

**Alfredo López Austin**

**RELIGION Y MAGIA EN EL  
CICLO DE LAS FIESTAS AZTECAS**

Quien de algún modo se haya aproximado al estudio de las religiones mesoamericanas considerará que el tema enunciado en esta plática habrá de desarrollarse sólo como esquema metodológico o como planteamiento de problemas. En efecto, estamos aún a gran distancia de una comprensión medianamente satisfactoria de dioses, mitos, cultos, cosmogonía y magia de los pueblos de Mesoamérica. Es labor ardua y enorme la que espera a quienes quieran penetrar en el tema; y es labor que exige la participación de muchos especialistas.

De las dos posibilidades mencionadas —planteamiento simple de problemas y presentación de un esquema metodológico— he preferido la primera por considerarla lógicamente anterior. El problema principal a que me referiré será precisar la actitud del antiguo mexicano frente al mundo sobrenatural.

Hombre profundamente religioso, actor de un universo particularmente cargado de contenido mítico y cultural, regido hasta en mínimos aspectos de su existencia por el rito, la devoción, la tradición, el augurio, el temor o la esperanza de su destino, el deber moral o la renuncia absoluta en aras del ideal colectivo, caracterizó reciamente su cultura como una de las más estrechamente abrazadas al mundo invisible e intangible, que, sin embargo, llenaba el tangible de color y vida, de emoción y de grandes monumentos.

Obró intensamente este hombre, como pocos, vinculado a su mundo sobrenatural. El problema es determinar su actitud. No si hizo templos, dioses, imágenes, libros, cosmogonía, sino sus intenciones, esperanzas, identificación con el mundo, propiciación de fuerzas y voluntades divinas. En resumen, cuál fue su relación racional y emotiva con el mundo de lo superior. Algunos puntos son muy oscuros. Un ejemplo, alrededor

del cual girará buena parte de esta plática, es el de la interpretación del significado de los que hemos llamado tradicionalmente sacrificios humanos. Decimos, por un lado, que se creía dar con la sangre el sustento a los dioses para sostener así la vida de todo el universo, y por otra parte afirmamos que los hombres inmolados en la piedra del sacrificio no fueron considerados ya verdaderamente humanos, sino divinos. Las dos afirmaciones son contradictorias: o se mataban hombres para alimentar a los dioses o se mataban dioses. ¿Cuál de las dos afirmaciones es la apegada al pensamiento del antiguo mexicano? ¿Podían coexistir ambos conceptos? ¿Qué creía hacer?

Ante la imposibilidad de enfocar siquiera los problemas en su aspecto general, he tenido que delimitar esta plática en cuanto a tema, ámbito cultural, método de obtención de material y fuentes. Se referirá a las actitudes mágicas y religiosas del hombre azteca en las ceremonias culturales de su calendario de 365 días, según pueden suponerse con base en la traducción de los textos en lengua náhuatl del **Códice Florentino**.

No he elegido al pueblo azteca por la afirmación de que es el introductor de los sacrificios humanos o la de que los llevó a inconcebibles extremos. La primera es falsa; la segunda exagerada. Las formas de occisión ritual practicadas por los aztecas no les fueron exclusivas: formaron parte de las características del área cultural mesoamericana. Su complejidad habla de siglos de evolución de pueblos agrícolas. He escogido al azteca o mexicano para enfocar el problema, simplemente porque de todos los pueblos de Mesoamérica es éste el que nos ha dejado mayor cantidad de documentación.

La elección del ciclo de fiestas del calendario de 365 días obedece a que, aparte de ser el más rico en contenido ritual, presenta un problema importante, el de la existencia o no existencia del bisiestro. Como información para las personas del público que no estén enteradas del doble sistema de cómputo, diré brevemente que los nahuas —como todos los mesoamericanos— tenían un calendario de 365 días y otro de 260. El primero establecía un ciclo cultural de dieciocho períodos de veinte días, a los que por analogía se ha llamado meses y aquí llamaré veintenás, mientras que el segundo, independientemente de que contenía también un ciclo de ritos, tenía como característica estar formado por 260 días cuyos símbolos indicaban si el destino era fausto o infausto. Ambos calendarios se iniciaban juntos un día dado para no volver a coincidir en su iniciación hasta que el mayor había dado 52 vueltas y el de los destinos

73.

Unas cuantas palabras también para recordar el origen del **Códice Florentino**: es una obra formada con las contestaciones que dieron en lengua náhuatl viejos indígenas que habían vivido en su juventud en el México anterior a la conquista, a un cuestionario formulado por fray Bernardino de Sahagún. El códice está escrito en lengua náhuatl, pero en caracteres latinos, puesto que los discípulos de Sahagún reducían a escritura fonética —aprendida de los europeos— las contestaciones de los viejos. Los cuestionarios abarcaron tantos temas que hicieron de la obra una especie de enciclopedia en doce libros. Uno de estos libros trata de las fiestas religiosas del calendario de 365 días.

Independientemente de la magnitud de la obra, su naturaleza hace que los textos en lengua náhuatl recogidos por Sahagún puedan ser considerados los documentos más idóneos para enfocar nuestro tema. Nada mejor para conocer el pensamiento de un pueblo que la palabra de sus hombres no tamizada por el influjo extraño, y en el caso particular de la investigación acerca de la actitud mágica o religiosa de los aztecas, es indispensable conocer su propia opinión. La intencionalidad de los actos rituales es fundamental para establecer su naturaleza.

En cuanto a la distinción entre el campo de la religión y el de la magia, el límite parece hacerse más tenue cada día.<sup>1</sup> Llega a considerarse ésta como integrante de aquélla según algunos antropólogos,<sup>2</sup> y en un esfuerzo de precisión de términos quedan excluidas de clasificación, según Jensen, prácticas imitativas de ritos que juzga simplemente supersticiosas.<sup>3</sup> No obstante lo anterior, pueden señalarse, por vía simplemente informativa, algunos de los rasgos que se han considerado diferenciales entre magia y religión.

La religión tiene como función social establecer, ordenar y enaltecer todas las actitudes mentales valiosas, tales como el respeto a la tradición, la armonía con el ambiente y la energía y la confianza ante las dificultades y ante la expectativa de la muerte. La magia da al hombre un acervo ritual y de creencias y una técnica útil para situaciones críticas de la vida. Hace ritual el optimismo del hombre; enaltece su fe en la victoria de la esperanza contra el miedo; da confianza ante la duda, seguridad ante la vacilación y optimismo sobre el pesimismo.<sup>4</sup>

La religión es propiciatoria: solicita, suplica. La magia es compulsiva: obliga, ordena.

Por medio de la religión se pide bienestar general. La magia busca la solución de problemas específicos.

La religión implica la respuesta emotiva a la fuerza que rige el uni-

verso.<sup>5</sup> La magia es humana, tanto en su forma como en su contenido.<sup>6</sup>

La religión está formada por un cuerpo de actos que tienen significado y fin en sí mismos, que son también el medio de transmisión del conocimiento de lo sagrado, y la forma en que se manifiesta su presencia permanente. La magia es arte práctico, cuyos actos tienen significado sólo en función del fin preciso que se busca.<sup>7</sup>

En la magia el practicante tiene conocimiento también preciso del fin del rito. En la religión, si se pregunta al creyente indígena acerca del fin del rito, contestará que lo ejecuta porque así ha sido ordenado o dará una narración explicativa; pero no existe ese conocimiento.<sup>8</sup>

La magia se practica por el individuo, por el profesional. La religión es problema de la comunidad entera.

