los patios de los templos o en el centro ceremonial de cada barrio. La duración de las fiestas era larga: podía comenzar con la luz de los primeros rayos del Sol y terminar con la velada claridad de la noche; a veces se extendía por varios días.

Los participantes en el espectáculo no siempre eran los mismos: variaban de mes en mes y jugaban un rol diferente en cada ocasión. Aunque también había personas que tenían una tarea fija, como los músicos, los danzantes y los sacerdotes.

Entre las 18 fiestas del calendario mexica se observa que en algunas participaban preponderantemente los guerreros y nobles, mientras que en otras los principales actores eran diferentes grupos pertenecientes a la gente común.¹⁴⁷

Todo dependía del ciclo agrícola que estuvieran viviendo, o del dios o dioses a quienes se consagraba la fiesta de determinado mes.

En la festividad del primer mes, por ejemplo, Durán menciona que el mismo Moctezuma tenía que participar. No debían faltar los reyes a esta ceremonia. Sahagún, sobre esta misma, dice que si algún personaje importante llegaba a ausentarse era severamente castigado.

En la fiesta del segundo mes, los guerreros jugaban un papel preponderante en una lucha ritual. Otro componente imprescindible de

¹⁴⁷ Johanna Broda, "Los estamentos en el ceremonial mexica", Pedro Carrasco et al., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, p. 39.

la mayoría de los festejos eran las danzas rituales, en las que bailaban los señores ataviados con vistosas insignias. También los sacerdotes intervenían en danzas, unos entonaban cantos y otros más tocaban instrumentos musicales.

Aunado a este espectáculo mágico de canto y danza, se encontraban las personas que caracterizaban a los dioses o a la naturaleza por medio de disfraces, maquillaje y accesorios; todo lo cual estaba lleno de colorido y armonía en su conjunto:

Para acercarse a los dioses, los actores se vestían de animales, se transformaban en tigres y coyotes, águilas y serpientes; se cubrían de plumas, imitaban las aves del agua en sus movimientos y voces; se convertían en mariposas, flores, plantas e insectos.¹⁴⁸

Posteriormente se seleccionarán algunos de los elementos teatrales hallados en cada una de las cuatro fiestas que se tratan en el presente trabajo complementando, siempre que venga al caso, los datos de las descripciones de uno y otro cronistas. Tomando en cuenta que en una misma fiesta se desarrollaban varias ceremonias, el análisis abarcará la que ocupe el lugar principal, y se hará una adaptación tratando de que sea lo más pegado al texto.

Elementos teatrales en la fiesta I atlcahualo

Como se vio en el capítulo anterior, esta fiesta estaba dedicada a los dioses del agua y se hacía con el objeto de pedir la lluvia para obtener una buena cosecha.

Eran escogidos niñas y niños (analogía con los dioses tlaloques), que de preferencia tuvieran dos remolinos en la cabeza y que hubieran nacido bajo un buen signo, con el fin de agradecer más a los dioses.

Como éste era un rito relacionado con el culto de la fertilidad, actuaban en él principalmente gente común y los sacerdotes.

¹⁴⁸ María Sten, *op.cit.*, p. 34

Estos últimos tenían una relación particularmente estrecha con el culto de Tláloc, dado que las tradiciones del sacerdocio habían estado íntimamente vinculadas a este culto desde tiempos muy remotos.¹⁴⁹

Si bien los nobles participaban en las ceremonias de sacrificios de niños, su papel era menos destacado que en las que ostentaban prestigio social y político, y donde también tomaban parte los guerreros, como en la fiesta *II tlacaxipehualiztli*. Por esta razón *I atlcahualo* resulta menos espectacular que aquélla.

La evolución de la fiesta era semejante al desarrollo de un espectáculo teatral, donde las acciones van graduadas en intensidad creciente y llevan a los actores-espectadores a un punto climático. En este caso, el conflicto teatral es movido por el carácter ambivalente de Tláloc: "por una parte era el dios de la lluvia benéfica que hace crecer la vegetación, y por otra era el dios de las tormentas y tempestades."¹⁵⁰ Estos dos aspectos producían un doble efecto en los participantes: por un lado sentían temor ante él porque podría traer la sequía o inundaciones; y por otro sentían alegría, porque a cambio de los sacrificios efectuados, los dioses proporcionarían la lluvia.

Las ceremonias eran representadas en escenarios al aire libre, tales como los patios de las casas y palacios, a donde se desplazaba la gente común. También se realizaban en las cumbres de los montes -ya que ahí se acumulaban las nubes que traen la lluvia- y en una laguna.

Los objetos empleados en la fiesta componen la utilería del espectáculo y están relacionados con los sacrificios y con su simbología: los palos como astas, que en sus puntas llevan tiras de papel teñidas con *ulli*, simbolizaban "el verdor, el retoño y el crecimiento"¹⁵¹ de la vegetación que produciría la lluvia; la alegría con que ésta se esperaba se mostraba en el uso de cuatro instrumentos musicales: bocinas, caracoles, flautillas y tambor. La comida (aves, cacao y pan) y las ofrendas a los dioses (oro, piedras preciosas, etcétera) indican una ostentación característica de la intervención de los nobles en el ritual. En el sacrificio se utiliza una vasija de barro para depositar la sangre y

¹⁴⁹ Johanna Broda, "Las fiestas aztecas...", *op.cit.*, p. 324

¹⁵⁰ Johanna Broda, "Las fiestas aztecas...", *op.cit.*, p. 250

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 269, *Vid supra*, p. 92

un hisopo para rociarla, así como una fisga de matar patos para degollar a una niña.

El vestuario del ídolo constaba de corona de pluma ricas, manta labrada con figuras de culebra y plumas, braguero labrado ceñido, collares y brazaletes de oro y piedras preciosas.

El vestuario y maquillaje de los niños destinados a ser sacrificados consistía en:

- a) Adornos de piedras preciosas.
- b) Papeles teñidos de: rojo, blanco, negro con rayas de tinta colorada; papeles rayados con aceite de *ulli*, papeles teñidos la mitad colorados y la mitad leonados, otros totalmente leonados (relacionados con los cuatro rumbos cósmicos).
- c) Mantas, taparrabos y cotaras labrados.
- d) Alas de papel.
- e) Las caras pintadas con aceite de *ulli* y en medio de las mejillas un redondel de color blanco.

El vestuario de las niñas destinadas a ser sacrificadas se componía de papeles teñidos de tinta azul, guirnalda de cuero colorado a manera de tocado, rematado por un lazo con una borla azul de plumas.

El vestuario de los jóvenes constaba de disfraces diversos.

El tipo de danzas y cantos muestra la importancia de la participación de los sacerdotes y la gente común. Había dos bailes. En uno intervenía la gente del pueblo, y en el otro, los jóvenes y los sacerdotes; no se especifica la manera en que se ejecutaban estas danzas. Había dos cantos; el primero correspondía a los sacerdotes, y el segundo, a la gente del pueblo.

La fiesta comienza en un clima apacible. Es de noche, en un oratorio al aire libre unos niños velan; para que no duerman unos sacerdotes entonan cantos. Poco a poco se va haciendo de día.

Al amanecer la gente sale de sus casas llevando en las manos unos varales con papeles que coloca en los patios de sus casas y en los palacios. Hecho esto, todos se encaminan hacia el oratorio donde se encuentran los niños, quienes son metidos en unas literas cargadas por los nobles sobre los hombros.

Se inicia una procesión hacia los templos localizados en los montes.¹⁵² El ánimo va en ascenso. La gente del pueblo va por delante cantando, bailando y tocando sus instrumentos musicales. La alegría crece cuando los niños comienzan a llorar, porque es pronóstico cierto de buen

tiempo, contrariamente a lo que en un espectáculo occidental se podría esperar. Creen que sus lágrimas se traducirán en abundantes lluvias.

Una vez que los hombres han llegado al templo, el espectáculo-rito alcanza su punto climático. En el interior de todos los participantes se funde una mezcla de temor y alegría cuando se efectúan los sacrificios. Los sacerdotes extraen sangre de los pequeños cuerpos, la depositan en unos recipientes y la elevan hacia los cuatro rumbos del universo. La ofrendan a Tláloc y a los dioses tlaloques. Los participantes obsequian a estas deidades riquezas y comida en abundancia.

Paralela a esta acción, acontecía otra ceremonia en una laguna: Unos sacerdotes metían a una niña dentro de una litera cubierta totalmente con un halo de misterio, pues nadie podía verla. La conducían hasta aquella laguna en donde la colocaban de manera que tuviera su cabecita mirando al ídolo; tras ella toda la gente se sentaba expectante y entonaba diversos cantares. A medida que transcurría el tiempo se iba formando el ambiente propicio para inmolar a la víctima. Dentro de los espectadores se conjugan el temor y la alegría en el instante en que degüellan a la niña y dejan escurrir su sangre en el agua, tiñendo todo de rojo y, acto seguido, arrojan el cuerpo de la criatura.

