

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

El trabajo del actor en la fiesta Tlacaxipehualiztli, a partir de la obra de Fray Bernardino de Sahagún.

Tesina

que presenta:

Miguel Antonio del Castillo Paredes

para obtener el título de:

Licenciado en Literatura Dramática y Teatro

Asesor

Dr. Óscar Armando García Gutiérrez

Ciudad Universitaria, CDMX, México, Agosto, 2017.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	3
Capítulo 1. La Historia.....	6
Capítulo 2. La teatralidad en el mundo prehispánico.....	23
2.1 Descripción de la fiesta Tlacaxipehualiztli, según el Códice Florentino y la Historia General.....	38
Capítulo 3. Los actores en la fiesta <i>Tlacaxipehualiztli</i>	43
2.3 Las Fiestas de las Veintenas del calendario ritual mexicana y <i>Tlacaxipehualiztli</i>	46
Capítulo 4. El trabajo de los actores en la fiesta Tlacaxipehualiztli.....	50
4.1 El dios Xipe Totec.....	50
4.2 Los sacerdotes de las festividades a Xipe Totec.....	54
4.3 El Youallauan.....	57
4.4. El Cautivo.....	59
4.5 El captor, guerrero mexicana.....	63
4.6 Otras posibles jerarquías guerreras.....	66
4.7 Otros participantes.....	67
4.8 Las fases preliminar a partir de los actores en la fiesta Tlacaxipehualiztli.....	67
4.9 La fase liminal a partir de los actores en la fiesta Tlacaxipehualiztli.....	68
4.10 La fase posliminal a partir de los actores en la fiesta Tlacaxipehualiztli.....	70
Conclusiones	71
Bibliografía	75

Introducción

Existía en el mundo náhuatl prehispánico, previo a La Conquista, un tipo de celebraciones rituales con características singulares conocidas como las "Fiestas de las veintenas". Las descripciones con las que contamos de estas festividades, así como sus vestigios pictóricos y arqueológicos, describen una forma de organización en la que varios investigadores encuentran rasgos de teatralidad. De las 18 festividades llevadas a cabo a lo largo del año, una de las que más llama la atención es la llamada *Tlacaxipehualiztli*, que quiere decir “desollamiento de hombres” por los pasajes o episodios que involucra, como los que se mencionan a continuación: el sacrificio en el templo en el que se despojaba de la piel al sacrificado, el tlahuahuanaliztli o “rayamiento”, también llamado sacrificio gladiatorio, y la escaramuza de los Xipeme y los Tototectin, quienes iban vestidos con las pieles de los sacrificados.

Hay también una peculiaridad en esta fiesta que plantea un buen desafío al utilizarla para seguirle el rastro a las personas a cargo de la ejecución del ritual, es difícil distinguir a una especie de personaje principal, aun cuando se sabe que la fiesta es en honor del dios Xipe Totec (“Nuestro señor el desollado”)¹, ya que en las crónicas con las que contamos no participa aparentemente de manera directa un representante del dios al que se le sacrifique, a diferencia de lo que sucede en otras fiestas.

Tenemos noticias del mundo y la cosmovisión prehispánica existentes antes de la Conquista gracias a los primeros pobladores españoles que habitaron el continente. Entre ellos se encuentra Fray Bernardino de Sahagún, un fraile franciscano que llega al Nuevo Mundo en 1530 para no abandonarlo más. Es uno de los cronistas de la época que dejó un amplio legado, aunque desperdigado por el mundo por causas ajenas a él. Para realizar sus escritos desarrolló una metodología de investigación única para la época y gracias a su perseverancia se ha vuelto el referente más importante para el conocimiento del mundo náhuatl.

¹ “Our Lord The Flayed One”, Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, edición y traducción de Arthur J. O. y Charles E. Dibble, 12v., Santa Fe, New México, School of American Reserch / The University of Utha, 2ª Edición revisada, 1982, Libro I, p. 39. (La traducción es mía).

Su obra es tan vasta que vale la pena realizar el presente trabajo solamente con su obra como fuente principal ampliando los comentarios con base en documentos de otros cronistas, así como de investigadores posteriores, pero utilizando los de Sahagún como los primordiales.

Teniendo en cuenta estos márgenes, el objeto de esta tesina es el trabajo del actor (actores) de la festividad Tlacaxipehualiztli. Dado que ni los indígenas, ni los españoles, se referían a los ejecutantes de la fiesta como actores, hay que rastrearlos dentro de las descripciones y entrecruzar lo observado con un posible equivalente en los trabajos de investigadores posteriores.

Lo más cercano a una definición de actor la encontramos en el sacerdocio. A los sacerdotes que se investían como dioses, Alfredo López Austin los identifica con el nombre de *ixiptla*, o *ixiptlati*. En su diccionario, Rémi-Siméon define *ixiptla* como “personificador o representante”, e *ixiptlati* como “sustituir a alguien, representar un papel, a un personaje”. Ambos significados hablan de performatividad. Sin embargo, en el mundo náhuatl no existe el concepto de actor o teatro, por lo menos, no como en el canon occidental de la época de la Conquista, ni como se le concibe actualmente. A la vez, no son los únicos involucrados con la ejecución de la fiesta Tlacaxipehualiztli. En los diversos momentos de la fiesta hay mayor o menor participación de distintos estratos de la sociedad prehispánica.

Los actores de esta fiesta tienen diferentes oficios y pertenecen a distintas clases, sin embargo, la vida en el mundo prehispánico implicaba una constante interacción de la sociedad en festividades públicas en honor de los dioses, esto incluía tanto presenciarlas como, de alguna manera, ser parte de ellas. En el presente trabajo se propone diseccionar qué sucede con los involucrados en la fiesta Tlacaxipehualiztli reuniendo los materiales que Sahagún dispone al respecto.

En el primer capítulo de este trabajo se revisará la historiografía de los documentos elaborados por Sahagún. De esta manera podremos ver las vicisitudes que fray Bernardino tuvo para indagar en las costumbres prehispánicas, la manera en la que recabó la información, los medios en los que plasmó la información recabada y el por qué contamos con documentos que guardan diferencias entre sí. Esta revisión tiene el objetivo de aclarar

al lector por qué se utilizan las versiones de la fiesta que más convienen a la presente investigación.

El segundo capítulo hace una revisión de las investigaciones que han explorado la teatralidad en el mundo prehispánico. Como se verá, son las festividades rituales que se llevaban a cabo a lo largo del año de las que se tiene más información y son en éstas en las que los investigadores han encontrado mayores muestras de teatralidad. Por lo tanto, las investigaciones más recientes han atendido estas festividades y disponen análisis que aprovecharemos para esta investigación. Este capítulo incluye una descripción de la fiesta *Tlacaxipehualiztli* basada en el *Códice Florentino* y en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

En el tercer capítulo se define lo que podemos considerar como actor en las fiestas rituales de los mexicas y en particular en *Tlacaxipehualiztli*, así como una breve descripción del calendario ritual mexica y el lugar que ocupa la fiesta en ese calendario.

El cuarto capítulo estará dedicado a la trayectoria de los participantes a lo largo de la fiesta, sus momentos y actividades dentro del ritual, con la finalidad de distinguir el trabajo que les toca realizar como participantes de la festividad estudiada en el presente trabajo.

Capítulo 1. La Historia

La *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, obra principal de Fray Bernardino de Sahagún, es una “enciclopedia etnológica y a la vez filológica y lingüística”² bilingüe que nos permite acercarnos a la cultura prehispánica de habla náhuatl de una manera singular. Fue confeccionada durante gran parte del siglo XVI, en varias etapas, además de haber sido sensiblemente afectada por el tiempo y las circunstancias. Las vicisitudes que se presentaron en su proceso de composición las vemos reflejadas en los varios manuscritos que se conocen de la obra y otros relacionados. A continuación, se hace una relación de los códices que mantienen un vínculo con esta obra. Posteriormente se explica el proceso de composición que llevó a cabo Sahagún en su elaboración, tanto de la *Historia* como de otros documentos elaborados por él, para entender, por un lado, por qué elaboró manuscritos con ligeras versiones de la fiesta que nos interesa y, por otro lado, la selección de los textos para el presente trabajo.

La mayoría de las ediciones de la *Historia* están basadas en el *Códice Tolosa*, conocido así por su lugar de procedencia, el convento de Tolosa en Navarra, España; también se le conoce como *Manuscrito 9/4812* por su actual ubicación en la Real Academia de la Historia en Madrid. Se le considera una copia con ligeras variantes de la parte en español de otro conocido como *Códice Florentino*. Una de estas variantes, tal vez la más importante, es que contiene “una hoja agregada al manuscrito antiguo”³ con el título *Historia Universal de las Cosas de la Nueva España*. Sin embargo, como menciona María José García Quintana en el artículo *Las ediciones de la Historia General de las Cosas de la Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún*, “no podemos saber qué nombre tenía en mente su creador, o cuál no llegó a ponerle”⁴.