La magia funciona con fórmulas. La religión se manifiesta con plegarias.

Cabe indicar, en primer término, que no son éstos todos los rasgos considerados distintivos y, en segundo, que los autores han señalado unos u otros y nunca la totalidad de ellos. Los menciono simplemente, como antes dije, como información.

Volviendo al tema de elección de fuente, hay que tomar en consideración la importancia que para el tema abordado tienen la actitud volitiva del hombre y sus concepciones acerca de lo sobrenatural. La ventaja de los textos escritos en lengua náhuatl sobre obras fundadas en documentos de este tipo, pero ya redactados en español, es manifiesta. La obra de fray Diego de Durán, por ejemplo, es de primer orden para el estudio de las fiestas, y lo mismo puede decirse de la **Historia general de las cosas de Nueva España** de Sahagún, fundada en los textos nahuas. Pero ninguno de los dos tuvo intención de pasar simplemente al castellano lo que los nahuas le contaron. Toda afirmación que implique un juicio de intención o interpretación indígena debe tomarse con las debidas reservas. Sahagún, por ejemplo, dice que los sonidos que el sacerdote hacía imitando a las aves en la fiesta de **Etzalcualiztli** eran "invocación del demonio, para hablar aquellos lenguajes de aves..."<sup>9</sup> Aunque se cambiara el concepto "demonio" por el de alguna deidad náhuatl, la afirmación sería gratuita. No aparece en el texto náhuatl una interpretación de los informantes en ese sentido. Al hablar de la fiesta de **Tlacaxipehualiztli**, dice el franciscano que los mexicanos hacían invitación secreta a los señores de Huexotzinco, Tlaxcala y otros pueblos enemigos, y "disimulaban con ellos por que dijese en sus tierras lo que pasaba cerca de los cautivos".<sup>10</sup> Esto hace suponer de inmediato, falsamente, que los enemigos

no tenían las mismas prácticas. Tampoco hay base para esta afirmación en los documentos fundamentales.

Esto no quiere decir que fuentes tan valiosas deban quedar excluidas. El material utilizado para esta plática proviene de una sola fuente porque pretendo, más que llegar a una conclusión, mostrar matices de valor particular de los textos en lengua náhuatl. En este caso difícilmente podrían ser sustituidos.

Para quien crea que los viejos informantes ya se encontraban a gran distancia de los tiempos en que fueron partícipes de aquellas fiestas religiosas, hay que aclarar que la intencionalidad siempre emotiva de la vivencia religiosa o mágica es más difícil de olvidar que los detalles del culto. Los informantes dieron una asombrosa cantidad de detalles de las ceremonias.

El primer problema que surge es saber si el calendario de 365 días tenía o no bisiesto. Este problema es uno de los que más han desconcertado a los interesados en la cultura náhuatl, desde los frailes del siglo XVI hasta los investigadores contemporáneos. Los informes, y sobre todo las razones lógicas para afirmar la existencia o no existencia del bisiesto, parecen dividirse estrictamente por mitades, haciendo que sea difícilísimo afirmarse en una posición.

No quiero, por lo pronto, tomar partido. Pero puedo señalar los efectos en torno a nuestro problema principal. Si el año de 365 funciona con bisiesto, puede considerarse solar y agrícola, y es posible que alguno de sus actos de culto haya recibido un contenido de compulsión para provocar el feliz resultado de las cosechas. Si no se conocía el bisiesto, como aseguran dos distinguidos cronólogos —Caso y Lizardi Ramos—, cada cien años el ciclo se adelantaría más de una veintena, lo que lo haría inútil para fines agrícolas y, por tanto, no tendría posibilidad de que sus actos cultuales recibieran el contenido compulsivo al que he hecho mención.

El ciclo de fiestas, aunque está relacionado con siembra y cosecha, no establece una particular ceremonia ligada con fecha exacta de alguna siembra. Esta falta de mención impide saber si de algún modo el año de 365 días servía como indicador agrícola.

Existen, en cambio, otros informes que deben tenerse en cuenta. En primer término sí encontramos una referencia directa:

Izcalli, ihuan Izcalli tlami; inin huel  
ipan motlalia in metztli **enero**, ye

Izcalli y la terminación de Izcalli;  
ésta bien se sitúa en el mes de ene-

yuh chicueilhuitl mani, ye ichi-  
cueilhuic, ye yuh chicueilhuiti-  
ca.<sup>11</sup>

ro, precisamente está en el octavo  
día, ya en su octavo día, así en el  
octavo día.

En este caso el texto náhuatl no es suficiente garantía. Sin duda obedece a una respuesta que los indígenas dieron a pregunta directa de Sahagún, que fue uno de los primeros obsesionados con el problema de la correlación de calendarios. Bien pudo simplemente un informante hacer cuentas para obtener la correspondencia más próxima, sin atender al verdadero problema, la correspondencia permanente.

Otros informes, en cambio, merecen estudios más detenidos. Quien a ellos se dedique deberá considerar cambios climatológicos y aparición de las flores y los granos no sólo en las condiciones privilegiadas de la irrigación lacustre, sino en tierras con otro tipo de recursos donde el ciclo calendárico ritual sea semejante. Los informantes ligan las veintenas con períodos agrícolas y meteorológicos que lo más probable es que estuviesen regidos por el año solar. Como ejemplos de hechos agrícolas señalo los siguientes:

En la veintena de **Huei tozotli**:

Nican ic pehua in inmilpan, cinteunazque, in izquican mani inmil. In itech, in ipan cecentetl milli, cecen cantihui in toctli.<sup>12</sup>

Enseguida parten a sus sementeras a tomar al Dios Mazorca, en cualquier lugar donde estén sus sementeras. De ellas, de cada una de las sementeras, toman una mata tierna de maíz.

En la veintena de **Huei tecuilhuitl**, después de la muerte de la representante de la diosa Xilonen, debe haber maíz tierno y otros productos:

Ihuan icuac yancuican cualoya in xilotlaxcalli. Yancuican tlamanalo, yancuican mocuacuaya in ohuatl. Ihuan yancuican mopahuaci in huauhquilitl. Ihuan yancuican inecu in xuchitl, in cempoalxuchitl, in yexuchitl.<sup>13</sup>

Y entonces de nuevo eran comidas las tortillas de jilote. Nuevamente eran ofrecidas, nuevamente se masticaban las cañas verdes de maíz. Y de nuevo se cuece la verdura de los bledos. Y de nuevo huelen las flores, los cempoalsóchiles, las flores de tabaco.

En la veintena de **Tozoztontli** se anuncia la llegada de las flores:

Ihuan xochimanalo. Inic mitoa xochimanalo: ca in ixquich nepapan xochitl, in yancuican cueponi, yiacatihuitz, in iyacac huitz xochitl, ic tlamanalo. <sup>14</sup>

Y las flores son ofrecidas. Por esta razón se llama [la fiesta] **xochimanalo**: porque todas las diversas flores, las que de nuevo brotan, las que vienen precediendo, las que vienen al frente de las flores, así son ofrecidas.