La intensidad emotiva decrece. Al terminar las ceremonias, la gente se dispone a comer en las proximidades. Mientras tanto, sacerdotes y jóvenes que permanecen en la ciudad toman parte activa en bailes y juegos, que revelan el carácter lúdico del drama.

Al ocultarse el Sol algunos hombres se dirigen al templo a velar las ofrendas depositadas.

Guardando las distancias entre el drama ritual prehispánico y el teatro occidental, se antoja comparar aquella mezcla de temor y alegría como reunión ritual de los contrarios para rescatar una fuerza catártica que liberaría a los actores-espectadores de la angustia del deber que tienen para con los dioses y así mantener el orden cósmico.

¹⁵² Johanna Broda, "Las fiestas aztecas...", *op.cit.*, p. 277-281: Aquí se encuentra una descripción de las ceremonias en el cerro Tlalocan (en particular) y en la laguna, pertenecientes al mes IV *huey tozoztli*.

Elementos teatrales en la fiesta II tlacaxipehualiztli

Esta fiesta estaba dedicada a Xipe Tótec, y se hacía con el objeto de pedir que al llegar la primavera la tierra se cubriese con una nueva capa de vegetación.

Por las funciones religiosas y tradicionales de la fiesta, participaba la gente del pueblo y los sacerdotes; y por sus connotaciones políticas y sociales -mencionadas en el capítulo anterior-, los nobles, los guerreros y sus cautivos jugaban un papel relevante.¹⁵³ Con la participación de tan prestigiosos personajes esta celebración adquiría un carácter espectacular que se reflejaba en el despliegue de ricas ofrendas, suntuosos atavíos y diversidad de ceremonias.

La fiesta de *II tlacaxipehualiztli* cumplía una función política y social basada en la estructura económica del Estado mexica, el cual ejercía esencialmente un culto guerrero. El tipo de ceremonias que se efectuaba desataba una serie de mecanismos psicológicos entre los actores y los espectadores. El sacrificio de cautivos de otros poblados hacía que creciera el prestigio y orgullo de los mexicas, causaba temor a las otras etnias, así como el terror y la sumisión de los estratos sociales inferiores que presenciaban las inmolationes. Por otra parte, el derroche de comida y ofrendas demostraba la jerarquía social de los individuos y diferenciaba las actitudes adoptadas en sus relaciones, ya sea: poder, dependencia, lealtad, igualdad, etcétera.¹⁵⁴

Las ceremonias eran representadas en escenarios al aire libre, tales como el atrio del templo, el patio del centro ceremonial, las calles del pueblo, el exterior de las casas de los dueños de los cautivos y el *calpulco*.

Los objetos empleados en la fiesta, que componen la utilería más diversificada que la del mes primero, están relacionados con el tipo de ritual guerrero: el receptáculo para los corazones de los sacrificados (*cuauhxicalli*); lechos de heno, sillas adornadas; rodela, espadas, coracinas; sogas de siete metros aproximadamente; cuatro garrotes de

¹⁵³ Johanna Broda, "Tlacaxipehualiztli...", *op.cit.*, p. 266

¹⁵⁴ Johanna Broda, "Los estamentos...", *op.cit.*, p. 53

madera y una espada de palo con plumas; banderas de pluma blanca con astas largas; una vasija con pulque y una caña hueca para chupar. Seguramente utilizaban el pulque con el propósito de producir euforia y aletargamiento en los individuos que iban a ser sacrificados. Los instrumentos musicales eran los mismos que se utilizaban en la fiesta del primer mes: flautas, trompetas, caracoles, tambor. La comida constaba de tortillas y tamales de maíz amasados con miel y frijoles. El tipo de obsequios de los nobles eran: mantas, bragueros, cotaras, plumas, joyas. Hay gran variedad de ofrendas procedentes de ricos y pobres.

El vestuario y maquillaje de los sacerdotes constaba de:

- a) Vestimentas para representar a diversas deidades.
- b) Atuendo de lobo o de puma que usaba un sacerdote; atavíos de blanco, verde, amarillo y colorado (colores ligados con los cuatro rumbos cósmicos), utilizados por los cuatro acompañantes de aquél. También participaba un sacerdote que llevaba la cabeza rapada.

El maquillaje de los cautivos consistía en pinturas con rayas de dos colores. (Ni Sahagún ni Durán describen su indumentaria).

El vestuario de los guerreros estaba constituido por dos disfraces de águila y dos de tigre.

Los ropajes y el maquillaje son tan ricos como los del primer mes, pero muestran nuevos elementos de acuerdo con el carácter de la ceremonia, como los atavíos guerreros.

Las danzas y cantos indican la importancia de la participación de los guerreros, los dueños de los cautivos y los sacerdotes. Hay cinco danzas. En la primera bailan con alegría los cuatro guerreros que con su aparición marcan el inicio del rito. En la segunda, el dueño del cautivo baila orgulloso de éste, sin moverse de su lugar. En la tercera, participa con coraje y valentía uno de los guerreros al prepararse a pelear con el cautivo. En la cuarta, los dueños de las pieles danzan con las cabezas de los cautivos asidas de la mano derecha, alrededor de la piedra del sacrificio. Ésta era una danza de profunda solemnidad sobre la fecundación simbólica de la tierra. En la quinta, todos los guerreros bailan tomados de las manos, culebreando alrededor de la misma piedra, probablemente significando su triunfo y la terminación del rito.

Hay dos cantos: en el primero, los músicos toman sus lugares alrededor de la piedra, cantan y tocan sus instrumentos. Y el segundo tiene lugar cuando el sacerdote entrega al cautivo para iniciar la lucha ritual; son los mismos músicos los que ejecutan el canto y, por supuesto, la música, posiblemente para crear el ambiente propicio para que los

participantes en la lucha procurasen la concentración adecuada y para estimular al espectador.

La escena comienza en un clima de expectación. Amanece, los hombres llegan con sus cautivos al pie del templo y suben asiéndolos por los cabellos. Mientras tanto, a lo alto se vislumbran los sacerdotes, quienes personifican a diversas deidades. Abajo, la muchedumbre es embargada por una mezcla de sentimientos: orgullo al ver vencido al enemigo, alegría por honrar a su dios y temor ante el poderío del más fuerte.

Al llegar arriba los cautivos son sacrificados, y sus corazones depositados en el *cuauhxicalli*. La emoción decrece, humildemente la gente del pueblo se acerca a depositar los manojos de mazorcas, que tenían colgados del techo de sus casas, encima de hojas de zapote verde como ofrenda, junto a los corazones de los sacrificados. A cierta distancia se ponen a observar el desollamiento de los inmolados. Los cuerpos son devueltos a sus dueños, y las pieles las visten otros indígenas cautivos. La carne de los sacrificados es cocida y luego repartida entre la gente, quien la recibe con sumo respeto.

Indudablemente el canibalismo azteca era un rito. Por esta comida ritual creían compenetrarse en el cuerpo divino y recibir mágicamente los efectos de esta comunión.¹⁵⁵ Tomando esto en cuenta es posible establecer una analogía con la ceremonia de la hostia cristiana.

El escenario cambia. En el centro ceremonial se halla una plataforma de piedra en donde matan a los cautivos. La gente del pueblo se coloca alrededor como espectadora. El drama se acerca a su punto climático. Da comienzo la acción principal de la fiesta con la lucha gladiatoria.

Salen bailando en orden cuatro guerreros, hacen ademanes de pelea, rodean la plataforma de piedra y se sientan en unas sillas especiales. Detrás salen los sacerdotes. Entre ellos se encuentran el encargado de arrancar los corazones de los sacrificados, que se sienta en un lugar especial cerca de la piedra, y el sacerdote que es el "padrino" de los cautivos, el cual porta un disfraz de lobo o puma,¹⁵⁶ revistiendo con ello los sentimientos de fuerza y valor.