El *Códice Florentino*, conservado en Florencia en la Biblioteca Medicea-Laurenziana como *Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina*, es una obra escrita a dos columnas y

² Miguel León-Portilla, *De la oralidad y los códices a la “Historia General”*: *Transvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún*, Estudios de Cultura Náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959 –, vol. 29, 1999, p. 66.

³ Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990, p. 329.

⁴ Ma. José García Quintana, *La historia de una historia. Las ediciones de la Historia General de las Cosas de la Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún*, Estudios de Cultura Náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959 –, vol. 29, 1999, p. 163.

en idiomas distintos, una en español y la otra en náhuatl, que guarda la organización final que dio Sahagún a la información allegada por él en lengua nativa. Hay que mencionar que los textos en español no son una traducción literal de aquellos testimonios, sino una versión parafrasística; que, en algunos casos, corrige y, en otros, omite en su traslado al español para dar cabida a otros temas que interesaban al autor. Esto pone de relieve la importancia de los textos en náhuatl cuya traducción completa, hasta la fecha, sólo se ha efectuado por Arthur J. O. y Charles E. Dibble⁵ en lengua inglesa. De los textos en español del códice, la primera edición completa es la de Josefina García Quintanilla y Alfredo López Austin⁶ publicada entre 1982 a 1989. Aunque desde 1979, gracias al financiamiento del Archivo General de la Nación, se cuenta con una edición facsimilar del códice.⁷

Otros manuscritos que tienen que ver con la *Historia* son los Códices Matritenses, o *Manuscrito 3280* de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid y *Manuscrito 9-c-103* de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, también en Madrid. Son los manuscritos más antiguos que se conocen en los que se conservan los textos nahuas que recopiló Sahagún a lo largo de sus investigaciones. Gran parte de estos materiales los ocupó en el *Códice Florentino* aunque, en muchos casos, ampliando o reubicando su contenido. Debemos a Francisco del Paso y Troncoso una edición facsimilar hecha entre 1905 y 1907. Desde entonces, numerosos investigadores han publicado versiones parciales en varios idiomas.

La revisión crítica de estos documentos ha llevado a los investigadores a esbozar el complejo proceso de composición que Sahagún realizó para llevar a cabo su empresa. Comencemos por describir la obra misma utilizando el Códice Florentino que, como ya se dijo, es la presentación última que le dio Sahagún a sus investigaciones. En el Prólogo al Libro I, el mismo Bernardino nos dice cómo está distribuida su *Historia*:

esceriui doze libros de las cosas divinas o por mejor dezir ydolaticas y humanas y naturales desta nueva españa. El primero de las quales trata de los

⁵ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble.

⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (introducción, paleografía, glosario y notas), 3 v., México, CONACULTA / Editorial Patria / Alianza Editorial Mexicana, 1989.

⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea-Laurenziana*. Edición facsimilar 3 v., México, Florencia, Casa Editorial Guinti Barbera, Archivo General de la Nación, México, Florencia, 1979.

dioses y diosas que estos naturales adorauan. El segundo de las fiestas con que los honrrauan. El tercero de la immortalidad del anima y de los lugares a donde dezian que yban las almas desque salian de los cuerpos y de las sufragias y obsequias que hazian por los muertos, etc. El quarto libro tracta de la astrología judiciaria que estos naturales vsauan para sauer la fortuna Buena o mala que tenian los que nacia. El quinto libro trata de los agueros que estos naturales tenian para adiuinar las cosas por venir. El libro sexto trata de la Rectorica, y philosophia moral que estos naturales vsauan. El septimo libro trata de la philosophia [*sic*] natural que estos naturales alcançauan. El ocyauo libro trata de los señores y de sus costumbres y maneras de gouernar la Republica. El libro nono trata, de los mercaderes y otros officiales mechanicos y de sus costumbres. El libro dezimo trata de los Vicios y virtudes destas gentes al proprio de su manera de viuir. El libro vndezimo trata de los animales y aues y peçes y de las generaciones que ay en esta tierra y de los arboles yeruas y flores y frutas metales y piedras y otros minerales. El libro duodecimo se intitula la conquista de mexico.⁸

Su confección se calcula entre 1575 y 1577 en el Colegio de Santa Cruz, Tlatelolco. Durante este tiempo se realizó gran parte de la versión en español del manuscrito y se complementó con imágenes europeizadas, aunque de contenido prehispánico, se copiaron los textos en náhuatl que ya tenían la división en doce libros, como lo describe Sahagún. Básicamente lo que se hizo fue darles un formato bilingüe a las pesquisas por él realizadas. Y esta presentación de su obra la hizo con base en un documento, del cual hoy sólo se cree que existió, conocido como *Manuscrito de 1569*, del cual el mismo fraile nos da noticia:

Estos doze libros con el arte y vocabulario appendiz, se acabaron de sacar en blanco este año de mill e quinientos y sesenta y nueue aun no se han podido Romançar⁹

Aquí nos dice que para el año de 1569 había una copia en limpio de la obra dividida en doce libros, sólo en lengua nativa porque no se había podido “Romançar”, y además

⁸ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, I, *Prólogo*, p. 46.

⁹ Idem.

menciona que contaba con un “arte, de la lengua mexicana” y un “vocabulario apendiz”. Este manuscrito debió haber sido confeccionado en el convento de San Francisco de México entre 1565 y 1569. Desafortunadamente no conocemos estos documentos, aunque se cree que el “vocabulario” puede tener relación con el *Manuscrito Ayer 1478* conocido como *Vocabulario Trilingüe Castellano, Latino y Mexicano* que tiene muestras de haber sido trabajado entre 1540 y 1555, y entre los años de 1584 a 1585. Esto no es de extrañar pues como veremos más adelante, varias partes de la *Historia* fueron reelaboradas en estas últimas fechas. Regresando al *Manuscrito de 1569*, para elaborar esta versión en náhuatl Sahagún revisó y corrigió la información recabada por él en dos etapas previas, la inmediatamente anterior de Tlatelolco y la primera hecha en Tepeapulco.

De estas etapas de su investigación tenemos el legado documental que nos proporcionan los Códices Matritenses. En ellos los expertos distinguen varios conjuntos, y es la mejor manera de acceder a ellos, al parecer, se encuentran muy desordenados en sus repositorios de Madrid. Los que se reconocen como más antiguos se conocen como *Primeros Memoriales*. Está dividido en cuatro capítulos que hablan de los dioses, los cielos y el infierno, el señorío o gobierno, y lo humano. Todos los textos de esta primera parte están escritos en náhuatl y listos en el año de 1560 durante la estancia de Sahagún en el pueblo de Tepepulco (hoy Tepeapulco). Ya en Tlatelolco “se enmendó, declaró y añadió todo lo que de tepepulco truxe escrito”¹⁰ el material que conforma los *Primeros Memoriales*. En opinión del investigador estadounidense Charles Dibble:

Salvo “Los Primeros Memoriales” los apartados de los *Códices Matritenses* (*Segundos Memoriales*) o primer manuscrito de Tlatelolco, Memoriales con Escolios, Manuscrito de Tlatelolco o Memoriales en tres columnas, Memoriales en Castellano, datan de esta etapa [La de Tlatelolco].¹¹

Se trata de un conjunto muy heterogéneo de documentos que en su mayoría fueron aprovechados en la confección del *Códice Florentino*; su elaboración se calcula entre 1562 y 1565.

¹⁰ Ibid, II, *Prólogo*, p. 54

¹¹ Charles E. Dibble, *Los manuscritos de Tlatelolco y México y el Códice Florentino*, Estudios de Cultura Náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959 – , vol. 29, 1999, p. 59.

Existen otros documentos relacionados con la *Historia*, estos son el *Breve Compendio de los ritos idolátricos de Nueva España*, el *Kalendario Mexicano, Latino y Castellano* y el *Arte adivinatoria de los Mexicanos*, la *Relación de la Conquista*, y el *Vocabulario Trilingüe Castellano, Latino y Mexicano*. Son, en general, una reelaboración tardía de Sahagún de algunos apartados relacionados con el Códice Florentino.

El *Breve Compendio de los ritos idolátricos de Nueva España*, junto con un “sumario de todos los libros y de todos los capítulos de cada libro y los prólogos, donde en brevedad se decía todo lo que se contenía en los libros”¹² fueron realizados hacia 1570 probablemente en el Colegio de Tlatelolco. El fin de estos manuscritos era buscar apoyo en Europa para que Sahagún pudiera seguir adelante con su empresa. El único que se conserva es el *Breve Compendio* en el Archivo Secreto del Vaticano, pues este compendio iba dirigido al papa Pío V. El “sumario” fue enviado al presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, desafortunadamente no se sabe de su paradero.