En la veintena de **Tlaxochimaco** se buscan flores determinadas:

Huipatlatica in xochitemoloa. Necenmanalo in tepepan. In tlatemolo in ixquich xochitl, in nepapan xochitl: in acocoxochitl, huitzitzilacuxuchitl, tepecempoalxochitl, nextamalxuchitl, tlacoxuchitl, oceloxuchitl, cacaloxuchitl, ocuxuchitl, anozo aocuxuchitl, cuauheloxochitl, yolloxuchitl, tlalcacaloxuchitl, cempoalxuchitl, acaxuchitl, atlacuezona, tlapalatlacuezona, atzatzamolxochitl. <sup>15</sup>

Durante dos días son buscadas las flores. Se esparcen sobre los cerros. Son buscadas toda clase de flores, las diversas flores: la flor del acocote, la flor de la vara del colibrí, la flor-veinte del monte, la flor del nixtamal, la flor de vara, la flor del ocelote, la flor del cuervo, la flor del pino, o quizá a flor acuática del pino, la flor silvestre del elote, la flor del corazón, la flor terrestre del cuervo, la flor-veinte, la flor de carrizo, la madre de las olas, la madre roja de las olas, la rasgadura del agua.

En la veintena de **Izcalli** debía haber planta de bledos:

In icuac in, huauhquiltamalli cuahloya. <sup>16</sup>

Y durante esta [veintena] los tamales de verdura de bledos eran comidos.

Por último, en la veintena de **Atemoztli**, un período de meteoros: caían lluvias y tronaba el cielo:

Inic montenehua Atemoztli ca icuac

Se llama [la veintena] **Atemoztli**

yancuican hualani, huahualaca, ticituica in quiahuitl. Quitoaya in ixquich macehualli: "Atemo" ano-  
zo "Temo in Tlaloque".<sup>17</sup>

porque es cuando de nuevo comien-  
za, hace estruendo, se extiende la  
lluvia. Decían todos los hombres:  
"Baja el agua" o "Bajan los dioses  
de la lluvia".

Queda el problema pendiente. Si se llegara a comprobar que el sistema del calendario mesoamericano era bisestil o, para decirlo en palabras más apropiadas, si tenía posibilidad de ajustar en lapsos breves sus años con los años solares naturales, podríamos tener la seguridad de que se usaba como instrumento básico en la agricultura. Si aparte de ser agrícola tenía un profundo contenido religioso —como así era en realidad— que se manifestaba en el establecimiento de ciclos festivos, podemos tener una fuerte suposición de que sobre un original sentido puramente religioso —esto es, según vimos en las características que delimitan religión y magia, que sus actos tuvieran fin y sentido en sí mismos y no en las consecuencias que provocaran— fue a incrustarse un sentido más práctico, también agrícola, un sentido mágico. Así, los ritos religiosos iniciales servirían para algo, tendrían sentido para algo, y en lugar, por ejemplo, de que los dioses del agua fuesen únicamente honrados, se les pediría el agua, serían después conducidos por determinados medios de petición, para acabar de ser compelidos a responder en una forma determinada. Sería el paso también de plegaria a fórmula.

Otra de las características anteriormente señaladas como diferencial es el conocimiento que del fin de los actos rituales tiene el mago. El propósito es fijo y el practicante lleva el rito sólo dirigido por ese propósito, sabiendo el significado y el efecto de su actuar.

El contenido del rito religioso, por el contrario, es de muy difícil explicación. Aun en el plano de la investigación antropológica teórica, no ha podido llegar a determinarse el contenido del rito religioso de manera indubitable. Mientras hay quien considera que existe homología entre mito y rito, haciendo a uno derivarse del otro,<sup>18</sup> hay otras opiniones en el sentido de que esa homología no siempre existe o, más exactamente, que cuando existe podría ser una relación más general entre mito y rito y entre los ritos mismos.<sup>19</sup> Esto es, como digo, en el plano de la teoría antropológica. Ya en el de la investigación de campo, la pregunta al indígena acerca del significado del rito religioso, cuando menos en la búsqueda de contenido, no aporta la información adecuada. Como antes dije, basado

en Malinowski, el indígena contestará que practica el rito porque así fue ordenado o cuando mucho da una narración explicativa.

Todavía no se hace un estudio sistemático acerca de la existencia o no existencia de homología entre los ritos y los mitos nahuas. Thelma D. Sullivan ha indicado la posible relación que existía entre el mito del nacimiento del Sol-Huitzilopochtli y de su lucha contra la Luna y los Centzon huitznáhuah, y la carrera ritual de la veintena de **Panquetzaliztli**.<sup>20</sup> Frente a este desconocimiento del significado de los actos del culto religioso, hay ritos de sentido más claro, muy diferentes a los demás.

Lo anterior puede hacer suponer que ciertos ritos del calendario festivo tienen un evidente carácter mágico. Por una parte, los elementos rituales tienen un obvio sentido de relación con un resultado; por otra parte, este resultado es el fin que se desea, es abiertamente enunciado por el informante. En la veintena de **Atemoztli**, "la caída de las lluvias", el sacerdote actúa así:

Auh in icuac i, in Tlalocan tlenamacac cenca tlaocuxtica, tlateumat-tica. Muchixcaca, motemachitica in quenman hualaniz quiahuitl. Auh in ohualan quiahuitl, niman ic moquetztiquiza, quicuitihuetzi in itlema, huel huitlatztic, zan pitzaton in icuauhyo, cacalaca in tlemaitl, coatl ipan quiza. Auh in itzonteccon coatl no cacalaca; no yollo. Niman quixopilotihuetzi in tlexochtli, in tletl; niman contentihuetzi in yiauhtli. Za mixcahuia. Mec tlenamaca, nauhcampa in conyahua. Cenca cacalaca, ixahuaca, ichayaca. Mec yauh nohuan nemi; nohuan quiza in teuthualco; nohuan tlenamaca; nohuan tlatotonia. Ic tlatemachtia, ic quinnotza in Tla-loque, ic quiauhtlatlani. <sup>21</sup>

Y cuando esta [veintena], el sacerdote del [templo] Tlalocan está muy atareado, devoto. Tiene confianza, espera la hora en que comience la lluvia. Y cuando comienza la lluvia, enseguida se levanta rápidamente, toma presto el incensario, muy largo, delgado del astil, incensario sonoro del que sale una serpiente. Y la cabeza de la serpiente también suena; también su interior. Enseguida coloca presto las brasas, el fuego; enseguida pone rápido alrededor el pericón. Sólo a esto se dedica. Enseguida ofrece fuego; hacia los cuatro rumbos lo ofrece en redondo. Resuena mucho, esparce, derrama. Luego va por todas partes; por todas partes sale, en los patios de los dioses; por todas partes ofrece fuego; por todas partes calienta. Con esto es-

pera llamar a los Tlaloque, que así bajarán las lluvias.

Todo el conjunto constituye indudablemente una unidad: quema y esparce pericón —hierba de los dioses de la lluvia—, se eleva el humo, se hace estruendo de truenos, se abarca todo lugar. Es la lluvia en acción.

En otras ocasiones el significado parece sobreponerse a un elemento del rito, atribuyéndole también consecuencias específicas. En la veintena de **Atl cahualo**, en la que eran muertos ritualmente niños, relacionaban los aztecas las lágrimas de éstos con la caída de las lluvias, a las que estaba dedicada la ceremonia:

Auh in pipiltzitzinti, intla chocatihui, intla imixayo totocatiuh, intla imixayo pipilcatiuh, mitoaya, motenehuaya ca quiyahviz. In imixayo quinezcayotiaya in quiyahuitl; ic papacoaya; ic teyollo motlaliaya. Yuh quitoa ca ye moquetza in quiyahuitl, ca ye tiquiyahuilozque. <sup>22</sup>

Y los niños, si iban llorando, si sus lágrimas iban corriendo, si sus lágrimas iban colgando, se decía, se contaba que llovería. Su llanto significaba lluvia; por esto había alegría; por esto se calmaba el corazón de la gente. Así dicen que ya se inicia la lluvia, que ya nos lloverá.