Se integra un elemento teatral más: salen los músicos con banderas blancas sobre los hombros y se colocan en orden alrededor de la piedra. Cuando todos están sentados, comienzan a cantar y a tocar sus ins-

¹⁵⁵ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, op.cit., p. 98

¹⁵⁶ Johanna Broda, "Tlacaxipeualiztli...", op.cit., p. 214, Vid supra, p.92, 94

trumentos. La intensidad emotiva crece conforme avanza la escena en un ambiente de belicoso ardor. El "padrino" de los cautivos va por uno de ellos, lo lleva hacia la piedra y allí lo ata por un pie. Le entrega sus instrumentos de pelea: una rodela, una espada y cuatro garrotes de palo. El cautivo se encuentra totalmente desnudo. Su "padrino" le da a beber pulque de una jícara. El cautivo la toma y la levanta hacia los cuatro rumbos cósmicos, y después bebe, chupando con una caña hueca. El "padrino" toma una rodela, la ofrece hacia los cuatro rumbos y se la entrega. El sacerdote se aleja del cautivo al son del tambor y del canto. El dueño del cautivo, orgulloso por su buen desempeño, baila en su lugar mientras observa la acción. Uno de los guerreros sale bailando y se dirige a pelear con el cautivo.

El sacrificio gladiatorio ha comenzado, y con él se llegará al clímax del drama. El cautivo es derrotado e inmolado. El "padrino" se dispone a sacar a otro cautivo efectuando la misma acción que con el anterior, la cual se repite varias veces.

Uno de los cautivos logra derrotar a uno de los guerreros y este último toma entonces el lugar del vencido. Los ánimos están encendidos. Al cansarse el guerrero que lucha, otro lo reemplaza. Si hay entre los cautivos uno tan valiente que venza a los cuatro guerreros, entonces viene el quinto, que es zurdo (analogía con Huitzilopochtli), y logra matar al cautivo. Ha llegado el clímax. Cuando los cautivos son derrotados, su "padrino" los sacrifica sobre la piedra y otro sacerdote les arranca el corazón y lo eleva hacia el Sol, a donde también asciende esa mezcla de sentimientos que todos albergan en su interior: orgullo, temor, alegría, respeto, coraje, humildad... Un sacerdote toma la caña hueca, la baña en sangre, y la ofrece al Sol.

El sacrificio gladiatorio ha terminado, pero las ceremonias continúan. Los cuerpos son desollados y las pieles son devueltas a sus dueños, quienes junto con los sacerdotes y los nobles asen por los cabellos, con la mano derecha, las cabezas que arrancaron de los cuerpos de los sacrificados. De esta manera danzan y cantan alrededor de la piedra. Sobreviene un momento de melancolía: el "padrino" de los cautivos agarra las sogas con las que éstos habían sido atados y las levanta hacia los cuatro rumbos cósmicos, hace reverencias, gime y llora a los muertos, pues los siente como si hubieran sido sus propios hijos.

La intensidad emotiva de la gente decrece. Las pieles son llevadas por sus dueños al templo, en donde serán veladas toda la noche.

A la mañana siguiente se da un momento de disipación, de liberación colectiva. El ambiente festivo prosigue, unos indígenas piden prestadas

las pieles a sus dueños. Se visten con ellas y se dispersan por los barrios para pedir limosna en medio de un momento carnavalesco. La gente del pueblo recibe contenta a estos limosneros, pues les traen buena suerte; les entregan mazorcas, calabazas, frijoles, etcétera. La gente noble les da plumas, joyas, mantas, etcétera. Ellos entregan lo que recolectaron a los dueños de las pieles, quienes lo reparten entre todos. Terminada esta ceremonia la gente se dispone a comer alimentos hechos a base de maíz.

Más tarde se organiza una danza en la que participan todos los guerreros. Se toman de las manos y giran como culebreando alrededor de la piedra de sacrificios, mientras la gente del pueblo observa contenta. Cae la noche y las pieles son llevadas a enterrar al templo con solemnidad.

El carácter guerrero de este culto estatal imprime una relevancia de la que carecen las tres fiestas restantes. Además su acción es más complicada y, en varias ocasiones, contiene mayor número de elementos teatrales.

Elementos teatrales en la fiesta III tozoztontli

Esta fiesta, como la de *atlcahualo*, estaba dedicada a Tláloc y se hacía con el objeto de que sus milpas rindieran excelentes frutos.

Participan las personas dedicadas al cultivo de las flores, los niños menores de 12 años y sus padres, y los *tonalpouhque* o sacerdotes adivinos. La celebración está muy vinculada a la anterior y a la primera, por lo que hay una continuidad; figuran los dueños de las pieles y los indígenas que las han usado en la ceremonia del mes anterior. También toma parte la gente del pueblo y las personas con alguna infección en la piel o en los ojos, pues el dios que había sido honrado en *tlacaxipehualiztli*, Xipe Tótec, es el patrón de esos enfermos, quienes creen que al actuar en su honor se curarán de sus males.

Como se dijo anteriormente, la fiesta es una continuación de la que le precede, en donde se observa un ambiente de gran tensión. En el presente mes hay cierta distensión en la evolución del espectáculo; aunque hay pequeños sacrificios, no hay muertes, y en general impera un clima jovial y de laxitud que en determinado momento se torna jocoso.

Las ceremonias se llevan a cabo en escenarios al aire libre, como fuera de las casas de la gente del pueblo, el templo, el patio de las casas de los dueños de las pieles, el centro ceremonial, los adoratorios de los montes, en algún manantial y en las milpas.

Los objetos empleados en la fiesta que componen la utilería del espectáculo están relacionados con el nivel social de la gente común, que es la principal participante en las ceremonias: flores; instrumentos musicales (ni Sahagún ni Durán enumeran los instrumentos empleados); comida: tamales, pan, agua y pulque; hilos de colores con huesecillos o piedritas ensartados; harina de maíz; las ofrendas, que consisten en papel, hule, copal; globo de petate; rodela y bastón; mantas. La utilería es más abundante que la del mes primero, pero menor que la de los meses restantes. Nótese que no hay despliegue de riqueza en los objetos. El empleo de utensilios de lucha está directamente relacionado con el carácter de la fiesta precedente.

El vestuario de los ídolos constaba de papeles teñidos a rayas con hule derretido. El del resto de los participantes no es especificado por ninguno de los cronistas.

Las danzas y los cantos muestran la importancia de los participantes de un estrato social superior al de la gente común: los floristas y los dueños de los cautivos. Hay una danza cuando los floristas hacen su ofrenda en el templo. Y hay tres cantos: el primero, con la participación de los floristas; el segundo, cuando las pieles de los sacrificados en el mes anterior son enterradas, y en el que la gente canta con solemnidad; en el tercero participan el dueño de los cautivos, sus parientes y amigos. Hay más cantos que en los meses anteriores debido, probablemente, a que prevalece un ambiente más relajado que invita al placer o a la meditación, estados anímicos propiciados por el tipo de cantos.

El espectáculo de esta fiesta muestra una continuidad de situaciones entreveradas que van de lo solemne a lo propiamente festivo, que en un momento dado cae en lo chusco.

La escena comienza en pleno día, las personas dedicadas al cultivo de flores se reúnen en el centro ceremonial y comienzan a hacer arreglos florales con la primera recolección de la temporada. Nadie se atreve a oler flor alguna antes de ofrecerlas a su dios. Al terminar de hacer los preparativos, se encaminan al templo en donde ofrendan su producto, así como ricos tamales. La gente, llena de gozo, se pone a cantar, a bailar y beber.

En contraste con esta ceremonia, en las casas del poblado se punza en las orejas, la lengua y las pantorrillas a todos los muchachos menores de

12 años. Sobreviene un ambiente de recogimiento, la gente se recluye en sus casas esperando el próximo día.

A la mañana siguiente, los jóvenes que realizaron el sacrificio ayunan a pan y agua hasta el mediodía, en que los agoreros visitan las casas para averiguar si se ha llevado a cabo el rito. Si han cumplido con este deber, les colocan a los muchachos alrededor del cuello unos hilos rojos, verdes, azules, negros o amarillos. Los colores varían según su criterio (*Vid infra*).

Agradecidos, los padres de los niños dan limosna a estos sacerdotes, quienes, a su vez, les cortan el cabello en formas diversas. Tanto los hilos de colores, como los cortes de cabello corresponden al rango y a la posición de quien los lleva.¹⁵⁷

La escena se transforma nuevamente. El siguiente paso del rito, connotadamente más teatral, consiste en la reunión de los sacerdotes y los elegidos portantes de las pieles, las cuales han estado adheridas a ellos durante un largo mes de veinte días según el calendario náhuatl. Los congregados inician una procesión a un manatial donde los sacerdotes, como en un acto de purificación, proceden a las abluciones y a arrancar las pieles de los cuerpos, para después colgarlas en varas situadas a la orilla del manatial. Estas abluciones, a base de agua y harina de maíz, se hacen al tiempo que se dan palmadas por todo el cuerpo, con el propósito de quitar el sebo acumulado.¹⁵⁸

Mientras tanto, los dueños de las pieles se bañan en sus casas. Al terminar el ritual del baño, que es como una preparación para la siguiente ceremonia, como un purificarse, la gente, imbuida de un sentimiento de humildad y respeto, va a recoger las pieles, y las lleva en procesión al templo, donde las entierra en una bóveda subterránea. En este acto también participan algunas personas enfermas, con la esperanza de sanar. Toda la gente ahí congregada canta con solemnidad. Esto nos hace recordar una peregrinación a un santuario cristiano.