El *Kalendario Mexicano, Latino y Castellano* no es necesariamente un calendario trilingüe. Está básicamente escrito en español y es una reelaboración, con variantes importantes, de lo que había escrito anteriormente sobre el tema. Hay que considerar que los estudiosos opinan que está confeccionado con la finalidad de auxiliar en la labor misionera, de manera que el calendario incorpora la reforma gregoriana y podría ser útil a los misioneros en busca de idolatrías. La obra contiene un sumario de las fiestas de los meses indígenas. Se conjetura que fue finalizado hacia 1585.

De hechura contemporánea, al anterior, es el *Arte adivinatoria de los Mexicanos*, una reelaboración con muchas variantes del *Libro IV*, que habla de la astrología indígena. En opinión de León-Portilla, Sahagún, con su larga experiencia, pretende “formular al menos una sucinta apreciación crítica del valor testimonial de lo reunido por él”¹³. El *Kalendario* y el *Arte adivinatoria* se conservan juntos en la Biblioteca Nacional de México.

La *Relación de la Conquista*, de 1585, no es un manuscrito original, es una copia, aunque deberíamos de referirnos a la copia en plural. Se conocen dos, una es la más

¹² Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, *Prólogo*, p. 56.

¹³ León-Portilla, Op. cit., *De la oralidad y los códices a la “Historia General”*: *Transvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún*, p. 135.

conocida hecha por Carlos Ma. Bustamante, el mismo que copia el *Manuscrito Tolosa*, la otra es la que se encuentra en la Biblioteca Pública de Boston. Ambas versiones son una reelaboración del Libro XII que, como su título lo dice, habla de la caída de Tenochtitlán a mano de los españoles.

El *Vocabulario Trilingüe Castellano, Latino y Mexicano*, ubicado en la Biblioteca Nacional de México, utiliza como base el *Vocabulario Español - Latino* de Antonio de Nebrija¹⁴ e incorpora la lengua náhuatl. Como ya se mencionó, tiene muestras de haber sido confeccionado durante varios años, de 1540 a 1585, tiempo en el que Sahagún llevó a cabo su magna obra.

Resumiendo, los textos más antiguos datan de 1560 y los postreros de 1585 y delatan ciertas etapas, más o menos identificables, en su proceso de composición. Una primera etapa culmina con la confección de los *Primeros Memoriales*, una segunda etapa son el resto de documentos que pertenecen a los Códices Matritenses, la tercera etapa reconocible es la elaboración del Códice Florentino, entre esta segunda y tercera etapa hubo numerosas e importantes transformaciones, de las que no hay registros documentales. La cuarta etapa correspondería a las reelaboraciones de Sahagún sobre su obra. Sahagún no tuvo noticia de la copia conocida como Códice Tolosa, hecha en España, como él mismo lo menciona en el último capítulo de la elaboración de 1585 del libro de la Conquista:

Llevólos después de esto el padre fray Rodrigo Sequera, porque hizo su oficio de comisario en esta tierra y nunca me ha escrito en qué pararon aquellos libros que llevó en lengua castellana y mexicana, y muy historiados, y no sé en cuyo poder están agora¹⁵

¹⁴ Elio Antonio de Nebrija, *Vocabulario Español – Latino*, Madrid, reproducción facsimilar a cargo de la Real Academia Española, 2º reimpresión de la primera edición de 1951.

¹⁵ Sara L. Cline (editora), *Fray Bernardino de Sahagún, Conquest of New Spain 1585 revision. Reproductions of the Boston Public Library Manuscript and the Carlos María Bustamante 1840 Edition*, traducida por Howard F. Cline, editado con introduction y notes de Sara L. Cline, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989, p. 417-418. En Miguel León-Portilla, *De la oralidad y los códices a la "Historia General": Transvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún*, Estudios de Cultura Náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959 –, vol. 29, 1999, p. 130.

Para entender mejor estas etapas revisemos el modo en que Sahagún realizó la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, que está estrechamente vinculado con su faceta misionera en la naciente Nueva España.

Sahagún llegó a la Nueva España en el año de 1529. Tal vez su primer acercamiento con la cultura náhuatl haya sido durante el mismo viaje, pues se cree que cruzó el Atlántico en el mismo barco en el que algunos nobles indígenas regresaban de España. Una vez en México se dedicó a labores misioneras, haciéndose cargo de unos cuantos conventos, como él mismo lo declara en el Libro X de la *Historia*: “Luego que venimos a esta tierra a plantar la fe, juntamos los muchachos en nuestras casas, como está dicho, y los comenzamos a enseñar a leer y escribir y cantar”¹⁶. En esta misma cita nos comenta que además de sus labores misioneras, que tenían que ver con “plantar la fe”, se dedicó a tareas educativas. Más adelante menciona que tuvieron tal éxito en la formación espiritual y formal de los indígenas que se fundó un colegio en Tlatelolco para la educación de los nativos, el “Real Colegio de la Santa Cruz”¹⁷. Tal parece que el mismo Sahagún fue lector y fundador de dicho colegio, su establecimiento data de 1536, y se cree que Bernardino permaneció ahí hasta 1540. En el Colegio eran adoctrinados en la fe católica los ex integrantes de la alta élite indígena, mientras se les enseñaba “latinidad, artes y rudimentos de teología”¹⁸, lo que hacía de este colegio una excepción. Los mismos indígenas asistían a los frailes en el conocimiento del náhuatl, en palabras de Sahagún:

ayudan en muchas cosas a la plantación y sustentación de nuestra santa fe católica. Porque si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana que puedan parecer y sean limpios de toda herejía, son los que con ellos se han compuesto, y ellos, por ser entendidos en la lengua latina, nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar; y las incongruidades que hablamos en los sermones o escribimos en las doctrinas ellos nos las enmiendan, y cualquier cosa que se ha de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto, escribir

¹⁶ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, X, p. 929.

¹⁷ “Royal College of Santa Cruz” en Sahagún, *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, *Introductory Volume*, p. 9.

¹⁸ Bustamante, Op. cit., *Fray Bernardino de Sahagún*, p 40.

congruamente en lengua latina ni en romance ni en su lengua. Para lo que toca a la ortografía y buena letra no hay quien lo escriba, sino los que aquí se crían.¹⁹

Como se menciona, también fungían como amanuenses de los manuscritos, una muestra de esto son los varios códices que se han mencionado, en ellos se puede reconocer a distintos amanuenses indígenas y la letra de Sahagún en algunas anotaciones. Y hay que recordar que Bernardino a esta edad todavía podía escribir, pero al pasar de los años un temblor de mano se lo impidió, a tal punto que si no recibía ayuda no podía continuar pasando en limpio sus papeles o redactar sus escritos. Pero aun tempranamente en Tlatelolco, se ayudó de jóvenes indígenas trilingües (formados en el Colegio en las lenguas náhuatl, español y latín) para componer su *Sermonario* y *Santoral*. El primero es una serie de partes de la Biblia escritas en náhuatl para los domingos del año y otras celebraciones importantes. En una anotación firmada por Sahagún declara que fue escrito el año de 1540 y revisado en 1563.²⁰ El segundo está dedicado a las fiestas del santoral. Ambos son los primeros escritos en lengua náhuatl que se conocen del franciscano y revelan el dominio que para 1540 tenía Bernardino de esta lengua. Otra prueba ello es que se sabe que Sahagún participó y tradujo al castellano testimonios en un juicio hecho al señor de Texcoco Carlos Ometochtzin en 1539.

Después de su estadía en Tlatelolco ejerció labores misioneras en “lugares como Huexotzingo y otros del Valle de Puebla”²¹. Cinco años estuvo ausente del Colegio y sabemos que ya estaba de regreso en el año de 1545 por una mención que hace en el libro XI de la *Historia*, en una de las tantas partes que no traduce del náhuatl al español sino que dedica a otros temas, donde cuenta de las grandes pestes que azotaron a la Nueva España:

el año de mil y quinientos y cuarenta y cinco, hubo una pestilencia grandísima y universal, donde en toda esta Nueva España murió la mayor parte de la gente que en ella había. Y yo me hallé en el tiempo desta pestilencia en esta ciudad de

¹⁹Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, X, p. 931.

²⁰ Sahagún, *Sermonario*, en BUSTAMANTE, *Fray Bernardino de Sahagún*, p 67.

²¹ León-Portilla, Op. cit., *De la oralidad y los códices a la “Historia General”*: *Transvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún*, p. 69.