De igual naturaleza parece ser la atribución de poder de germinación a las mazorcas llevadas al templo de Chicomecóatl en la veintena de **Huei tozotli**:

Auh in quimamatihui in cicinte-teuh, in oquitquia iteupan Chicome Coatl. Tlayollotl muchihua; in-cuezcómayollo muchihua; cuezcómac contema. Auh in icuac totoco, in ye toquizpan, yehuatl quitocaya, quixinachihuaya. <sup>23</sup>

E irán cargando [las mazorcas llamadas] “dioses mazorcas”; las llevadas al templo de Chicomecóatl. Se hacen corazón; se hacen corazón de sus trojes; las ponen en sus trojes. Y cuando se siembra, cuando es tiempo de siembra, de ellas sembraban, las hacían siemiente.

Un ejemplo más de aplicación a resultado específico es la práctica de estirar a los niños en la veintena de **Izcalli**.

Auh inic motenehua Izcalli: uncan quinquechanaya in ixquichtin piltontli. Quilmach ic quimizcalhuana, quimizcalana, inic iciuhca cuauhtizque. <sup>24</sup>

Y en otra parte:

Ihuan in metl quiyolloxelo, quiyollotzayana, quiyollotlapana, quiyollotoma. Auh in nopalli quitlaxectilia, quimatepehua, impampa inic iciuhca manaz, mozcaltiz, mohuapahuaz. <sup>25</sup>

Aunque el informante dice que el nombre de esta veintena deriva de la práctica de estirar a los niños para que crezcan, puede suponerse perfectamente que el rito tuvo origen en un mito referente al misterio del crecimiento de los seres, que el rito es la celebración del misterio y que fue posteriormente aprovechado para el fin de crecimiento de los niños y los vegetales, ajeno originalmente al contenido que después se le proporcionó.

Tal vez con más independencia del curso ritual, como costumbre popular supersticiosa simplemente adherida a una celebración del calendario, algunos enfermos aprovechaban la fiesta de la veintena de **Tozozontli** para ir a enterrar las pieles de los desollados, con las que creían dejar sus males:

Auh cequintin ic monetoltia, in ehuatlatizque, ipampa azo papalania azo zazahuati, anozo ixcoyaya. <sup>26</sup>

Y por esta razón se llama [la veintena] **Izcalli** ("Crecimiento"): entonces tomaban por el cuello a todos los niños. Dizque así los hacían crecer, los halaban para que crecieran, para que rápidamente fuesen altos.

Y a los magueyes les parten el meollo, les cortan el meollo, les quiebran el meollo, les desprenden el meollo. Y a los nopales los limpian, los desmochan para que rápidamente se estiren, crezcan, se fortalezcan.

Y algunos hacían voto de ir a enterrar las pieles, porque quizá estaban llenos de llagas, o roñosos, o enfermos de los ojos.

Y no falta tampoco la interpretación popular que concede a los objetos usados en el culto un poder que tal vez no tengan en un nivel de interpretación más elevado. Esto no está expresamente manifiesto,

pero se supone por la forma en que el pueblo se lanza sobre las semillas que arrojan los hombres vestidos de dioses en la fiesta de **Ochpaniztli**, tal vez con la creencia de que la posesión de los granos otorga riqueza:

...niman ic quihualchachayahua, quihualtetepehua, quihualcecenmana tepan in xinachtli: iztac tlaolli, coztic tlaolli, yahuitl, xiuhtoctli, ihuan ayohuachtli. Yuhquin namoyalo, yuhquin momotzolo netlapepenilo. Huel ipan nemictilo. <sup>27</sup>

...enseguida derraman, vienen a esparcir, vienen a sembrar sobre la gente la semilla: el maíz blanco, el maíz amarillo, el moreno, el rojo, y la semilla de calabaza. Como si arrebataran, como si arrancaran, los recogen. Mucho se maltrata la gente sobre ellos.

En fin, las fiestas adquieren apéndices, actos tal vez sin una verdadera relación directa que pueden ser calificados como supersticiosos. En la veintena de **Etzalcualiztli**, cuando morían los Tlaloque:

...in ixquichtin tlatlattaque, in tlatlachia, muchi imiiztauhyaxochiuh in inmac tetentinemi. Quitlatlahuitzotinemí, ahuic quitlazinemi, ic mecapehuitinemí in in-pilhuan, quilmach ic quinpehuiaya in ocuilti, inic amo ixocuillahuazque. Cequintin in nacaztitlan caaquia. Cequin zan quimamapictinemí. <sup>28</sup>

... todos los espectadores, los que miraban, todos tienen sus manos llenas de flores de estafiate. Andan rechazando algo con ellas; a una y otra parte lo andan arrojando. Así se andan abanicando. Dizque a sus hijos les ahuyentan en esta forma los gusanos para que no les agusanen los ojos. Algunos metían [las flores] en sus orejas. Algunos sólo las andaban empuñando.

De muy distinto tipo es la interpretación simbólica del culto. En la fiesta de **Tóxcatl**, después de un año de vivir tratado como Dios Supremo, un joven cautivo abandona ritualmente su riqueza y es muerto en el templo. El hombre azteca, haciendo uso de sus conocimientos religiosos, encuentra la relación entre los conceptos de suerte y cambio y el dios Titlacahuan. Lógicamente deduce, frente a la fiesta, lo que cree ver interpretado en el rito. Los informantes lo explican en la siguiente forma.

Auh inin ca quinezcayotia, in tlatlaticpac tonemiliz. Ca in aquin pa-

Y esto significa, es símbolo de nuestra vida en la tierra. Porque el

qui, motlamachtia, in quitta, in quimahuizoa in itzopelica, in yahuiyaca in Totecuyo, in necuiltonolli, in netlamachtilli, inic tzonquiza huei netoliniliztli. Ca yuh mitoa, ayac quitlamitih in tlalticpac, paquiliztli, necuiltonolli, netlamachtilli. <sup>29</sup>

que aquí es alegre, rico, el que ve, que recibe el don de la dulzura, del perfume de Nuestro Señor, la riqueza, la felicidad, así termina en gran pobreza. Porque se dice: ninguno va a consumir sobre la tierra la alegría, la riqueza, la felicidad.

Uno de los rasgos que ha sido considerado tradicionalmente como de mayor importancia para la determinación de la naturaleza mágica o religiosa de un acto ritual es la posición en que se coloca el individuo al pretender algo de lo sobrenatural. La compulsión indica que es mago; la propiciación, que es religioso. Ahora bien, ¿qué naturaleza tenían las ocasiones rituales? Hay, cuando menos, dos contestaciones: se mata a los dioses o se alimenta a los dioses. Jensen, al referirse a las ocasiones rituales, les niega el carácter primario de sacrificios. Según él los dioses fallecieron en un tiempo originario para, con su muerte, dar origen a plantas o animales útiles al hombre. La muerte del dios, la homología del mito y el rito, hace que el tiempo originario vuelva a la tierra en una dramatización en la que el numen perece durante la fiesta.<sup>30</sup> En esta forma explica no sólo la muerte ritual, sino la ingestión de la carne del occiso, que ya no es su cuerpo, sino el vegetal o el animal que su cuerpo ha producido.

El acto es profundamente religioso. Ni siquiera hay petición. Se hace presente el tiempo originario y el drama es al mismo tiempo representación y realidad.