Posteriormente se suscita un contraste teatral: en el patio de su casa, el dueño de las pieles coloca un globo de petate y le pone encima los papeles que había usado su cautivo. Acto seguido, busca a un joven valiente, le coloca los papeles encima y le da una rodela y un bastón. La solemnidad de la escena anterior cambia súbitamente, pues el joven, a

¹⁵⁷ Walter Krickeberg, *op.cit.*, p. 87

¹⁵⁸ Johanna Broda, "Las fiestas aztecas...", *op.cit.*, p. 285: refiere un baño ritual en la laguna en la fiesta VI *etzalcualiztli*, muy parecida al del presente mes.

manera de bufón, sale corriendo por las calles, alborotando a la gente, jugando con ella. Le arrebató sus mantas y las va a dejar al patio de donde partió.

Entretanto, el dueño de las pieles ha puesto en el patio de su casa un tronco de árbol, del cual pende una soga portando el hueso del muslo del cautivo, adornado con papeles, con el objeto de hacer del conocimiento público el desollamiento de su cautivo, lo cual es señal inequívoca de prestigio social.

La alegría impera, el dueño de las pieles invita a sus parientes y amigos a una fiesta en su casa, donde comen, beben y cantan.

El resto de la gente del pueblo prende braseros con copal y pasea por sus milpas, bendiciéndolas. La intensidad baja gradualmente. La gente, llena de paz espiritual, se encamina a los templos para ofrendar el copal, hule, comida y "vino".

Al recapitular lo acontecido en la fiesta del mes anterior y compararlo con *III tozoztontli*, puede observarse que las acciones realizadas aquí tienen un efecto catártico, de purificación, de paz interior, puesto que en *II tlacaxipehualiztli* ha prevalecido un ambiente de tensión general; mientras que en la presente celebración, el clima va de la tranquilidad al júbilo y de vuelta a la serenidad.

Elementos teatrales en la fiesta IV huey tozoztli

Esta fiesta está dedicada a los dioses de la fecundidad, y se hace con el propósito de obtener el bienestar de los niños y de las madres,¹⁵⁹ así como el buen provecho de las simientes.

Participan en ella mujeres que han dado a luz recientemente, sacerdotes, padres que llevan a sus hijos recién nacidos, y la gente del pueblo. A diferencia del mes *II tlacaxipehualiztli* en que se realiza un culto guerrero con la participación predominante del estamento más importante, en el presente se efectúa un culto agrícola, por lo que prevalece la intervención de la gente común. Esto le da cierta similitud con la fiesta

¹⁵⁹ Johanna Broda "Los estamentos...", *op.cit.*, p. 47

I atlcahualo, ya que el contenido de sus ritos también se refiere al culto agrícola principalmente.¹⁶⁰

En la celebración del cuarto mes no inmolan víctimas, aunque sí se efectúan autosacrificios. El desarrollo de la acción de este festejo lleva a los actores-espectadores a un encuentro con lo divino; el punto climático es éste, cuando todo lo relacionado con la fecundidad es bendecido por los ministros de las deidades. Es el mismo instante en que, con la seguridad de que obtendrán la gracia bienhechora de sus dioses, se llenan de gozo; pero a la vez, experimentan gratitud, humildad y temor ante una posibilidad adversa.

Las ceremonias son representadas al aire libre, pues deben cubrir las necesidades de espacio de un fuerte contingente humano. Los escenarios son el *telpochcalli*, el *calmécac*, las casas del poblado, el patio del templo y las milpas.

Los objetos empleados en la fiesta que componen la utilería del espectáculo están relacionados con el tipo de ceremonias que se realizan: astillas de tea; espadañas (plantas de tallo largo de dos metros aproximadamente); heno; cazuelas; navaja de piedra; cañas de maíz; mantas; hule derretido; chiquihuites. Se emplean sólo tres instrumentos musicales de los utilizados los meses primero y segundo: caracoles, bocinas y tambor. La comida consiste en tamales y maíz tostado con frijoles. Las ofrendas son las características de la gente común: comida, codornices, mazorcas, papeles. En general, la utilería es casi tan rica como la del segundo mes, en cuanto a cantidad de objetos; sin embargo, su carácter es distinto debido a que se trata de dos cultos diferentes, uno es guerrero y el otro agrícola.

El vestuario del ídolo consta de adornos de color rojo, y cañas de maíz, que son los atavíos característicos de las deidades de la fecundidad.

El vestuario de la gente del pueblo consiste en mantas, camisas, bragueros y faldellines.

Las ropas y maquillaje de las doncellas se compone de plumas rojas en brazos y piernas; la cara es pintada de negro.

Sólo hay una intervención de música, cuando los sacerdotes salen del templo y tocan sus instrumentos. Hay danzas y cantos, pero no se especifica el modo ni el momento preciso en que se realizan.

La fiesta comienza por la mañana con los preparativos, tanto materiales como espirituales: la población ayuna y coloca junto a las

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 45

imágenes de los dioses espadañas blancas y bien cortadas, untadas con sangre de sus orejas y piernas. En el transcurso del día, unas mujeres hacen antorchas con astillas de tea, y tamales de maíz, bledos y miel; otras tejen mantas, camisas, bragueros y faldellines.

Al ponerse el sol la expectación crece, los sacerdotes salen del templo y tocan el tambor, los caracoles y bocinas. También salen otros sacerdotes acompañados por una pareja. La mujer lleva su ofrenda en las manos, al hombre le dan una antorcha y a la mujer, un niño que carga auestas. Esta pareja inicia un recorrido por la población, el ánimo va en aumento, a ellos se van uniendo más parejas llevando sus antorchas, sus niños y sus ofrendas. La multitud se ha juntado, se llega al punto climático, una mezcla de alegría, humildad y temor se deja sentir en el aire, la muchedumbre llega al templo principal, en donde las mujeres depositan sus ofrendas y son bendecidas por los sacerdotes.

Posteriormente, los sacerdotes toman a los niños y niñas y les punzan las orejas. A los varoncitos, además, les hacen la circuncisión, la gente mira agradecida. Mientras tanto, los jóvenes del pueblo enraman los altares con heno y petate tejidos, y las mujeres hacen mazamorra, la cual llevan al *telpochcalli* y la vacían, casi hirviendo, en unas cazuelas. Todos se retiran a sus casas.

Al día siguiente, por la mañana, los jóvenes vuelven a los altares que habían enramado la noche anterior y piden limosna, después se dirigen al *telpochcalli* a recoger su ración de mazamorra. Aquí se dividen: los muchachos nobles van hacia el *calmécac* a comer, mientras que los pobres comen en el *telpochcalli*.

Con la frescura de la mañana toda la gente se apresta para continuar las ceremonias, va a las milpas y arranca cañas de maíz que luego deposita junto a la imagen de Cintéotl, que cada quien tiene en su casa y que adornan con papeles y yerbas. Delante de la imagen de este dios colocan cinco chiquihuites, unos con tortillas, y otros con revoltura de maíz tostado y frijoles. Sobre cada chiquihuite ponen una rana asada y, encima, un cañuto de maíz verde.

Cae la tarde, la gente lleva los chiquihuites al templo de Chicomecóatl y allí come. Al terminar, se prepara para continuar como espectadora: las doncellas -vestidas con plumas rojas en los brazos y en las piernas, y la cara pintada de negro- van en procesión, rodeadas de la gente del pueblo. Cada una carga auestas siete mazorcas (características de Chicomecóatl) envueltas en mantas, y las llevan al templo de esta diosa y de Cintéotl para ser bendecidas. Allí les quitan las mantas, les ponen gotas de hule derretido y las envuelven en papeles. Contentas, salen del

templo con su cargamento y van a sus casas, en cuya troje almacenan las mazorcas benditas. La fiesta ha terminado y la gente se va alejando satisfecha.

Es evidente que la riqueza de la acción teatral va directamente relacionada con el tipo de culto de que se trate y, en consecuencia, con el estamento al que pertenezcan los participantes. Se ha visto que la fiesta más importante en este sentido, y por tanto más rica en elementos teatrales, es la que se refiere al culto guerrero: *II tlacaxipehualiztli*.