México, en la parte del Tlatilulco, y enterré más de diez mil cuerpo, y al cabo de la pestilencia diome a mí la nefermedad, y estuve muy al cabo.²²

Dos años después fray Bernardino de Sahagún recopila una serie de discursos retóricos que los indígenas de la tradición prehispánica pronunciaban en momentos importantes de la vida precolombina. Estos materiales, conocidos como *Huehuetlatolli*, serán parte de la *Historia* como un solo libro, el Libro VI del *Códice Florentino*, en él una referencia nos indica la fecha en que fue escrito en lengua náhuatl:

Fue traducido en lengua española por el dicho padre fray Bernardino de Sahagún, después de treinta años que se escribió en la lengua mexicana, este año de mil y quinientos y setenta y siete.²³

En 1547 Sahagún ya tenía en sus manos, tal vez sin saberlo, parte de lo que más adelante formaría su obra más importante. El franciscano permanece en el Colegio hasta 1558, y, sin duda, los diversos trabajos que ahí se llevaron a cabo influyeron en la empresa que Sahagún estaba por comenzar. Entre 1548 y 1549 se elaboró un mapa de la Ciudad de México, conocido como *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*.²⁴ También se terminó el *Libellus de Madicinalibus Indorum Herbis* o *Códice Badiano*, que es un herbario “a modo de miniaturas, que ilustran las diversas plantas cuyos nombres y propiedades medicinales allí se describen.”²⁵ Y no hay que olvidar que Fray Andrés de Olmos desarrollaba desde 1533 investigaciones sobre las antigüedades indígenas, además de preparar la primera gramática de la lengua mexicana. También sabemos que en 1555 Sahagún aprobó la impresión del *Vocabulario* de Alonso de Molina, como queda asentado en el prólogo:

Fue vista y examinada esta obra por el reverendo padre fray Francisco de Lintore, guardián del monasterio de Sant Francisco de México, y por el

²² Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, XI, p. 1147.

²³ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, VI, p. 685.

²⁴ Miguel León-Portilla, Carmen Aguilera, *Mapa de México Tenochtitlan hacia 1550*, Celanese Mexicana, 1986.

²⁵ Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México, UNAM / El Colegio Nacional, 1999, p. 103.

reverendo padre fray Bernardino de Sahagún, de la dicha orden, a quien el examen de ella fue cometido.²⁶

Y aún antes de comenzar por orden de sus superiores la elaboración de la *Historia*, Sahagún se dedicó entre 1553 y 1555 a la tarea de “reunir testimonios de labios de quienes habían presenciado o participado en los hechos de la Conquista”²⁷. Esta versión, exclusivamente en lengua náhuatl, será incorporada en el *Códice Florentino* con la traducción de Sahagún al español. Más tarde, en 1585, Fray Bernardino de Sahagún reelaboraría este escrito, y es por este manuscrito que sabemos cuándo recopiló y asentó esta información.

Es de notar que la mayor parte de lo que sabemos del franciscano y de su obra sea por datos que él mismo va dejando a lo largo de sus escritos, principalmente en sus prólogos. Es por esta razón que se ha podido reconstruir el complejo proceso de composición de su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, que oficialmente comienza en el año de 1558. Esto se infiere por la mención hecha por Sahagún en el Libro I de su *Historia*:

por mandato del muy reverendo padre el Padre Francisco Toral, provincial desta provincia del Santo Evangelio y después obispo de Campeche y Yucatán, escribí doce libros de las cosas divinas o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales desta Nueva España.²⁸

El padre Toral fue provincial de la orden de 1558 a 1561²⁹, en estas fechas Sahagún inicia con las investigaciones acerca de la antigua cultura mexicana, aunque no hay que olvidar que esto era un medio para lograr lo que el mismo Sahagún menciona, con variantes, durante toda su obra:

a mí fue mandado, por santa obediencia de mi prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese útil para la doctrina, cultura y

²⁶ Alonso de Molina, *Aquí comienza un vocabulario en la lengua castellana y mexicana compuesto por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina* [...], En México, en casa de Juan Pablos, 1555. En LEÓN PORTILLA, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México, UNAM / El Colegio Nacional, 1999, p. 109.

²⁷ León-Portilla, Op. cit., *Bernardino de Sahagún*, p. 107.

²⁸ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, I, *Prólogo*, p. 46.

²⁹ León-Portilla, Op. cit., *De la oralidad y los códices a la “Historia General”*: *Transvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún*, p. 73.

mantenencia de la cristiandad, de los naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan.³⁰

Esto sólo engrandece la labor de Sahagún, pues a pesar de que su investigación tenía fines doctrinales, él procuró desempeñarse en dicha labor como todo un científico. En el prólogo al Libro II de la *Historia* hace un recuento de lo que hizo desde que recibió la orden de su prelado mayor, nos cuenta: “hice en lengua castellana una minuta, o memoria, de todas las materias de que había de tratar”³¹. Los expertos reconocen indicios de tal *minuta* en los capítulos en que dividió los llamados *Primeros Memoriales*. Con esta minuta y acompañado de indígenas formados por él en el Colegio de Santa Cruz, se traslada a Tepeapulco. Una vez ahí, nos dice: “hice juntar todos los principales con el señor del pueblo [...] señaláronme hasta diez o doce principales ancianos y dijéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase.”³² A continuación nos describe su método de trabajo:

Con estos principales, y gramáticos también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua escribiendo la declaración al pie de la pintura.³³

Aquí Sahagún hace una afirmación importante, ya que nosotros no conocemos documentos como los que se describen en la cita, sin embargo, los expertos creen que “Estas labores resultaron en el manuscrito [...] al cual Francisco del Paso y Troncoso etiquetó como los *Primeros Memoriales*”³⁴ Estuvo Sahagún dedicado a esto “cerca de dos años” en Tepeapulco, aproximadamente de 1559 a 1561³⁵. Posteriormente, al cumplir el padre Toral su periodo de provincialato, Sahagún es trasladado de nuevo a Tlatelolco. Ahí

³⁰ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, *Prólogo*, p. 53

³¹ *Idem*.

³² Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, *Prólogo*, p. 53-54.

³³ *Ibid*, II, *Prólogo*, p. 54.

³⁴ “these labours resulted in the manuscript [...] which Francisco del Paso y Troncoso dubbed the *Primeros Memoriales*.” En H.B. Nicholson, *Introduction*, en *Primeros Memoriales* de fray Bernardino de Sahagún, paleografía y traducción al inglés por Thelma D. Sullivan, Oklahoma, Norman University of Oklahoma Press / Patrimonio de la Real Academia de la Historia, 1997, p. 4. La traducción es mía.

³⁵ León-Portilla, Op. cit., *De la oralidad y los códices a la “Historia General”*: *Transvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún*, p. 72.

reunió “hasta ocho o diez principales escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas”³⁶ y con ayuda de “cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco traje escrito.”³⁷ Al parecer esto sucedió en un año como dice Sahagún, pero en realidad los trabajos sobre estas correcciones se extendieron hasta 1565.

Charles E. Dibble distingue en los Códices Matritenses tres etapas en los trabajos del franciscano, la primera de 1561 a 1562 corresponde a los *Memoriales complementarios* y a los *Segundos Memoriales*, la segunda de 1563 a 1565 en los *Memoriales en tres columnas*, y la tercera etapa de 1565 que guarda relación con los *Memoriales con escolios*.³⁸ La mayoría de estos textos serán aprovechados en la confección del *Códice Florentino* como lo menciona Dibble en otro artículo: “A esta etapa de elaboración de la *Historia* corresponde el texto náhuatl de lo que venía a formar los libros I-V y VII a XI. La mayor parte del texto náhuatl se debe a esta etapa”.³⁹ Hay que mencionar que también para 1564 Sahagún ya tenía listo sus *Colloquios y Doctrina Christiana*, que son una serie de pláticas modelo de lo que Sahagún llama “doctrina cristiana, la que se enseñó aquí a los hombres”⁴⁰ a la llegada de los franciscanos a esta tierra.

Regresando al prólogo del libro II de la *Historia*, Sahagún se traslada al convento franciscano de México, donde “por espacio de tres años pasé [Sahagún] y repasé a mis solas todas mis escrituras y las torné a enmendar y dividílas por libro, en doce libros, y cada libro por capítulos, y algunos libros por capítulos y párrafos.”⁴¹ Esto sucede aproximadamente entre 1565 y 1569⁴². Al contrario de su situación en las anteriores estancias, trabaja solo editando y reorganizando sus materiales, los cuales divide en doce libros que corresponden con el orden que presenta el *Códice Florentino*. Más adelante menciona:

³⁶ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, *Prólogo*, p. 54.

³⁷ *Idem*.

³⁸ Dibble, Op. cit., *Sahagún's Historia*, p. 13.

³⁹ Dibble, Op. cit., *Los Manuscritos de Tlatelolco y México y el Códice Florentino*, p. 59.

⁴⁰ León-Portilla, Op. Cit., *¿Nuestros dioses han muerto? Coloquios y doctrina cristiana*, p. 59.

⁴¹ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, *Prólogo*, p. 55.

⁴² León-Portilla, Op. cit., *De la oralidad y los códices a la “Historia General”*: *Transvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún*, p. 92.