La occisión ritual, según Jensen, puede practicarse sin que importe si la muerte es de seres humanos o de determinados animales "idénticos" a la deidad en cuestión, ya que lo que importa es el acto de matar, porque no es sacrificio de hombres, sino repetición, celebración del viaje de la deidad al mundo de los muertos.<sup>31</sup>

Esta muerte que hace equivalentes a hombres y bestias aparece en el México prehispánico en una fiesta en la que se sustituyen venados por hombres. En la veintena de **Quecholli** los hombres son tratados como ciervos en el momento de su muerte:

Apetlac in quimiilpilia imicxi ihuan inma. Mec quintlecahuia, quinnauh-

En el lugar de la Estera del Agua los atan de pies y manos. Enseguí-

cahuia, quintililitihui in inma, in imicxi. Aaquetztihui; tlalchi hualpipilcatiuh in intzontecon. Auh in oquimonaxitique, mec quimonteca in techcac; uncan quimonmic-tia. Auh inic yuh quintlecahuia i, quilmach ic quinmazapoloa, quintlahecalhuia in mamaza, in yuh mi-qui. <sup>32</sup>

da los suben, los llevan entre cuatro, los llevan con los brazos, con las piernas estiradas. Van moviendo la cabeza; por el suelo vienen a andar colgando sus cabezas. Y ya que llegaron, enseguida los ponen sobre la piedra del sacrificio; allí los matan. Y los van elevando en esta forma porque dizque los destruyen como venados, los hacen aparecer como venados, así mueren.

La segunda interpretación de la occisión ritual es la de sacrificio, la alimentación del Sol, que el hombre hace para conservar la estabilidad del universo. Si el Quinto Sol no es alimentado, se perderá el equilibrio y vendrá el caos. El hombre, al convertirse en sustentador de los dioses, no sólo salva a la humanidad, sino a los dioses mismos. Ejercita un poder mágico que le es propio y exclusivo. El alimentar a los dioses es tan humano que ni siquiera ellos, fuera ya del tiempo originario, pueden hacerlo por sí. Su incapacidad es curada por el auxilio humano, por una intervención que en realidad está dirigida a una fuerza sobrenatural —un destino de dependencia— superior a los dioses, y con esta acción el hombre, sin petición, actuando en una forma que anula la fuerza, obtiene un resultado que, por muy alto que sea, es específico.

Puede considerarse que de la primera interpretación, la de sentido profundamente religioso, hay una derivación. El mito puede partir de la contradicción vida-muerte. El dios ha de morir para renacer —así como la planta— y el nacimiento puede provocarse, por tanto, con la muerte. Deja de ser la occisión ritual el tremendo drama de la presencia del tiempo originario, la celebración, para convertirse en un acto-medio, en un proceso de causa-efecto por el que el hombre se convierte en auxiliar del curso de los fenómenos vitales terrenos, así como lo es de los celestes.

En igual forma es también posible otra derivación por la que el originario dios de las plantas o de la lluvia tenga que ser alimentado como el Sol. La propiciación se hace entregándole el alimento grato.

Es muy posible que estas dos hipotéticas formas de derivación se hayan visto fuertemente influidas por hechos de carácter político. Su incremento puede deberse a la creación de una mística religiosa que el poder

gubernamental usara para justificar la conquista continua. Pero a pesar de sobreponerse a la idea original, no logran destruir un conjunto de elementos constitutivos de los ritos que ninguna explicación pueden tener bajo el enfoque simplista de dar alimentos al Sol, a los dioses de la vegetación y a los de la lluvia, o a la simple motivación del proceso muerte-vida.

En efecto, las occisiones no tienen la sencillez que estos motivos pudieran provocar. Tras el complicadísimo ritual puede descubrirse, en el caso de la diosa de los jilotes, para citar un ejemplo, el corte de la espiga hinchada representada por la cabeza de la imagen viviente de la diosa:

Auh in oacito in uncan miqiz Xilonen, niman quihualnamiqui in tlenamacac. Ixpan quihualtilqueza in chicahuaztli, quicacalatza. Ihuan yauhtli ic quihualnamiqui, ihuicpa quihualchayahua. Auh ye ic contecagua in Cinteupan, zatepan conteca in tecuitlapan. Amo techcac, zan tecuitlapan in miquia. Auh in icuitlapan micoaya, motocayotia tepotzhua. Niman ye ic tlacoti, quiquechtequi. In otlacotic, in ocontlatlatique, niman ye ic conanilia in iyollo. <sup>33</sup>

Y llegados allá donde morirá Xilonen, viene a encontrarla el ofrendador del fuego. Frente a ella endereza el palo de sonaja, lo hace sonar. Y con el [polvo de] pericón la recibe, sobre ella lo derrama. Y ya que la llevan al Templo del Dios Mazorca, luego la echan de espaldas. No muere en la piedra del sacrificio, sino sobre espaldas. Y muere sobre las espaldas del llamado "espaldón". Enseguida [el sacerdote] hace su oficio, le corta el cuello. Y hecho su oficio, ya que la ha matado, enseguida le arranca el corazón.

Imágenes humanas occisas como ésta constituyen uno de los factores que hacen suponer la representación de la muerte de los dioses como un acto profundamente religioso, drama con sentido y fin en sí mismo. Los ejemplos de representantes o imágenes vivientes son muchos. La relación de la veintena de **Tóxcatl** dice:

In ipan Toxcatl huel ihueihuiuh catca in Tezcatlipuca. Uncan tlacatia, uncan moquetzaya, ipampa ca uncan miquia, in ixiptla in cexiuh-

En **Tóxcatl** era la gran fiesta de Tezcatlipoca. Entonces nacía, entonces se iniciaba una nueva imagen, porque entonces moría la ima-

tica onen. Ihuan icuac niman noce mixquetzaya ixiptla, in oc no ce-  
xiuhtica nemiz. <sup>34</sup>

Y en la veintena de **Tepeilhuitl**, ya que los cerros eran dioses plu-  
viales:

Auh in ipan in ilhuitl miquia ce-  
quintin cihua. Imixiptlahuan Tete-  
pe. <sup>35</sup>

La representación de los dioses llegó muchas veces a producir una  
verdadera adoración a sus imágenes. Un sacerdote, por ejemplo, repre-  
sentaba a **Ilamatecuhtli**:

Teyacantiuh in oc ceppa ixiptla.  
In huel quimoteutiaya tlalticpac.  
Zan tlacatl in quichichihuaya. <sup>36</sup>

gen que durante un año había vivi-  
do. Y era cuando se iniciaba a  
otra imagen, que también durante  
un año viviría.

Y en esta fiesta morían algunas mu-  
jeres. Eran las imágenes de los  
Cerros.

Iba guiando a la gente otra ima-  
gen. Recibía verdadera adoración  
sobre la tierra. Sólo era hombre el  
que se ataviaba.

Y, con respecto a la fiesta de **Tóxcatl**, el representante de la Divini-  
dad Suprema no sólo prolongaba su representación por todo un año, sino  
que en todo este tiempo recibía adoración. Dice de él el **Códice Florentino**:

Ipampa ca cenca mahuiztililoya in  
icuac oixnez: in ye teixiptla, inic  
ixiptlati Titlacahuan; ca Totecu-  
yo ipan machoya. Netecuyotilo.  
Tlatlauhtilo, ica elciciohua. Ixpan  
nepechteco. Ixpan ontalcua in ma-  
cehualtzintli. <sup>37</sup>

Por esta razón era muy honrado  
cuando aparecía: era imagen, era  
la imagen de Titlacahuan; era con-  
siderado Nuestro Señor. Era con-  
vertido en gobernante. Se le pe-  
dían dones con suspiros. Frente a  
él se hacía reverencia. Frente a él  
comía la tierra el pobre hombre del  
pueblo.