Al hacer un recuento de los elementos teatrales hallados en estas cuatro primeras fiestas del calendario náhuatl, podemos observar lo siguiente:

- 1) La acción se desarrolla al aire libre.
- 2) En las cuatro fiestas hay cantos, música y danzas.
- 3) En las fiestas *I*, *II* y *IV*, participa generalmente todo el pueblo. En la fiesta del segundo mes los guerreros tienen una intervención más importante; lo que se explica porque "*Tlacaxipehualiztli* era la fiesta de los guerreros valientes que adquirirían gran prestigio, a causa de haber ofrecido su cautivo en el sacrificio gladiatorio".¹⁶¹
- 4) Pese a la importancia de la fiesta del segundo mes, encontramos que las otras festividades a veces rebasan a ésta en cuanto a determinado género de elementos teatrales. Así tenemos que la fiesta del primer mes es más rica en cuanto al vestuario y la fiesta del tercer mes contiene más cantos.
- 5) La fiesta del segundo mes es la más rica en cuanto a danza, movimientos, instrumentos musicales y ofrendas.

Cada una tiene sus propias características, y aun cuando alguna de ellas se preste más que otra para montar un espectáculo rico en elementos teatrales, todas tienen su propio valor.

¹⁶¹ Johanna Broda, "Estratificación social...", *op.cit.*, p. 49, *Vid supra* p. 88

Conclusiones

El impulso que motivó a ambos frailes a recoger en sus trabajos las costumbres indígenas influyó grandemente en el matiz que tomarían los planes y el desarrollo de su investigación. A Durán lo impulsaron, principalmente, dos deseos: Uno, el de conocer lo mejor que se pudiera, todos y cada uno de los elementos que tendría que combatir para extirpar la idolatría; y el otro, el de plasmar en papel la vida de una nación que gradualmente iría perdiendo la pureza de su origen.

Éstas no serían muy distintas a las razones de Sahagún, en cuyo caso contribuyó en forma considerable su afán sin límites de hurgar en el pasado esplendoroso de una tierra, que lo había impresionado desde el momento mismo en que conoció la grandeza de su gente, de sus palacios y de la organización de sus instituciones.

En cuanto a las fuentes que utilizaron ambos, son las mismas, pero no en la calidad ni en la cantidad. Durán cuestionó a indígenas acerca del tema que le interesaba y se documentó en crónicas de origen incierto. Su mejor oportunidad fue el haberse criado en Texcoco, área náhuatl; aun en esto lo aventaja Sahagún, quien llevaba viviendo 13 años en territorio mexicano cuando Durán llegó, a la edad de cinco años. Por tanto pudo observar lo más apegado a la vida precortesiana.

Sahagún realizó una investigación más exhaustiva que Durán a lo largo de muchos años. Una gran aportación fue la que logró de parte de sus alumnos indígenas del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, con quienes trabajó utilizando el sistema que trajo consigo del viejo continente (cuestionarios; redacción en tres lenguas: latín, náhuatl, castellano; etcétera) logrando un trabajo en el que se vislumbra una profunda comprensión de la filosofía náhuatl, la cual se refleja en parte, en el acierto que tuvo al abordar el antiguo calendario mexicano; comprensión que, desafortunadamente, no encontramos en la obra de Durán.

Los acontecimientos culturales que ocurrieron en la Europa del siglo XVI repercutieron en forma diferente en la formación y el ánimo de ambos cronistas. Diego Durán respondió sensiblemente a la política española de lucha contra los infieles y, para ejecutar exitosamente su labor evangelizadora, trató de conocer en su raíz las partes que conformaban la religión "demoniaca" de los nativos; pues sabía que una

imposición rápida del cristianismo tendería a crear una asimilación superficial y falsa.

El fraile franciscano también tuvo este conocimiento, pero su reacción conllevaba otro cariz: el espíritu renacentista de los importantes humanistas influyó en las instituciones educativas de España, entre ellas la Universidad de Salamanca, en donde Bernardino de Sahagún hizo sus estudios; él no pudo escapar al influjo de ideas importadas de Italia ni de los métodos para efectuar trabajos de lingüística e historiografía, los cuales no dudó poner en práctica en una tierra que era comparable a las más altas civilizaciones de la antigüedad. Es entonces que escribe su obra primero en náhuatl, y en castellano más tarde. Había aprendido que, para lograr un profundo dominio en el conocimiento de una cultura, era necesario entender su lengua, y manejar una metodología que comprendiera investigar, comparar, corroborar y redactar.

El contacto cultural entre españoles e indígenas generó un cambio principalmente en las costumbres de estos últimos. Pero no se realizó radicalmente ni a pasos agigantados, sino que se dio gradualmente. Esto propició que el esfuerzo clerical por convertir a los idólatras no concuerriera en la total asimilación de los indios, pero tampoco en la negligencia por parte de los misioneros para permitir la completa conservación de las antiguas creencias. El resultado fue un sincretismo que permitió la convivencia de cierta cantidad de elementos prehispánicos y las aportaciones de los conquistadores. Esto es patente aún en la actualidad, pese a que no podemos considerar a los habitantes de algunas regiones como un retrato fiel de la vieja cultura náhuatl; en cambio encontramos múltiples vestigios que nos demuestran la solidez y arraigo de la cosmovisión mexicana.

Al transportar lo dicho al contexto de México en el siglo XVI, alcanzamos a percibir que el arribo de fray Bernardino de Sahagún, apenas ocho años después de la Conquista, le permitió contemplar la vida indígena casi tal como había sido antes de este acontecimiento. Pero Durán, quien había cumplido 18 años de edad durante la segunda mitad del siglo XVI, probablemente atestiguó los efectos del inevitable sincretismo.

El contacto cultural entre españoles y mexicanos también dio lugar a la toma de ciertas actitudes provenientes de las instituciones hispanas frente a la búsqueda de sus intereses en Nueva España. Particularmente la orden dominicana adoptó posturas tendientes a rechazar la corriente humanista que en ocasiones defendía la conservación de algunos elementos valiosos de la cultura indígena. Esto influye en la formación

intelectual de fray Diego Durán, quien se propone preparar un arma efectiva para exterminar la idolatría, lo cual, aunado a que Durán tuvo una instrucción de diferente calidad a la de Sahagún, hace que el fraile dominico organice su trabajo con un método más rudimentario y que no profundice en la comprensión de la cosmogonía náhuatl.

Después de hacer un recuento de los resultados parciales obtenidos de la comparación de las descripciones de cuatro fiestas hechas por Sahagún y Durán, debe señalarse que, para consultar dichas fuentes en la investigación de ritos nahuas, es necesario abordarlas con suma precaución y espíritu crítico, ya que hay que tomar en cuenta la mentalidad de la época, el rigor de sus instituciones, y las condiciones sociales y culturales del siglo XVI. Al tratar de hacer a un lado los intereses políticos y religiosos reflejados en la obra de los cronistas, se puede captar su valor de tipo etnográfico y llegar a las siguientes conclusiones:

1) Claridad expositiva: Sahagún expone su trabajo de una manera muy clara, ya que organiza su información y la clasifica de acuerdo con cánones comparables a los de la etnología moderna. Durán, en cambio, mezcla en sus descripciones datos que corresponderían a otro capítulo de su obra.

2) Comprensión de la cosmogonía náhuatl: En los informes de Sahagún se observa una mayor comprensión del calendario náhuatl. (Esta aseveración se basa en la correlación de meses cristianos e indígenas de Alfonso Caso). Los informes de Durán demuestran, por el contrario, que éste o no comprendió el modo que tenían los mexicas de llevar la cuenta de sus días, o bien, las fuentes de donde extrajo las fechas no eran esencialmente nahuas. Otro aspecto de esta incomprensión es el que se refiere a las varias advocaciones que podía tener una deidad y a que cada una de ellas merecía una distinta ceremonia, según la importancia que tuviera. Durán, en su descripción de la fiesta del cuarto mes parece haber confundido varios de estos rasgos, y mezcla en una sola celebración los elementos que corresponderían a otra relación. Sin embargo Durán no lo hizo sin tener alguna razón para ello. Aquí no se trata de decir que sus datos tienen o no, valor. Al contrario, son valiosos en gran medida, pero en el presente resultan confusos debido a que él mismo mismo no los comprendió.

3) Simbolismo: La descripción de Sahagún aporta mayor cantidad de elementos vinculados a la simbología náhuatl, tales como: nombres, números, colores, atavíos, ofrendas, etcétera. La relación de Durán en este aspecto, aunque más pobre, inserta también datos valiosos relativos a la simbología.

4) Verificación de datos: Hay ciertas divergencias que son susceptibles de solucionarse por medio del cotejo con las opiniones autorizadas. Hay varios informes proporcionados por Sahagún que son respaldados por especialistas en la materia. En el caso de Durán son menos los datos que apoyan los estudiosos de la cultura náhuatl, con base en investigaciones que han realizado. No obstante, de aquí no debe desprenderse que la descripción de Durán resulte menos confiable que la de Sahagún. Es muy valiosa pese a que no se ha profundizado suficientemente en el estudio de su obra.