... siendo proujncial, el padre fray miguel nauarro: y guardián del conuento de mexico, el padre fray diego de mendoça, con su fabor, se sacaron en blanco, de buena letra, todos los doze libros: y se emendo, y saco en blanco la postilla y los cantares: y se hizo vn arte, de la lengua mexicana, con vn vocabulario apendiz: y los mexicanos enmendaron, y añadieron muchas cosas, a los doze libros quando se yua sacando en blanco.⁴³

El resultado es el ya mencionado *Manuscrito de 1569* escrito únicamente en náhuatl, del que desconocemos su paradero, y que se deriva, en mayor medida, de los materiales recogidos en Tlatelolco. También nos comenta Sahagún que esta copia en limpio fue objeto de escrutinio a manos de mexicanos; los expertos los relacionan con *Tenochcas*, como los llama Sahagún en otras partes de la *Historia*. Es decir que los escritos, que organizó a solas, una vez más fueron modificados, esta vez con lo que pudieron aportar nativos de la recién desaparecida Tenochtitlán. Ya se habló del “arte de la lengua mexicana” y del “vocabulario apéndiz”, sin embargo, la cita anterior introduce dos documentos que guardan estrecha relación con el objeto de las investigaciones del fraile, “la postilla y los cantares”. En opinión de Bustamante García, “la postilla” son evangelios, epístolas y lecturas del antiguo testamento, conocidos como *Evangelario*.⁴⁴ Respecto a los “cantares” los investigadores los asocian con la *Psalmodia Christiana*, “único libro impreso en su vida [la de Sahagún]”⁴⁵ en el año de 1583, aunque de confección más temprana como ya se mencionó. Podría decirse que aquí se cierra un ciclo en las labores del franciscano. Esta primera versión de la *Historia* incluía, como ya se vió, escritos que complementan las investigaciones del franciscano a modo de manual para el adoctrinamiento de los indígenas. Por un lado Sahagún comenta: “Es esta obra como vna red barredera para sacar a luz todos los vocablos desta lengua con sus propias y methaphoricas significaçiones”⁴⁶ por otro lado, respecto de la *Postilla* nos dice:

⁴³ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, *Prólogo*, p. 55.

⁴⁴ Véase el apartado dedicado a la *Postilla* en: BUSTAMANTE GARCÍA, Jesus, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990, p 152-157.

⁴⁵ Luis Nicaolau D’Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Departamento del Distrito Federal / Bibliógrafos Asociados, 2ª edición, 1990, p. 54.

⁴⁶ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, I, *Prólogo*, p. 47.

Si bien se considera la predicación evangélica y apostólica, hallarse ha muy claro que la predicación de los católicos predicadores ha de ser vicios y virtudes, persuadiendo lo uno y disuadiendo lo otro. Y lo más continuo ha de ser el persuadirlos las virtudes teologales y disuadirlos los vicios a ellas contrarias. Y desto hay mucha materia en los seis libros primeros desta historia, y en la postilla sobre las epístolas y evangelios de los domingos de todo el año que hice y muy más resolutamente en la doctrina cristiana que los doce primeros predicadores predicaron a esta gente indiana⁴⁷

No hay que olvidar que la intención de los trabajos de Sahagún tenía como fin ser un complemento que ayudara al adoctrinamiento de los naturales, como lo menciona Arthur J.O. Anderson “Tal vez Sahagún desarrolló estas técnicas como resultado de aquello que quería conocer y reconstruir de la antigua cultura, pero su tarea abrumadora era para auxiliar en la propagación de la fe cristiana.”⁴⁸

Entonces, para 1569 ya estaban listas las copias en limpio de los textos en náhuatl de la *Historia* y otros escritos que la complementaban. La intención de Sahagún era que los predicadores tuvieran a su disposición los textos en tres columnas, en la central el texto en náhuatl, a la izquierda el texto en español y a la derecha lo que él llama *escolias*, es decir, una especie de glosario de la lengua náhuatl. En el prólogo al libro I, probablemente redactado en dos etapas (una en 1569 y otra en 1575) declara que para esta primera etapa: “lo de la lengua mexicana se ha acabado de sacar en blanco, todos los doce libros, los de la lengua española y las escolias no está hecho por no haber podido más por falta de ayuda necesaria”⁴⁹ Y es que una serie de inconvenientes provocarían el retiro del apoyo con que gozaba el fraile para realizar sus trabajos.

Dibble menciona: “Alrededor de 1570 surgió una nueva generación de misioneros. El ambiente espiritual cambió. La Inquisición de había instalado formalmente en la Nueva

⁴⁷ Sahagún, Op.cit., *Historia General*, García y López, X, *Prólogo*, p. 855.

⁴⁸ “Sahagún developed these techniques perhaps partly as a result of his wish to know and reconstruct the ancient culture, but his overwhelming purpose was to aid in the propagation of the Christian faith.” Arthur J. O. Anderson, *Sahagún: Career and Character*, en Sahagún, *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, *Introductory Volume*, p. 41. La traducción es mía.

⁴⁹ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, I, *Prólogo*, p. 51.

España”⁵⁰ Como resultado de estos cambios, en el capítulo celebrado en 1570 el provincial Fr. Alonso de Escalona confiscó los escritos de Sahagún y fueron diseminados para hacerse revisar por otros frailes. El dictamen de dicho escrutinio lo comenta el mismo Bernardino:

dijeron en el defensorio que eran escrituras de mucha estima y que debían ser favorecidas para que se acabasen. Algunos de los definidores les pareció que era contra la pobreza gastar dineros en escribiese aquellas escrituras y así mandaron al autor que despidiese a los escribanos y que sólo escribiese de su mano lo que quisiese en ellas. El cual como era mayor de setenta años y por temblor de mano no puede escribir nada, ni se pudo alcanzar dispensación deste mandamiento; estuvieron las escrituras sin hacer nada de ellas más de cinco años.⁵¹

Como Sahagún menciona, alrededor de cinco años no pudo trabajar en la *Historia*. Sin embargo, sabiendo que las circunstancias le eran adversas, decidió mandar al viejo continente un “Sumario” y un “Compendio” con la esperanza de obtener ayuda para terminar su trabajo. Como ya se mencionó, el único que se conserva es el *Breve Compendio de los ritos idolátricos de Nueva España*. Por éste sabemos que fue elaborado en 1570 y que para estas fechas ya está traducido al español el libro I y parte del libro II de la *Historia*. Y como dice Bustamante García “Nada, salvo su descubrimiento en 1901, nos sugería su existencia, ninguna mención, consecuencia o difusión”⁵². Por otro lado, en el ya conocido prólogo al libro II, Sahagún menciona la existencia de un “Sumario” dirigido a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias. Lo describe como: “un sumario de todos los libros y de todos los capítulos de cada libro y los prólogos, donde en brevedad se decía todo lo que se contenía en los libros”⁵³. Con él traería la atención de Ovando, así lo expresa Bernardino:

⁵⁰ “By 1570s a new generation of missionaries had emerged. The spiritual climate had changed. The inquisition had been formally installed in New Spain.” Op. cit. DIBBLE, Charles E., *Sahagún's Historia*, en Sahagún, *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, *Introductory Volume*, p. 14.

⁵¹ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, *Prólogo*, p. 55-56.

⁵² Bustamante García, Op. cit., Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, p. 350.

⁵³ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, *Prólogo*, p. 56.

hasta que el padre comisario general, fray Rodrigo de Sequera, vino a estas partes y los vio y se contentó mucho dellos y mandó al dicho autor que los tradujese en romance. Y proveyó de todo lo necesario para que se escribiesen de nuevo la lengua mexicana en una columna y el romance en la otra para los enviar a España, porque los procuró el ilustrísimo señor don Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, porque tenía noticia destes libros, por razón del sumario⁵⁴

Ya con sus escritos de vuelta en el Colegio de Tlatelolco, alrededor de 1575, se dedica a la elaboración de la versión en lengua castellana de la *Historia*. Por esas mismas fechas recibe la visita de fray Rodrigo de Sequera, como se menciona en la cita. Es él quien aporta “todo lo necesario” para escribir en limpio una versión de la *Historia* a dos columnas una en español y otra en náhuatl. Se cree que este documento es el que hoy se conoce como *Códice Florentino*. Fue terminado hacia finales de 1577 y llevado a España por Sequera. Bernardino nunca supo qué sucedió con este manuscrito. Por estas mismas fechas trabaja en el *Manual del Cristiano*, del cual se sabe que tuvo permiso de imprenta, aunque se desconoce si alguna vez fue impreso por no ser mencionado entre los cronistas contemporáneos a Bernardino. Y pocos años antes de terminar la *Historia* (en 1574) terminó de escribir una obra suya conocida como *Exercicios quotidianos en Lengua Mexicana*, manuscrito Ayer nº 1484, que forma parte de los textos doctrinales del franciscano. Así se cierra otra etapa en los trabajos del franciscano, que coincide con un manuscrito definitivo de la *Historia*, no como Sahagún hubiera deseado (a tres columnas), sino como las circunstancias le dieron forma.