Pero, como ya antes se dijo, no tenía solamente un sentido la occisión  
ritual. Los informantes de Sahagún hacen referencias indudables al poder  
nutritivo de la sangre, al verdadero sacrificio humano:

Auh in inyollo mamalti quitocayotia cuauhnochtli tlazotli. Conihualia in Tonatiuh, Xippilli, Cuauhtlehuani. Quitlamaca, quizcaltia. <sup>38</sup>

Y llaman al corazón de los cautivos tuna preciosa del águila. Lo envían al Sol, al Príncipe de Fuego, al Aguila que asciende. Le dan de comer, lo nutren.

Es una visión muy distinta a la de los dioses que mueren en beneficio del hombre. Aquí el hombre, poderoso por su sangre y poderoso por su función de sustentador, alimenta al Sol y a sus aliados, poniendo en los labios de las esculturas de piedra el líquido precioso que ha obtenido en el campo de batalla:

Auh in tlamani, niman ic concui in iezzo imal, xoxohuic xicalli tlatenpotonilli. Uncan quihualtequilia in tlamictique. Ipan icatiuh piaztlí no tlapotonilli. Auh niman ic uncan ehua quintlatlacualia **diablome**. Nohuian nemi; izquican quiza; acan quimocahuia; acan quixcahuia, in calmecac, in calpulco. In teme teixiptlahuan intenco quimontlatlilia in iezzo malli. Piaztica quimonalotitíuh. <sup>39</sup>

Y el que ha cautivado, enseguida toma la sangre de su cautivo en una jicara verde emplumada en sus bordes. Allí se la ponían los sacrificadores. En ella va enhiesto un popote también emplumado. Y enseguida parte a darles de comer a los dioses. Por todas partes anda; por todo lugar sale; en ninguna parte se abstiene de hacerlo; en ninguna parte lo deja de hacer, en los **calmécac**, en los templos de los **calpulli**. En los labios de las imágenes de piedra pone la sangre del cautivo. Con el popote les da a probar.

Los dioses de la lluvia y la vegetación reciben también el alimento de sangre. Los niños sacrificados en la veintena de **Atl cahualo** tienen los nombres de **nextlahualti**, "los objetos de pago", con los que se trueca el beneficio de las aguas, y **tlacatetéhuítl**, "papeles de ofrenda humanos", pues hacen las veces de tiras de papel que, goteadas en hule, desplegaban los nahuas en honor de los Tlaloque.

Mitoaya ca yehuantin huellazonextlahualti. Huel quinpaccacelia, quin-nequi. Ic huellamati; ic huella-

Se decía de ellos [los niños] son ofrendas de pago muy preciosas. Los reciben con mucho gusto, los

machtilo. Inic in ca quiyauhtlatlanihua, quiyauhtlatlano. <sup>40</sup>

quieren [los dioses]. Con esto están contentos; así son contentados. Esto es así porque se busca la lluvia, es buscada la lluvia.

Pero en el culto de los Tlaloque, los dioses pluviales, la persistencia de doble interpretación es evidente. Pese a que se ha dicho que los niños sacrificados son "objetos de pago" y que los dioses los reciben con gusto, sus nombres indican que son las imágenes de los montes, deidades de la lluvia. Es la contradicción de ofrecimiento de la divinidad a la divinidad misma provocada por la coexistencia de interpretaciones.

El culto a los muertos parece haber sido también influido por las ideas de los sacrificios de sangre, cuando menos en los casos en que los muertos reciben no el trato simple de hombres que han pasado a la otra vida, sino de deidades, en el caso específico pluviales. Tres lugares a los que van los muertos, que parecen indicar tradiciones religiosas diversas, dan origen a cultos semejantes en algunos rasgos, por ejemplo la incineración practicada por considerar al fuego vehículo que lleva las ofrendas a los que han partido de este mundo. Van al Cielo del Sol las mujeres muertas de primer parto y los hombres caídos en el campo de batalla. Al Lugar de Tláloc, los ahogados, muertos por rayo, hidrópicos o fallecidos en general por causas "acuáticas". Al Lugar de los Muertos quienes perecen por cualquier otro motivo.

El texto que sigue parece referirse a estos últimos, que recibían dones de los vivos en la fiesta de **Quecholli**:

Auh inic macuilhuitl, za mixcahuiaya in mimicque. Quinchichihui-liaya mitotonti, cecemiztitl. No achitoton ic conoocotzohuia. Auh in itlaxichyo, zan tlacotl. Nahui mitl no nahui ocotl concuitlalpica potonqui. Impan contema in uncan cemil huitia. Auh in ye oncalaquei Tonatiuh, niman ye ic quintlatlatilia, in zan ye no uncan, uncan contlecahuia. Auh ontlatlac, in itecollo ihuan inexo uncan contoca. <sup>41</sup>

Y al quinto día sólo se dedicaban a los muertos. Les hacían flechitas de un jeme cada una. También un poquito, así les ponían trementina. Y sus puntas sólo eran varas. Cuatro flechas y cuatro teas ataban por la base con hilo flojo de algodón. Las ponen en el lugar en que están enterrados los muertos. Y colocan dos tamales dulces; allí están por un día. Y al meterse el Sol, enseguida los queman para ellos [para los muertos], tam-

hién allí, allí les prenden fuego. Y quemados, ahí entierran su carbón y su ceniza.

Similar era la ofrenda de los muertos en guerra, que iban a morar por cuatro años a la Casa del Sol, de donde volvían a la tierra al cabo de ese tiempo convertidos en pequeñas aves que libaban flores.

Auh in oyaomicque in inmecapan, ihuan intlazonpan, ihuan inchimal, ihuan intilma, ihuan in maxtli, ohuacuauhtitech in quitlaliaya. Quilpiaya, itech pilcatiuh chichilicpatl, potonqui ic tlamalintli, iyacac pilcatiuh huitzitzilin. Ihuan centzonaztatl, miec mecatl, quipotonia-ya ihuitica. Iyacac pilcatiuh aztatl. Umpa concahua in Cuauhxiccalco, umpa tlatlaya. <sup>42</sup>

Y a los que murieron en la guerra sus banderas de cuerda, y sus banderas preciosas, y sus escudos y sus mantos, y los bragueros con ramas secas les ponían, les ataban. De ellos iba a colgar con un hilo rojo, con un hilo flojo de algodón, torcido, iba a colgar de su punta un colibrí. Y cuatrocientas plumas blancas, muchos cordeles, los adornaban con plumas. De su punta iban a colgar plumas blancas. Allá dejaban [todo] en el Lugar de la Vasija del Aguila. Allá ardía.