5) Grado descriptivo: Respecto a este punto ambos frailes brindan en su obra gran profusión de informes, tanto para dar una visión general de las fiestas, como en los detalles, cuya naturaleza proporciona frecuentemente las bases para establecer confrontaciones. A veces Diego Durán es más descriptivo que Sahagún; debo aquí hacer hincapié en las informaciones abundantes que encontramos en ocasiones en la descripción de uno u otro cronista. Éstas deben tomarse en consideración, pues aportan datos que complementan y enriquecen en su momento las descripciones de las fiestas.

6) Carácter festivo: A lo largo de las descripciones acerca de los cuatro ritos nahuas que se analizaron en el presente trabajo, tanto Sahagún como Durán hablan de la presencia de cantos, bailes y música, refiriéndose a ellos como elementos rituales, básicos en las ceremonias.

Al estudiar por primera vez los ritos nahuas y considerando lo anterior, concluimos que se debe tomar en cuenta el contexto cultural de la época en que los cronistas elaboraron sus obras.

De cualquier manera, las descripciones de ambos frailes son fuentes de inagotable información acerca del complejismo ritual náhuatl. Complementando sus obras, se obtendrían reconstrucciones legítimas de abundantes espectáculos con una enorme riqueza de elementos teatrales. Toda aquella gama de cantos, danzas, procesiones, música, etcétera, no sólo forma parte de nuestro pasado o de nuestras más auténticas raíces; hay muchos aspectos que aún subsisten.

Hurgar en la historiografía del siglo XVI significa entrar en contacto con el origen de múltiples manifestaciones que se nos hacen vivas y actuales cuando presenciamos ciertas festividades que se llevan a cabo en varias poblaciones del México de hoy.

Diccionario de términos nahuas

- ACXOYATL: Oyamel, abeto. Un árbol ritual para adornar templos y colocar espinas del autosacrificio. Era a veces sustituido por ramas de otra planta o por cañas verdes, *Abies religiosa*. *Pinus religiosa* (HG).
- AMATETEUITL: "Papel goteado". Tiras de papel goteadas de hule crudo, con las cuales se adornaban los altares y unos grandes postes, y hacían las veces de banderas, en las fiestas del dios de la lluvia (HG).
- ATENCO: "En la ribera o en la orilla del agua" (Macazaga).
- ATLACUIHUAYA: "Donde se coje el agua". Topónimo de un sitio hoy incluido en la ciudad, Tacubaya (HG).
- ATL CAHUALO: "Agua es dejada". Nombre de la fiesta de la veintena consagrada a los dioses de la lluvia (HG)/ "Dejan las aguas" (CP).
- ATL MOTZACUAYA: "Atajar el agua". Prop. "Cuando el agua se encierra". *Atl tzacua* (HI).
- AYAUECALLI: "Casa de la niebla". Adoratorio consagrado a los dioses del agua. Había uno en cada rumbo de los cuatro vientos. Probablemente es una representación de la misma morada mítica que estos dioses tienen en el Tlalocan (HG).
- CALMECAC: Locativo de *Calmécatl*: "Hilera de casas". Nombre de los institutos de enseñanza superior (HG).
- CALPULCO: El templo del *calpulli*. Había uno o varios templos (*calpulco*) en cada barrio (Broda).
- CALPULLI: "Casa grande", unidades residenciales de Tenochtitlan con importantes funciones socioeconómicas, políticas y religiosas. En ellos se agrupaban familias por parentesco, por oficio o por forma de culto (Broda).

CEMPOALA, CEMPOA-LAN, CEMPOALLI: Veinte o la cuenta completa de los dedos, que servía de base al sistema numeral; *Lan*, variante de *tlan*, junto a: “cerca de la cuenta o de los veinte” (Macazaga).

CENTEOTL ANA: “Quitar el dios de las mazorcas”. Más bien tomar, coger el dios de la mazorca, personificado en la mata naciente. Et. *Centliteotl Ana* (HI).

CETZON MECATL: Soga de cuatro brazas (ed. unos 6.75 ms). Literal: “soga de cuatrocientos”. Et. *Centzontli-mecatl* (HI).

CINTEOTL, CENTEOTL: “Dios mazorca”. Deidad del maíz (HG).

COATLANTONAN: Nombre de la diosa madre (HG).

COATEPEC: “En el cerro de la serpiente” (HG)/ Lugar mítico cercano a Tula, donde al nacer Huitzilopochtli ordenó la muerte de su hermana Coyolxauhqui, por haber conspirado, en unión de sus hermanos, los Cetzon Huitznáhuac, en el intento de dar muerte a la madre de todos ellos, la diosa Coatlicue. Este lugar corresponde al llamado actualmente Cerro de la Malinche, que se encuentra cerca de Tula, Hidalgo (Macazaga).

COATLAN: Topónimo de un sitio consagrado a la diosa madre en la ciudad (HG)/ *Coa-tlan*: *coátl*, serpiente; *tlan*, con, cerca de, entre: “entre las serpientes” (Macazaga).

COATLICUE: “La de falda de serpiente”. Nombre de la diosa madre (HG).

COATLINCHAN: “Casa de la serpiente” (HG)/ Pueblo del estado de Acolhuacan (Macazaga).

COCOTL: Tórtola. *Scardafella inca* less. (HG).

CU: Voz maya con que los escritores del siglo XVI designan los templos paganos (HG).

CUAHUITL EHUA: “Se alza el árbol”. Nombre de una veintena consagrada a Tláloc (HG)/ “Levantamiento de los postes” (CP).

CUAUHXICALLI, CAUAUHXICALCO: “Batea de águila”. Es la urna en que se depositaban los corazones de los sacrificados, hecha de

pedra, pero que en el principio debió ser de madera. Et. *cuahuitl, cuauhtli-xicalli* (HI).

CUITLACH HUE HUE: "Oso viejo". Guía del baile de la fiesta de *tlacaxipehualiztli* (HG).

CHALCO: "Lugar de chalchihuites o esmeraldas" (Macazaga).

CHAPOPOTLI: Petróleo crudo. Aztequismo: "chapopote" (HG).

CHIAN, CHIEN: "Salvia, planta cuya semilla se usaba como alimento". Aztequismo: "chía" (HG).

CHICOMECOATL: 7 serpiente. Fecha calendárica (HG).

CHILILICO, CHICHILICO: Sitio del Templo Mayor. Probablemente de *chichilitli*, "sonaja"; "en las sonajas". Etimología dudosa (HG).

CHIQUIHUITL: Cestón, canasta grande. Aztequismo: "chiquihuite" (HG).

EPCOATL: "Serpiente de concha nácar". Nombre de una víctima a Tláloc, y, probablemente, del mismo dios (HG).

EPNEPANIUHQUI: "Travesaño de concha nácar". Atavío propio de una víctima a Tláloc (HG).

HUEHUETLATOLLI: Conversación de los viejos (de *huehue*: viejo (s) y *tlatolli*: charla, conversación). Se designa con esta palabra los razonamientos y pláticas doctrinales con las que educaban los nahuas a los niños y jóvenes (FN).

HUEXOTZINCO: "En los sauces". Topónimo (HG).

HUEY TOZOZTLI: "Gran velada". Nombre de la fiesta del tercer mes (HG) (HI)/ "Gran vigilia" (CP).

HUITZILOPOCHTLI: "Colibrí de la izquierda". "Precioso izquierdero". Nombre dado al numen solar adorado en Tenochtitlan. Su relación con la izquierda deriva de que se halla asignado al sur del cosmos. Este rumbo es el izquierdo del mundo, ya que el camino del Sol, de Oriente a Poniente, lo coloca en esta posición (HG).

ICPALLI: "Soporte, asiento, silla". Aztequismo "equipal" (HG).

IOALTECATL, YOALTEPEC, YOHUALTEPEC: Cerro de la noche. Sitio de ofrenda a Tláloc, al noreste de la ciudad. (HG).