Más adelante retornaría a sus documentos para hacer revisiones parciales de la obra, tales son: El *Kalendario Mexicano, Latino y Castellano*, el *Arte adivinatoria de los Mexicanos*, la *Relación de la Conquista* y el *Vocabulario Trilingüe Castellano, Latino y Mexicano*. Esto sucede alrededor de 1585. Resulta peculiar que, aunque Sahagún llevó a cabo numerosos escritos, la única obra de su autoría que vio impresa fue la *Psalmodia Christiana*, en el año de 1583, unos años antes de su muerte en 1590.

⁵⁴ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, *Prólogo*, p. 56.

Como acabamos de ver, la obra de fray Bernardino de Sahagún es vasta y responde a una necesidad muy característica de los frailes franciscanos de la época, que tenía que ver con el adoctrinamiento de los nativos a la fe cristiana. Sin embargo, podemos distinguir obras con temática claramente al servicio de la evangelización y obras que, indirectamente, profundizan en la vida y costumbres que los indígenas mantenían antes de la Conquista. Los textos que guardan relación con las festividades religiosas de ese periodo son: los *Primeros Memoriales*, el *Códice Florentino*, el *Breve compendio de los ritos idolátricos de la Nueva España* y el *Kalendario Mexicano, Latino y Castellano*. Todos incluyen una versión de la fiesta de la que trata el presente trabajo. Una primera lectura permite encontrar diferencias que, si bien no son fundamentales, sí requieren de una atención minuciosa, lo que excede el propósito del presente trabajo. Para acotar la investigación, se cotejarán las versiones en náhuatl y en español del *Códice Florentino* que conciernen al *Tlacaxipiehualiztli*. En particular el capítulo dieciocho del libro I y el capítulo veintiuno del libro II. En cuanto a la versión en náhuatl se consultó la traducción al inglés en la 2ª edición revisada por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble del *Códice Florentino*. La versión en español fue consultada en la edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Se eligen estas versiones por ser las más completas y uniformes en sus procesos de edición.

En el siguiente capítulo se trabajará con investigaciones que hayan indagado acerca de la teatralidad presente en el mundo prehispánico.

Capítulo 2. La teatralidad en el mundo prehispánico

Numerosos estudiosos del mundo prehispánico han sostenido, sobre bases documentales, iconográficas y arquitectónicas, que existen muestras de teatralidad entre los nahuas. Gracias a trabajos como los de Ángel Ma. Garibay, Fernando Horcasitas, María Sten, y Miguel León-Portilla, otros investigadores han encontrado argumentos suficientes para analizar las fuentes históricas desde la perspectiva teatral. Así Óscar Armando García Gutiérrez, Martha Toriz o Patrick Johansson, han distinguido elementos representacionales presentes en culturas mesoamericanas previas a la Conquista.

Todos advierten sobre la manera en cómo se han de aplicar los cánones teatrales occidentales al estudio de la teatralidad indígena ya que, si bien comparten elementos comunes a otras manifestaciones teatrales del orbe, el tipo de organización de sus instituciones tiene características propias que la distinguen del de otras culturas. Por esto recomiendan que, “en vez de aplicar a las varias formas de representación y acción dramática indígenas, las categorías del teatro clásico y occidental, parece conveniente estudiar en sí mismas las manifestaciones propias del teatro náhuatl.”⁵⁵

Para poder discernir lo que puede considerarse como el actor del mundo nahua, lo mejor sería comenzar por hacer un recuento de los elementos que los investigadores antes mencionados han puntualizado respecto de las manifestaciones de teatralidad entre los mexicas y, en particular, de sus ejecutantes.

Las ideas de Ángel Ma. Garibay son, y seguirán siendo, punto de partida de múltiples investigaciones. En este caso, el comienzo es su libro *Historia de la literatura náhuatl*, como su título lo menciona, se centra en lo escrito. Uno de los capítulos de este libro lo dedica a la Poesía dramática. En este capítulo, después de hacer un recuento de la teatralidad presente en las fiestas rituales en honor a los dioses, da cuenta de la formación que recibían los mexicas en el canto y el baile en instituciones creadas para tal fin. Posteriormente, busca vestigios tangibles en composiciones como las de los *Cantares mexicanos*. En ellos distingue fundamentalmente tres cosas: “indicaciones de ritmos

⁵⁵ Miguel León-Portilla, “Teatro náhuatl prehispánico”, en *La Palabra y El Hombre*, Universidad Veracruzana, núm. 9, enero-marzo, 1959, p. 14.

musicales”, “indicaciones mímico teatrales” y “cambio de personas y situaciones”⁵⁶; es decir, se trata de escritos que remiten a una dramatización. Menciona que la elaboración de estos escritos sólo podría estar a cargo de las clases dirigentes y las divide, someramente, en: “fragmentos de melodramas”, “alternativas de canto y música”, “monólogos”, “diálogos” y “coloquios”⁵⁷. Sin embargo, eran cantados y presenciados por el pueblo entero pues están “impregnados todos de ideas e imágenes de la religión mexicana”⁵⁸, porque la mayoría de las composiciones aluden a temas religiosos. Otras temáticas, menos abundantes, señala, son las “celebraciones de los héroes” y otras de “carácter ligero”⁵⁹. De las primeras, nos dice que son realizadas por y para entretenimiento de las altas esferas jerárquicas; de las segundas, no habla mucho del contexto en el que se desarrollaban pues no existe abundante información sólo fragmentos aislados, pero las relaciona con “cuadros bufos del teatro popular”⁶⁰.

Si bien lo fundamental de su investigación es presentar las formas dramáticas nahuas mediante fragmentos documentales seleccionados, describe muy bien el contexto en el que se desarrollaban. Tal es el orden que investía a una sociedad teocrática tan estratificada como la mexicana.

Más adelante Miguel León-Portilla en su artículo *Teatro náhuatl prehispánico* nos brinda un panorama más amplio y esquemático de lo que considera evidencia de representaciones teatrales en el mundo nahua. Y los divide de la siguiente manera:

- 1ª) Las más antiguas formas de danzas, cantos y representaciones, que vinieron a fijarse de manera definitiva en las acciones dramáticas de las fiestas en honor a los dioses.
- 2ª) Las varias clases de actuación cómica y de diversión ejecutadas por quienes hoy llamaríamos titiriteros, juglares y aún prestidigitadores.
- 3ª) La escenificación de los grandes mitos y leyendas nahuas.
- 4ª) Los indicios

⁵⁶ Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Ed. Porrúa, 1953-1954, p. 351-352.

⁵⁷ *Ibid*, p. 353.

⁵⁸ *Ibid*, p. 356.

⁵⁹ *Idem*, p. 356.

⁶⁰ *Idem*, p. 356.

conservados acerca de lo que llamaríamos análogamente comedias o dramas, con un argumento relacionado con problemas de la vida social y familiar.⁶¹

De las primeras, “Las más antiguas formas de danzas, cantos y representaciones”, menciona quiénes eran los responsables de su ejecución:

Por una parte, eran los sacerdotes, los estudiantes de los centros prehispánicos de educación, Calmecac y Telpochcalli, así como todo el pueblo en general [...] Pero, al lado de esa actuación en la que todos participaban, había otra forma de acción, que hoy repugna tal vez a nuestra sensibilidad y manera de pensar. Nos referimos a aquellos verdaderos actores, a quienes tocaba representar de manera especial, casi mística, la figura de uno de los dioses. Eran actores que sólo una vez representaban su papel. Porque precisamente su destino final era ir a reunirse por la vía del sacrificio con la divinidad representada.⁶²

Las segundas, “Las varias clases de actuación cómica y de diversión”, son realizadas por personas cuyos oficios están mencionados en la lista que hace Sahagún en el libro X del Códice Florentino como: Bufón, Juglares y Chocarreros, que además contienen una breve descripción de sus oficios. O “magos y saltimbanquis”, cuyos artificios se describen en los *Paralipómenos de Sahagún*.⁶³

De las terceras, “La escenificación de los grandes mitos y leyendas nahuas”, comenta que probablemente evolucionó desde la figura de *tlauetzqui* o narrador, también enlistado en los oficios de Sahagún, a “un grupo de actores que representaban plásticamente las leyendas y los mitos.” Por supuesto que más adelante aclara: “Desgraciadamente de todo esto sólo nos quedan fragmentos.”⁶⁴

De las últimas, “comedias o dramas, con un argumento relacionado con problemas de la vida social y familiar” igualmente señala que, sin duda, queda pendiente un estudio completo acerca del tema, sin embargo señala que: “no debe olvidarse nunca que los elementos de que disponemos son únicamente unos cuantos fragmentos”.