Pero los que morían ahogados o por otra causa "acuática" recibían trato especial. Identificados con los montes, que como vimos eran divinidades pluviales, recibían ofrenda en imagen sobre la tierra:

Niman ye ic tetlacatilito, techichualo, quimpechoa. Auh in cequinti oc huecayoan in quinpechoa inic quintlacatilia. Quimixolhuia, ihuan michhuauhtli in quimontlalilia incamapan. Quiquimonia in tetehtli ihuan quimonia in imamacal, iyaztatson. Auh in atlan miquia, zan yauhcalco in quintlaliaya. In imixiptla tzoalli in quinchichihuaya. Auh in otlat-

Enseguida son hechas las figuras de la gente, son formadas las personas, las maznan. Y algunas ya muy de noche las maznan, para darles forma. Les ponen hule en los rostros y les colocan **michhuauhtli** en sus carrillos. Las cubren con papeles de ofrenda y les ponen su cofia de papel, su cabellera de plumas blancas. Y a los que morían en el agua sólo los ponían en asen-



in quihuallalilia. Auh in ye yuhqui in oquimonmictique tzoalti, niman ye ic quicenquixtia, quitecpichoa in ixquich imamatlatqui tepictoton. Ithualnepantla in tlatla, in contlatia, in contlecahuia. Ihuan in in-cacaxxototon, in cuauhcaxtotonti, muchi centlatla. Auh in ixquich aztapilpetlatl in ipan onoca, ihuan oztopilcuahuitl, ihuan in ixquich in tlacuaya in caxtotonti, ihuan in chalchiuhtecomatl, much umpa concahua in Ayauhcalco. <sup>44</sup>

gar del corazón. Y una vez metido, luego les doblaban el cuello a las imágenes de masa de bledo. Luego les tomaban lo que formaba su corazón, se lo daban al fabricante de las imágenes. En una jicara verde lo colocaban. Y ya que mataban a las imágenes de bledo, enseguida les juntaban, les reunían todos sus atavíos de papel de los **tepictoton**. En medio del patio ardían, los quemaban, les prendían fuego. Y sus cajetillos, sus cajetillos de madera, todo arde junto. Y todos los petates de colgajos blancos en los que estaban, y los tecomates preciosos, todo lo dejaban allá en el Lugar de la Casa de la Niebla.

Como dioses son formados y regalados; como dioses son muertos y, como dioses, a través del fuego, son ofrecidos a sí mismos en el reino de Tláloc.

La idea del fuego como vehículo entre el mundo de los vivos y el de los muertos deja de ser medio de comunicación, instrumento de culto, para convertirse en vehículo simple: los hombres que van a morir ritualmente en la fiesta de **Xócotl huetzi** queman sus mantos para recibirlos en el mismo reino de los muertos:

...ihuan in intilmatzintzi uncan centlatla, ca ye iccen concahuazque in tlalticpactli. Zazan ye uncan tecpantimani; quichixtimani in immiquiz, ca nel ye otlaimmantic. <sup>45</sup>

...y sus mantitas allá arden juntas porque ya en forma definitiva abandonarán el mundo. Por última vez están allí en fila; están esperando la muerte, porque en verdad ya llegó su tiempo.

Mucho más grave que el caso del fuego es el de los hombres. Parece que en determinados actos mueren no como representantes de los dioses —como dioses— ni como alimento de dioses, sino como simples auxilia-

res de muerte. La afirmación es demasiado fuerte, y comprendo que no doy prueba suficiente; pero esto parecen ser los sacrificados llamados "lechos". Los informantes, desgraciadamente, muy poco nos dicen de su carácter, pese a que su presencia está señalada en varias de las fiestas de las veintenas. Son acompañantes de los sacrificados y les preceden en la muerte. De los que acompañan a Huixtocihuatl, la diosa de la sal, en la veintena **Tecuilhuitontli**, dice el códice:

Auh in ye yuhqui mec quitlecahuia in Huixtocihuatl, in icpac Tlaloc. Ihuan quintlecahuia in mamalti in yuhquima ipepechhuan, in quinmopechtiaz, in quinmohuicaltiz, in imiquiatehuicalcahuan. In yacatiaz-que miquizque. <sup>46</sup>

Y enseguida suben a Huixtocihuatl a la cumbre del [templo de] Tláloc. Y suben a los cautivos que son como sus lechos. Los hará ser lechos; los hará ser compañeros, sus compañeros de muerte. Serán los que precederán al morir.

Muchos otros casos presentan particular dificultad de interpretación. Sólo citaré el de los seres que se harán dioses por medio de la occisión, pero que reciben culto algunos días antes de la fiesta. En este caso sí son ciervos verdaderos, los que se cazan en el monte llamado Zacatépetl. Los niños son sangrados de las orejas como acto luctuoso por los ciervos que mueren en la fiesta de Mixcóatl:

Auh in oquichpipitotonti quitletlecahuia in teucalli. Uncan tlatlapitztoque, ihuan mizotoque. Quitequi in innacaz; in imezzo compatzca; incanahuacan conalahua. Mitoaya: "Momazaizo. Quinnezahuiliaya in mamaza inic amihuaz". <sup>47</sup>

Y a los niños varones los suben al templo. Allí están tañendo flautas y sangrándose. Les sajan las orejas; les sacan la sangre; se la untan en sus sienas. Se decía: "Se hace la sangría del ciervo. Les guardan luto a los ciervos para cazarlos".

¿Cómo reaccionaba el pueblo azteca ante la tremenda obligación de entregar la sangre preciosa de hombre o de dioses, que lo hacía vivir hermanado con la muerte? El mito ligado a la ambición de dominio, el orgullo que hacía levantar a los cautivos la frente en el momento en que los conducían a la cúspide del templo, la emoción de la apoteosis, hacían más llevadera la carga inmensa. Pero no pudo el hombre librarse por completo del asco, de la compasión, de la angustia.

En la veintena de **Tozoztontli**, cuando corren los jóvenes cubiertos con las pieles de los desollados:

Auh inic huih, chocholotihui, hiax-tihui, centllali mantiuh, inic yia-que, huel tetzonhuitec, aixnamiquitzli. Zan neyacapacholo inic namico. <sup>48</sup>

Y así van trotando, van jadeando, van unidos porque hieden, hieren [con el olor] la cabeza de la gente, cosa irresistible. Sólo se aprieta [la gente] las narices al encontrarlos.

En la veintena de **Atl cahualo**, cuando conducen a los niños al lugar de su muerte:

Cenca tlatlaocultiaya, techoctiaya, techoquizhuitomaya, teicno tlamachtiaya, inca elciciohuaya. <sup>49</sup>

Mucho se angustiaban, lloraban, se les saltaban las lágrimas. tenían compasión, suspiraban por ellos.

Cuando el **tlatoani** entregaba armas a sus guerreros, veintena de **Ochpaniztli**:

Auh in ixquichtin tlatlatta, in ilamatzitzin, yie ixquich tlatatl, cihuatzitzinti, tlachoquitztlehua, icnoyoa in inyollo. Quitoaya: "Inin topilhuantzitzin nican tiquimitta. Intla macuil, matlac hualmito teoatl, tlachinolli, id est yaoyutl, ¿cuix oc mocuepa quihui? ¿cuix oc imiloch quichihuaquihui? Ca ye cenyazque. <sup>50</sup>

Y todos los que miran, las ancianitas, todo mundo, las mujercitas, elevan el llanto, llenos de tristeza sus corazones. Decían "Estos que aquí vemos son nuestros hijos. Si dentro de cinco, de diez días es declarada el agua divina, la hoguera, esto es, la guerra, ¿acaso volverán? ¿acaso podrán hacer su retorno? Que ya en definitiva se irán

Las mujeres sacrificadas, veintena de **Quecholli**:

Auh in cihua huel oc yohuatzinco in miquia, umpan Coatlan. In icuac tleco, cenca cuicatihui. Cequintin mitotitihui. In cequintin huel cho-ca, auh in teanque quimaantihui. <sup>51</sup>

Y las mujeres muy de madrugada morían allá en Coatlan. Cuando suben, van cantando mucho. Algunas van bailando. Algunas mucho lloran, y los acompañantes las llevan sostenidas por los brazos.