- IOOALLAOAOA, YOALLAHUAN, YOHUALLAHUAN: "El que bebe de noche". Sacerdote de Xipe (HG).
- IOPICO: Topónimo de un sitio del Templo Mayor. "En casa de Yopi". Éste es nombre de una tribu [sic], también le llamaban así al dios Xipe Tótec (HG) (Macazaga).
- IXCOZAUHQUI: "Cariamarillo". Nombre del dios del fuego (HG).
- IXCUINAN, IXCUINA: Etimología incierta. Probablemente "Cuatrifásica". Nombre de la diosa de la vida y del placer, llamada Tlazoltéotl (HG).
- IXTLILTON: "Carinegrillo". Nombre de una de las varias advocaciones de Tezcatlipoca (HG).
- IZCALLI: "Crecimiento, retoño". Nombre de la 18ª veintena (HG)/ "Crecer". Es mala interpretación. Significa "Crecer, medrar, elevarse, dar de sí" y también "instruirse, doctrinarse, quedar en buen estado de cultura" (HI)/ "Resurrección" (CP).
- MACEHUAL, MACEOAL, MACEHUALLI: "Merecido, el que los dioses merecieron". Significa hombre, en general. Hombre de clase baja, pobre, paciente (HG).
- MACUIL XOCHITL: 5 Flor. Fecha calendárica. Nombre del numen celebrado en ella (HG).
- MAXTLE, MAXTLATL, MAXTLI: Prenda de ropa masculina, consistente en una faja ancha, ceñida a la cintura y con los extremos pendientes por delante y por detrás de la persona. Aztequismo: "maxtlate, maxtlates" (HG).
- MAYAHUEL, MEYAHUEL: Diosa del pulque. Una de las cuatro víctimas del mes 13º (HG).
- MECOATL: "Brote de maguey" (HG).
- MOCAUHQUE: "Dejado, omitido, desechado". Se decía de los sacerdotes que no cumplían con sus deberes y era penados con exclusión (HG).
- MOMOCHTLI, MOMOCHITL: "Granos de maíz tostados hasta que se abren, en apariencia de flor" (HG).

MOTZONTECOMAITOTIA: Frase verbal sintética: “bailar con las cabezas”. Ceremonia en una fiesta ritual (HG).

NEMONTEMI, NEIMONTEMI: Frase verbal, “no más están en vano allí”. Nombre de los días superexcedentes a la cuenta de los días de los meses, o sea cinco días que pasan de 360 (igual a 18×20) (HG).

NETEOTOQUILIZTLI: “Reputarse por dios”. Es el sustantivo de tal verbo. Acto por el cual se estima alguien como divino (HI).

NONOALCO: Topónimo: “Sitio en que hay habitantes de otra filiación” (HG).

OAOANTI, UAUANTIN: Plural de *Auaanti*: “Rayado”. Nombre dado a los cautivos que se teñían con rayas de dos colores en la fiesta de *tlacaxipehualiztli* (HG).

OCHPANIZTLI: “Día de barrer”. Es deficiente la versión: Significa el vocablo “barrimiento de los caminos”. *Ichpanaochtli* (HI).

OMETEOTL: Dios dual o de la dualidad. Palabra compuesta de *Ome* “dos” (u *Oméyotl* dualidad) y *téotl*, “dios”. Es éste el título dado al principio supremo que habita en Omeyocan: lugar de la dualidad. Se le concibe como un solo principio que engendra: Ometecuhtli (señor dual) y concibe: Omecíhuatl (señora dual). Es “madre y padre de los dioses y los hombres”, dador de la vida, dueño del cerca y del junto, etcétera. En él se resumen todos los atributos de la divinidad, a tal grado que el mundo aparece como una Omeyotización universal (FN).

PANTITLAN: Topónimo. “Lugar en que hay banderas” (HG)/ “Entre el estandarte”, punto de la laguna de México donde se decía que un agujero absorbía las demandas del agua; durante ciertas ceremonias se arrojaban en aquel lugar las víctimas y los objetos que habían servido para inmolarlas (Macazaga).

PINOLLI: “Maíz molido para comer”. La palabra probablemente significa “cosa de salvajes” (HG).

POYAUHTLA: “Lugar de nieblas”. Sitio mítico de habitación de Tláloc, y lugar terrestre, en que se verifica lo dicho por el sentido

etimológico. La región de Orizaba. Es el nombre del Pico de Orizaba y también de un sitio cercano al Peñón de los Baños (HG).

QUAQUACULTIN: "Rapado de la cabeza". Nombre dado a los corazones como ofrenda del dios solar (HG).

QUAUHTECA, CUAUHTECA: Plural de *Cuauhtecatl*: "Habitante del país del águila". Nombre dado a las víctimas sacrificadas al Sol (HG).

QUAUHTEPETL: "En el cerro arbolado" o "Lugar de árboles" (Macazaga).

QUECHOLICPALLI: "Asiento precioso". Sillas adornadas de plumas ricas para las fiestas de los dioses solares (HG).

QUETZALXOCH: "Flor preciosa, flor de pluma de *quetzal*". Nombre de la víctima femenina ofrecida a Tláloc (HG).

TAMALLI: "Pan cocido al vapor" (HI).

TEHCATL: Piedra en que se apoyaba la víctima para ser sacrificada (HG).

TELPOCHCALLI: "Casa de jóvenes" (HG).

TELPOPUCHTLI, TELPUCHTLI, TELPOCHTLI: Joven (de 12 a 20, si no es casado). Nombre dado a Tezcatlipoca, el Joven autonomásticamente (HG).

TEMALACATL: "Ruedo de piedra". Es el temple circular y monolítico en que se hacía el juego de armas de la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, el cual terminaba en sacrificio. *Tetlmalacatl* (HG).

TEOCUALI, TEOCUALO: Forma verbal: "es comido dios". Rito de las fiestas de Huitzilopochtli (HG).

TEOOCTLI: "Vino divino". Bebida de pulque con algún ingrediente estupefaciente, por ejemplo tabaco, datura, etcétera, que daban a los guerreros, a punto de entrar al combate y a los sacrificados, al ir al sacrificio (HI).

TEPEPULCO: (Mal dicho en nuestro tiempo Tepeapulco), "cerros en serie" (HG)/ "En el cerro grande o en el cerrazo". Montículo situado en la laguna de Tetzcuco, sobre la cual

se inmolaba a lactantes en la gran fiesta que se verificaba a principios de cada año en honor de los dioses de la lluvia (Macazaga).

TEPETZINCO: Cerrito. Nombre del Peñón (HG)/ “En donde está el cerro”. Pequeño montículo de la laguna de Tetzuco, donde los antiguos mexicanos tenían la costumbre de inmolar a los niños lactantes todavía, a principios de todos los años (Macazaga).

TETEOINAN: “La madre de los dioses” (PS).

TETZACUALCO: “Encierro de piedra” (HI).

TETZONPAC: Etimología incierta. Probablemente “lo que alegra a la gente”. Nombre de un personaje bufo en las fiestas de *tlacaxipehualiztli* (HG).

TEZCUCO, TEXCOCO: *Tetz-co-co*: *Tetzcaltecl*, alabastro; *cómitl*, olla; *co*, en: “en donde está la olla o vasija de alabastro” (Macazaga).

TITLACAHUAN: “Nosotros somos sus esclavos”. Es una frase comprimida que se hace explícita así *Ti-itlaca-huan*: “nosotros somos esclavos de él” o sea: aquel cuyos esclavos somos. *Tlacatl*-hombre, por esclavo (HI).

TIZATL: Greda, gis, yeso, polvo blanco. Usado para teñir a los que iban a ser sacrificados. Aztequismo: “tiza” (HG)

TOCI: “Nuestra abuela”. Dado a la madre de los dioses en su forma de anciana (HG).

TONALPOHUALLI: Cuenta de los destinos. Compuesto de *pohualli*: “cuenta” y *tonal(li)* “día”, o también “destino”. Era éste el calendario adivinatorio de 260 días (20 grupos de 13 días) (FN).

TONALPOUHQUI, QUE: Los ministros de los dioses que leían la suerte en el Libro de destinos (HG).

TOTEC: Apócope de *Toteuc*, *Totecu*, “nuestro señor”. Dado a varios dioses (HG).

TOTOTECTIN: Plural de *totec*. Véase esta voz (HG).

TO XIUH MOLPILI: Frase: "se atan nuestros años". No es un sustantivo, como suele entenderse (HG)/ *Nexiuhilpiliztli*, "cumplimiento o atamamiento de un círculo de 52 días" (HI)/ Caso llama *xiuhmolpilli* al siglo azteca.

TOZOCAN: Topónimo: "Donde están los que velan". Lugar cercano al Peñón (HG).

TOZOZTONTLI: "Punzadura pequeña". "Cosa atravesada de parte a parte" (Durán). Muy discutible, al grado de juzgarse errónea esta interpretación. Viene el vocablo de *tozoa*, velar, pasar la noche en vela (HI)/ "Pequeña vigilia" (CP)/ "Velada" (Broda).

TLACAHUEPAN: Nombre propio, "hombre madero" (?) (HG).

TLACATLAOLLI: Cocido de maíz con carne humana. Manjar ritual (HG).

TLACAXIPEHUALIZTLI: "Desollamiento de hombres". Fiesta del 2º mes (HG).