⁶¹ León-Portilla, Op. cit., “Teatro náhuatl prehispánico”, p. 16.

⁶² Ibid, p. 17.

⁶³ Ángel Ma. Garibay, “Paralipómenos de Sahagún”, en *Tlalocan*, 1947, vol. II, núm. 3, p. 235-254.

⁶⁴ León-Portilla, Op. cit., “Teatro náhuatl prehispánico”, p. 32.

En la breve exposición que hace León-Portilla de lo que denomina como “teatro náhuatl”, cita textos que ayudan a ejemplificar la división que realiza. Claramente, como se ha visto con Garibay, la cantidad de información con la que se cuenta va disminuyendo con respecto a su importancia dentro de la jerarquización en la sociedad mexicana. De ahí que exista mucha más información en las fuentes documentales respecto de las fiestas rituales, que de los tiempos de solaz de la antigua clase dirigente. Garibay lo expone de manera muy precisa en el siguiente fragmento:

Lo que poseemos y hemos estudiado es puramente de carácter público y complejo y a estos dos hechos debe su conservación. Si hubo piezas privadas y de puro esparcimiento, no conocemos muestra alguna cierta [...] Lo que sí podemos afirmar es que, precisamente por ser de orden hasta cierto punto privado y pertenecer a los magnates, no fue posible que el pueblo los conociera y los conservara en su memoria para transmitirlos al recopilador. Si algunos de los grandes los tenían presentes, eran demasiado orgullosos y reservados para confiarlos a sus vencedores. Tenemos que resignarnos a ignorarlos.⁶⁵

Estos dos primeros trabajos sientan las bases sobre las cuales Fernando Horcasitas y María Sten desarrollan investigaciones específicamente teatrales. Aunque el centro de sus trabajos no son el teatro náhuatl dentro del periodo prehispánico, describen el estrecho vínculo que el teatro náhuatl novohispano mantuvo con la teatralidad previa a la conquista.

En el capítulo II del estudio preliminar de su libro *Teatro náhuatl*, Horcasitas describe básicamente dos modalidades de drama en el mundo prehispánico: “llegaron a poseer ceremonias de tipo dramático, y farsas o dramas de tipo sagrado y profano”.⁶⁶ Debido a que el tema de su investigación no es el teatro prehispánico, no ahonda en un análisis profundo sobre la teatralidad precolombina. Utiliza las descripciones de Durán acerca de la festividad en honor a Quetzalcóatl y de Sahagún sobre la fiesta Tóxcatl, como ejemplos genéricos de este tipo de “ceremonias de tipo dramático”.

Al hablar de los elementos teatrales que reúnen las “ceremonias de tipo dramático”, menciona a los individuos que intervenían en este tipo de ceremonias:

⁶⁵ Ángel Ma. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2000. P. 357.

⁶⁶ Fernando Horcasitas, *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 2004, p. 36.

Todos los elementos esenciales del teatro estaban presentes en este espectáculo: actores (Quetzalcóatl y los sacerdotes), espectadores partícipes (la gente del pueblo), escenario (el templo y las calles), un tema (la ruta del hombre que va de la vida placentera hacia la muerte), todo acompañado de diálogos, canto y baile.⁶⁷

Respecto de las “farsas o dramas de tipo sagrado y profano”⁶⁸, Horcasitas las ejemplifica mediante descripciones de los cronistas, lo suficientemente elocuentes en su brevedad, en las que se narra algún tipo de suerte, baile o espectáculo. Horcasitas describe tipos de representación cómica, profana, a cargo de truhanes y chocarreros que sirven para múltiples propósitos, desde actos de estado hasta representaciones para entretenimiento de los que lo presenciaban. Existen otras de orden mitológico, sagrado, que tienen que ver con episodios míticos de la religión prehispánica. A manera de resumen, Horcasitas se sustenta en el artículo citado anteriormente de León Portilla.

Por su parte, la investigadora María Sten en su libro *Vida y muerte del Teatro Náhuatl*, presenta como “vestigios del teatro prehispánico, el modo de pensar de los antiguos mexicanos en la literatura dramática mexicana culta que surge con la llegada de poetas y dramaturgos españoles a la Nueva España”⁶⁹. En su ensayo incluye el capítulo titulado “Estructura del Teatro Náhuatl”. En este apartado comienza por subrayar la importancia de la música, el canto y las danzas, tanto en la vida cotidiana como en las diferentes celebraciones religiosas, mediante textos que hacen referencia a situaciones en las que se llevaban a cabo. Lo resume de esta manera:

El espacio limitado no nos permite citar más ejemplos, pero de los recordados aquí 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 danzantes y cantores, sacerdotes supervisores de éstos, ensayos previos al espectáculo, el uso de máscaras,

⁶⁷ Ibid, p. 39.

⁶⁸ Sobre la utilización de la palabra “farsa” en el siglo XVI, Horcasitas señala que en el catálogo de teatro español de Fernández de Moratin se utilizaba de manera indistinta con la palabra “drama”.

⁶⁹ María Sten, *Vida y muerte del teatro náhuatl*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 2ª edición, 1982, p. 17.

pelucas, pinturas faciales, elementos de escenografía, elementos cirqueros y burlescos, textos dialogados.⁷⁰

Después cita el ensayo de Miguel León-Portilla, como lo hace Horcasitas, donde enuncia las diferentes manifestaciones en las que distingue formas de representación entre los nahuas.

En lo tocante a posibles actores, ejecutantes de las danzas y cantos, Sten menciona que en este tipo de manifestaciones intervenía toda la población, en mayor o menor medida, e incluye ejemplos de fuentes como Durán, Sahagún, Mendieta, Clavijero, Pomar y otros. Además, menciona la presencia de “magos y saltimbanquis”. De quienes escribe eran “hombres que se dedicaban al arte cirquero”⁷¹.

Sin duda, los trabajos de Horcasitas y Sten influirán en el enfoque que adoptaron para sus estudios los investigadores Óscar Armando García Gutiérrez y Martha Toriz Proenza. Ambos, en años recientes, han dedicado parte de sus estudios a aspectos representacionales de la cultura prehispánica.

Si bien en su tesis de licenciatura no estudia el mundo de habla náhuatl, sino que trata sobre la cultura maya, Óscar Armando García Gutiérrez propone analizar las “posibles formas representacionales prehispánicas a partir de la localización geográfica de sus espacios escénicos”⁷² y utiliza como ejemplo una ciudad maya para su estudio *Los espacios escénicos en Tikal*. El investigador introduce al lector en el concepto del mundo maya a través de sus edificaciones, ubicando a la ciudad en su espacio y tiempo, describiendo sus características tanto urbanas como arquitectónicas, así como sus aportaciones culturales, para pasar al tema en cuestión que son los espacios escénicos.

En el apartado de las aportaciones culturales menciona un dato de relevancia en relación con los actores de las representaciones prehispánicas. Habla del monopolio de la clase sacerdotal alrededor de temas científicos y religiosos, incluidas las manifestaciones

⁷⁰ Ibid, p. 32.

⁷¹ Ibid, p. 30.

⁷² Armando García Gutiérrez, "Los espacios escénicos en Tikal", Cuadernos de Arquitectura Mexicana, México, número 6, División de Estudios de Posgrado Facultad de Arquitectura / UNAM, 1985, p. 70. Este artículo es una síntesis de la tesis de licenciatura presentada el 9 de marzo de 1984 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

artísticas religiosas, compara el efecto que causaban los sacerdotes en la cúspide de los templos, que obligaba al pueblo a dirigir su mirada hacia arriba, con el mismo efecto que causaban las catedrales góticas. Como parte de las atribuciones de la clase sacerdotal señala que los sacerdotes eran los posibles encargados de dirigir tanto los rituales colectivos como los privados. Al mencionar los sacrificios humanos, García habla de la preponderancia del desollamiento de hombres y recuerda la fiesta de la que se ocupa el presente trabajo de la siguiente manera: “No es desconocido el hecho de que en la cultura Maya se realizaron sacrificios humanos, teniendo preponderancia el ritual del desollamiento (representado en el Altiplano por las fiestas en honor a Xipe-Totec)”⁷³. Al respecto del desollamiento, en relación con la clase sacerdotal, pone de manifiesto la importancia de ésta en las celebraciones rituales que conllevan múltiples aspectos representacionales:

... la participación del sacerdote cobra una gran relevancia, ya que el hecho mismo de investirse con la piel del sacrificio permite convertirse en el dios mismo, en este juego escénico de representar sobre la representación para lograr el efecto colectivo de la presencia divina, que habla, que ordena y danza, que convive por un momento con los mortales⁷⁴

En una congruente estratificación social, al concentrar los conocimientos científicos y religiosos, los sacerdotes tenían la posibilidad de diseñar la distribución de sus espacios rituales en relación con el cosmos, en relación con el resto de las edificaciones y en relación con los habitantes de los espacios. De esta manera, el investigador identifica espacios y edificaciones que, por sus características simbólicas y físicas, pudieran haber sido espacios escénicos.