Conducen a la muerte a los niños. Se separa en el camino el sacerdote que no quiere participar en la fiesta. Veintena de Atl cahualo:

Auh in tlamacazque, in o ceme ontetlalcahuique, motocayotiaya "mocauique". Aocmo tecuicananamiqui. Aoccan onmonequi. Aoccan onpohualo. <sup>52</sup>

Y si uno de los sacerdotes se aparta, es llamado "dejado". Ya no puede unirse a la gente en el canto. En ningún lugar es admitido. En ningún lugar es tomado en cuenta.

La muerte es terrible. Pero no es dado a los hombres abandonar por un sentimiento los deberes de la colectividad.

Actitud compleja; herencia de pueblos y de siglos. Las viejas formas se llenan de nuevos contenidos que no desalojan por completo a los anteriores. Formas tan flexibles que se comban ante el interés de conquista; tan rígidas que atan a los hombres con la muerte. Está en pie el problema, aunque sólo se haya planteado bajo el ángulo tan restringido que se enunció al principio de esta plática. ¿Cómo es posible que actitudes tan contradictorias se hayan ido superponiendo para descansar, coexistiendo, en un mismo ritual? O, dando una vuelta completa al planteamiento, ¿hemos creado la apariencia de contradicción?

No es tanta la distancia que separa a los hombres todos. Cualquiera que sea la respuesta, cuando se obtenga, de seguro no tendrá sólo validez para el antiguo mesoamericano.

1. Ernst Cassirer, **Antropología filosófica**, trad. de Eugenio Imaz, 3a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1945, 336 p., (Colección Popular, 41), p. 143.
2. Melville J. Herskovits, **El hombre y sus obras. La ciencia de la Antropología cultural**, trad. de M. Hernández Barroso, revisada por E. Imaz y L. Alaminos, México, Fondo de Cultura Económica, 1952, 784 p., ils. (Sección de obras de Antropología), p. 393-395.
3. Ad. E. Jensen, **Mito y culto entre pueblos primitivos**, trad. de Carlos Gerhart, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 408 p., (Sección de Obras de Antropología), *passim*.
4. Bronislaw Malinowski, **Magic Science and Religion and other essays**, int. by Robert Redfield, Garden City, New York, Doubleday Anchor Books, 1948, 274 p., p. 90
5. Herskovits, *op. cit.*, p. 413.

6. Malinowski, *op. cit.*, p. 76
7. *Ibid.*, p. 88.
8. *Ibid.*, p. 38.
9. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, preparación, numeración, anotaciones y apéndices de Angel Ma. Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, S. A., 1956, ils., (Biblioteca Porrúa, 8-11), v. I, p. 165.
10. *Ibid.*, v I, p. 147.
11. *Códice Florentino*, L. II, c. xxxviii.
12. *Ibid.*, L. II, c. xxviii.
13. *Ibid.*, L. II, c. xxvii.
14. *Ibid.*, L. II, c. xxii.
15. *Ibid.*, L. II, c. xxviii.
16. *Ibid.*, L. II, c. xxxviii.
17. *Ibid.*, L. II, c. xxxv.
18. Vid. Jensen, por ejemplo, haciendo por lo regular derivar el rito del mito.
19. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, revisado por Eduardo Luis Menéndez, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, 372 p., ils., (Manuales), p. 211-218.
20. Comunicación personal.
21. *Códice Florentino*, L. II, c. xxxv.
22. *Ibid.*, L. II, c. xx.
23. *Ibid.*, L. II, c. xxiii.
24. *Ibid.*, L. II, c. xxxviii.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, L. II, c. xxii.
27. *Ibid.*, L. II, c. xxx.
28. *Ibid.*, L. II, c. xxv.
29. *Ibid.*, L. II, c. xxiv.
30. Jensen, *op. cit.*, p. 192-218.
31. *Ibid.*, p. 193-194.
32. *Códice Florentino*, L. II, c. xxxiii.
33. *Ibid.*, L. II, c. xxvii.
34. *Ibid.*, L. II, c. xxiv.
35. *Ibid.*, L. II, c. xxii.
36. *Ibid.*, L. II, c. xxxvi.
37. *Ibid.*, L. II, c. xxiv.
38. *Ibid.*, L. II, c. xxi.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, L. II, c. xx.
41. *Ibid.*, L. II, c. xxxiii.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*, L. II, c. xxxii.
44. *Ibid.*, L. II, c. xxv.
45. *Ibid.*, L. II, c. xxix.
46. *Ibid.*, L. II, c. xxvi.
47. *Ibid.*, L. II, c. xxxiii.
48. *Ibid.*, L. II, c. xxii.
49. *Ibid.*, L. II, c. xx.
50. *Ibid.*, L. II, c. xxx.
51. *Ibid.*, L. II, c. xxxiii.
52. *Ibid.*, L. II, c. xx.

# MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA

I. N. A. H.

S. E. P.

conferencias



Alfredo López Austin

Luis Reyes

Religión,  
mitología  
y magia - **II**

SECRETARIA DE EDUCACION PUBLICA  
Lic. Agustín Yáñez  
SUBSECRETARIO DE ASUNTOS CULTURALES  
Sr. Mauricio Magdaleno  
DIRECTOR DEL INSTITUTO NACIONAL DE  
ANTROPOLOGIA  
Dr. Ignacio Bernal  
DIRECTOR DEL MUSEO NACIONAL DE  
ANTROPOLOGIA  
Antrop. Arturo Romano  
JEFE DEL DEPARTAMENTO DE PROMOCION Y  
DIFUSION DEL I. N. A. H.  
Lic. Joaquín Cortina y Gorbbar  
JEFE DE LA SECCION DE DIFUSION CULTURAL  
Y SERVICIOS EDUCATIVOS DEL M. N. A.  
Profra. Ma. Cristina S. de Bonfil

El material que compone esta publicación corresponde a las conferencias dictadas en el Auditorio del Museo Nacional de Antropología, los días 18 de junio y 27 de agosto de 1969, respectivamente.

**PUBLICACIONES DE LA SECCION DE  
DIFUSION CULTURAL Y SERVICIOS  
EDUCATIVOS DEL M. N. A.**

**Cuadernos del México Prehispánico**

- 1 — Culturas del altiplano
- 2 — Los mayas
- 3 — Olmecas. Zapotecos. Mixtecos
- 4 — Los mexicas

**Colección Breve**

- 1 — C. Navarrete, **La Piedra del Sol**
- 2 — C. Martínez Marín, **El museo**
- 3 — M. Oropeza, **Escultura teotihuacana**
- 4 — L. O. Güemes de Muñoz, **Totonacos y huastecos**
- 5 — Ma. A. Cervantes, **Arte preclásico**
- 6 — M. Nolasco, **Seris, yaquis y tarahumaras**
- 7 — Ma. C. S. de Bonfil, **Cerámica maya**
- 8 — O. Schondube, **Figuras de Occidente**
- 9 — S. Garza T., **Yugos, hachas y palmas**

**Ediciones mimeográficas de ciclos  
de conferencias en el M. N. A.**

- Los aztecas: su historia y su vida
- Los olmecas
- Culturas de Oaxaca
- Historia prehispánica
- Arquitectura en Mesoamérica

**Discos (12" — 33 rpm)**

- MNA01 — Testimonio musical de México
- MNA02 — Danzas de la Conquista
- MNA03 — Música huasteca
- MNA04 — Música indígena de los altos de Chiapas
- MNA05 — Sones de Veracruz
- MNA06 — Música indígena del Noroeste