TLACUBA, TACUBA, TLACOPAN: *Tlaco-pan*: *Tlácotl*, jarilla o mimbre; *pan*, en, encima: "donde los mimbres" (Macazaga).

TLAELCUANI: "Comedora de suciedad". Nombre dado a Tlazoltéotl (HG).

TLALOCAN: "En casa de Tláloc", sitio de dicha para algunos muertos (HG) (HI)/ Montaña situada al oriente de Tenochtitlan, cerca de Tlaxcala. En ella estaba situado el lugar de delicias donde eran recibidas las almas de los muchachos inmolados al dios Tláloc (Macazaga).

TLAMACAZTOTON: Ministrillo (HG).

TLATLAUHQUI TEZCATL: "Espejo de resplandor encendido" (HI).

TLAUAUANALIZTLI: "Señalamiento, rasguñamiento". Ceremonia ritual para consagrar a los destinados al sacrificio a Totec (HI).

TLAXCALA: El *Códice Ramírez* afirma que Tlaxcallan quiere decir "tierra del pan". *Tlaxcal-lan*: *Tlaxcalli*, tortilla; *lan*, cerca de, entre: "entre las tortillas" (Macazaga).

TLAZOLTEOTL: "Diosa de la basura". Nombre dado a una forma de veneración de la diosa madre (HG).

TZATZAPALTAMALI: "tamales enanos" (HG).

TZOCOYOTL: Bollo pequeño (HI).

UILOCPALLI: "Soporte de la paloma". Nombre de unos panes de maíz en forma de medio rodete. Alimento ritual (HG).

ULLI: Resina de un árbol, aún no cocida. Etimología probable "lo que se mueve". La planta es *Hevea brasilensis* (la H de la palabra en el castellano de México es superflua y se introdujo y se ha mantenido por inercia puramente.) (HG).

XILOMANIZTLI: Ofrecimiento de mazorcas tiernas. Nombre del mes primero (HG)/ "Ofrenda de jilotes" (CP).

XIPE, -ME: El desollado, el que no tiene su piel propia colocada en su cuerpo. Dios de fecundidad. Víctima sacrificada a él (HG).

XIUHPOHUALLI: Cuenta del año. Calendario solar de 365 días. Dieciocho grupos de 20 días a los que se añaden los cinco días *nemontemi* que traduce Sahagún como "valdíos" o inútiles (FN).

XIUHTZITZQUILO: Frase verbal "el año es tomado; la hierba es tomada". Se hace referencia a una ceremonia de tomar hierba en la mano al comenzar el año (HG)/ Tomar el ramo en la mano, tomar el año en la mano. *Xihuitl*, hierba y año; *tzitzquia*, asir. Literal: "se toma el ramo de hierba: se ase el año, comienza" (HI).

YAOTLI: "Enemigo". Nombre de Tezcatlipoca (HG).

YAUHQEME: "Vestido de *yauhtli*". *Vid infra*. Nombre de un cerro (HG).

YAUHTLI: Hierba olorosa que servía de incienso a los adoradores de Tláloc. Probablemente es el pericón. *Tagetes lucida* (HG).

ZACAPAN: "Encima de la hierba". Mejor "sobre la grama". El *zacatl* es una gramínea, *Epicames macroura* y otras especies (HI).

Lista de abreviaturas

- CP: *Los calendarios prehispánicos* de Alfonso Caso.
FA: "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia" de Johanna Broda.
FN: *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes* de Miguel León-Portilla.
HG: *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún.
HI: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* de fray Diego Durán.
PS: *El pueblo del sol* de Alfonso Caso.

Referencia bibliográfica

- Bernal, Ignacio, "Introduction", en: Diego Durán, *The Aztecs; the history of the Indies of New Spain*, vol. II, New York, The Orion Press Inc., 1964.
- Broda, Johanna, "Algunas notas sobre crítica de fuentes del México antiguo; relaciones entre las crónicas de Olmos, Motolinía, Las Casas, Mendieta y Torquemada", *Revista de Indias*, Madrid, año XXV, núm. 139-142, 1971.
- Broda, Johanna, "Cosmovisión y estructuras del poder en el México prehispánico", *Comunicaciones*, Puebla, México, Fundación alemana para la investigación científica, núm. 15, 1978.
- Broda, Johanna, "El ambiente socio-cultural e intelectual de los cronistas y la crítica de fuentes del siglo XVI", *Apuntes de etnohistoria*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, año 1, núm. 2 [s.f.].
- Broda, Johanna, "Estratificación social y ritual mexica", *Indiana*, núm. 5, Berlín, 1979.
- Broda, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia; una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, Madrid, 1971.
- Broda Johanna, "Los estamentos en el ceremonial mexica", Pedro Carrasco et al., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
- Broda, Johanna, "Tlacaxipeualiztli: a reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th century sources", *Revista Española de Antropología Americana*, separata del vol. 5, Madrid, 1970.

- Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 (Colección Popular, 104).
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- Cline, Howard F., "Evolution of Historia general", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, Robert Wauchope, general editor, Austin, University of Texas Press, 1973.
- Dibble, Charles E., "The nahuatlization of christianity", *Sixteenth Century Mexico*, comp. Munro S. Edmonson, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, vol. I, prólogo de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1967.
- Gómez Canedo, Lino, *Evangelización y conquista; experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977 (Biblioteca Porrúa, 65)
- Krickeberg, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- León-Portilla, Miguel, *Toltecáyotl; aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- López Austin, Alfredo, "The research of fray Bernardino de Sahagún: the questionnaires", *Sixteenth Century Mexico*, comp. Munro S. Edmonson, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974.
- Macazaga Ordoño, César, *Nombres geográficos de México*, México, Innovación, 1979.
- Nicholson, H.B., "Sahagún's Primeros memoriales, Tepepolco, 1559-1561", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, Robert Wauchope, general editor, Austin, University of Texas Press, 1973.
- Nicolau D'Olwer, Luis, *Fray Bernardino de Sahagún*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952.

- Nicolau D'Olwer, Luis and Howard F. Cline, "Sahagún and his works", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, Robert Wauchope, general editor, Austin, University of Texas Press, 1973.
- Pacaut, Marcel, *Les ordres monastiques et religieux au moyen age*, Paris, Editions Fernand Nathan, 1970.
- Phelan, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972 (Serie de Historia novohispana, 22).
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México; ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, traducción de Ángel María Garibay, México, Ed. Jus, Ed. Polis, 1947.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, prólogo de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1979.
- Sten, María, *Vida y muerte del teatro náhuatl; el Olimpo sin prometeo*, México, SEP, 1974 (SEP/Setentas, 120).
- Tibón, Gutierre, *Historia del nombre y de la fundación de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Torre Villar, Ernesto de la, "Época colonial. Siglos XVI-XVII", *Historia documental de México*, México, Universidad de Yucatán, vol. XIV, núm. 82, 1972.
- Torri, Julio, *La literatura española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952 (Breviarios, 56).
- Ulloa H., Daniel, *Los predicadores divididos; los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977 (Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie, 24).
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950.

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES

Rafael Tovar y de Teresa
Presidente

INSTITUTO NACIONAL DE BELLAS ARTES

Gerardo Estrada
Director General

Ignacio Toscano
Subdirector General de Bellas Artes

Carlos Reygadas
Subdirector General de Administración

Martín Díaz y Díaz
Subdirector General de Educación Artística

Mónica Navarro
Directora de Difusión y Relaciones Públicas

José Solé
Coordinador Nacional de Teatro

Domingo Adame
Director del Centro Nacional de Investigación Teatral Rodolfo Usigli

Se terminó de imprimir en julio de 1993
El tiraje es de 1000 ejemplares
La formación y el cuidado de la
edición estuvieron a cargo de
Martha Toriz Proenza

Este libro describe algunas de las fiestas religiosas del calendario mexica que se desarrollaban en las últimas décadas antes de la conquista española en el Templo Mayor de Tenochtitlan, corazón del imperio mexica. Basándose en una lectura cuidadosa de las fuentes del siglo XVI, Martha Toriz se concentra no sólo en el análisis de los elementos religiosos sino que estudia también la coreografía de los ritos y hace revivir el lujo y colorido de estas actuaciones humanas.

La investigación sobre el culto mexica -tema descuidado hasta hace pocos años- ha cobrado mayor importancia recientemente, y se inscribe en el renovado interés por el estudio antropológico de las religiones antiguas y de las ideologías en general. El libro de Martha Toriz da testimonio de estas inquietudes y se dirige a un público de especialistas en historia prehispánica, antropología, historia de las religiones, artes dramáticas e interesados en el mundo precortesiano en un contexto más amplio.

Johanna Broda



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes



Instituto Nacional
de
Bellas Artes