Unos años después, la investigadora Martha Toriz, también producto de su tesis de licenciatura, publica *La fiesta prehispánica: Un espectáculo teatral*. En esta investigación compara las descripciones de las cuatro primeras fiestas del calendario solar, incluida la de *Tlacaxipehualiztli*, contenidas en la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* de

⁷³ Ibid, p. 74.

⁷⁴ Idem.

Fray Bernardino de Sahagún y la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* de Fray Diego Durán.⁷⁵

Como fruto de las comparaciones establecidas entre las descripciones de los cronistas, anota y resalta los elementos teatrales presentes en las ceremonias rituales e incluso complementa o apunta las diferencias entre las versiones. Este análisis aporta claridad a lo que las mismas descripciones de las festividades narran, con lo que genera una sinopsis muy precisa de las características teatrales de las fiestas rituales que se desarrollaban a lo largo del año. Cito a continuación:

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[...] Otro componente imprescindible de 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, otros 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 conjunto⁷⁶

Aquí se enlistan prácticamente todos los elementos representacionales que intervienen en las fiestas religiosas prehispánicas del mundo nahua. Respecto a las celebraciones en torno al *Tlacaxipehualiztli* (Desollamiento de hombres, según el diccionario de Rémi-Siméon) y sus ejecutantes menciona:

Por las funciones religiosas y tradicionales de la fiesta, participaba la gente del pueblo y los sacerdotes; y por sus connotaciones políticas y sociales –

⁷⁵ En ambos casos utiliza las ediciones del padre Garibay.

⁷⁶ Martha Toriz Proenza, *La fiesta prehispánica: Un espectáculo teatral*, México, CITRU / UNAM, p. 129.

mencionadas en el capítulo anterior-, los nobles, los guerreros y sus cautivos jugaban un papel relevante.⁷⁷

Y describe aspectos del ritual que se abordarán más adelante; mientras tanto cabe mencionar que enlista los objetos empleados en la fiesta y los contextualiza: el vestuario, el maquillaje, la cantidad y variedad de danzas y cantos, así como las partes en que se divide el ritual.

Y para cerrar lo concerniente a esta fiesta Toriz menciona:

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.⁷⁸

Pocos años más tarde, Patrick Johansson hace un recorrido similar al de Toriz, acerca de la teatralidad del ritual prehispánico. Sólo que él no analiza fiesta por fiesta contrastando versiones o mediante la exposición de los elementos utilizados en alguna fiesta en particular, tampoco abunda en citas. Al ser una selección de fragmentos para la publicación *Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia*, lo que hace es un estudio introductorio en el que contextualiza los textos que presenta como testimonios de los festejos y la ritualidad prehispánica que suceden en el “escenario religioso, doméstico y político”⁷⁹ del mundo prehispánico. De esta manera, Johansson hace un análisis antropológico de la teatralidad de cada uno de los elementos que conforman la división temática de su exposición, la cual se conforma de los siguientes tópicos: el espacio ritual, escenarios creados, espacios cardino-temporales, ayunos penitencias y purificaciones, lenguaje del rito, accesorios, comidas, bebidas embriagantes, alucinógenos, escenificación ritual y, finalmente, en “Actores y personajes”⁸⁰. Sobre éstos últimos explica de manera sucinta varias interpretaciones interesantes, la primera de ellas es acerca del centro de la acción y/o centro de atención del ritual:

⁷⁷ Ibid, p. 134.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Héctor Azar en Patrick Johansson, (prólogo) I Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos, *Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia*, México, CONACULTA, 1992.

⁸⁰ Patrick Johansson, (prólogo) I Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos, *Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia*, México, CONACULTA, 1992, p. 37.

El rito prehispánico no enfoca, como ocurre en el teatro occidental, la atención sobre “el actor”. En el rito, la acción y la función creativa se reparten sobre un amplio sector del grupo, que participa con tareas casi administrativas haciendo materialmente posible la fiesta, hasta las atribuciones más prosaicas, pasando por los trágicos protagonistas que son el sacerdote-sacrificador y la víctima.⁸¹

Inmediatamente después identifica que existen “personajes que se sitúan en las áreas centrales del rito” y “Otros, más periféricos” que “no son personajes de la ficción teatral que forma parte del ritual, sino sacerdotes revestidos de las insignias de su función y como tales, actores inmersos en el ritual pero en las orillas de la ficción.”⁸²

Ésta identificación de roles lo lleva a definir dos tipos de “actores”: “actores-función, que valen más por lo que son”, y los “actores-personajes, que son más de lo que hacen”. Los ejemplifica, aclarando que son ejemplos opuestos, de la siguiente manera: “por un lado, el sacerdote sacrificador que da la muerte más que la representa” y menciona a pie de página:

Estos sacerdotes venerados y aun temidos por los miembros de la colectividad prehispánica son verdaderos personajes en el contexto socio-cultural de su vida pública pero, en términos teatrales solo lo sagrado de su persona da una transitividad a sus actos⁸³

Continúa con el ejemplo del actor-personaje: “y por otro, la estatua del dios que siempre preside el ritual que se le dedica, pero evidentemente, no hace nada. Su sola presencia basta para determinar acciones y comportamientos representativos.” De quien, a pie de página menciona: “Recordemos que la presencia inmóvil del dios de barro, de palo o de piedra se desdobra en su encarnación dinámica en el escenario ritual.”

Un rol “ambiguo”, como Johanson mismo lo describe, es el de la víctima cuando hace las veces de encarnación de algún dios, denominado actor-víctima.

⁸¹Idem.

⁸² Idem.

⁸³ Idem.

Hace mención también, sin designarle nomenclatura alguna, a una fusión “muy particular de funciones rituales y personajes” a lo acontecido durante la fiesta Tlacaxipehualiztli “cuando el sacerdote reviste el objeto-personaje que constituye la piel del sacrificado”. No aclara más respecto, con esto pone a la fiesta en una situación muy particular respecto del análisis general que hace de los actores en los rituales prehispánicos.

Posteriormente, en una siguiente publicación, Martha Toriz centra su investigación en la relación entre la teatralidad y el poder en el mundo prehispánico. La investigadora propone un enfoque interdisciplinario en el que confluye la antropología, la historia y la teatrología en el análisis de la fiesta Tóxcatl, de manera que le permite asentar lo siguiente:

La fiesta Tóxcatl estaba inserta en el culto estatal y, como tal, una de sus funciones era reforzar las relaciones de poder entre los grupos hegemónicos de la sociedad mexicana (guerreros y sacerdotes). El medio de que se valían éstos para comunicar su mensaje, era la teatralidad: el conjunto de códigos visuales y auditivos espectaculares para crear un efecto tal que el mensaje fuera percibido a través de los sentidos y el ritual lograra la eficacia buscada.⁸⁴

Para explicar la naturaleza de dicha aseveración, establece la relación entre la teatralidad social y el teatro, pasando por el vínculo entre el rito y el teatro, la revisión de las analogías entre la ritualidad mexicana y la teatralidad, y el lazo entre poder y teatralidad en los ritos. Más adelante, puntualiza la relación del ritual en su sentido religioso con el grupo en el poder:

La búsqueda por el mantenimiento del orden social, así como la transmisión de otros mensajes dirigidos a normar la conducta social, conforman, pues, un conjunto de intereses provenientes del grupo social en el poder; adquiriendo así el ritual un carácter político.

Si antes vimos que estos mensajes eran transmitidos por un determinado grupo social son recibidos emocionalmente, a través de los sentidos, esto es gracias a la selección y ordenamiento de códigos visuales y auditivos, principalmente;

⁸⁴ Martha Julia Toriz Proenza, *Teatralidad y poder en el México antiguo. La fiesta Tóxcatl celebrada por los mexicanos*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2011, p. 12.

generados a partir del uso de recursos que, si bien pueden ser básicos, de sostenimiento, consisten en gran medida de bienes suntuarios⁸⁵

La investigadora distingue varios tipos de rituales en el mundo mesoamericano. Los divide en dos grupos: “según su magnitud y el número de participantes involucrados: los ritos grandes y públicos y los ritos privados.”⁸⁶ Su objeto de estudio, la fiesta *Tóxcatl*, se encuentra entre los primeros tipos de rituales “grandes y públicos”, de manera que no ahonda en la descripción o análisis de rituales privados u otras formas de teatralidad prehispánica. Como lo menciona más adelante al referirse acerca de las fiestas religiosas señala que:

Los magnos rituales religiosos tenían la propiedad de conjugar varias técnicas simbólicas usadas por otras formas simbólicas, lo que los convertía en lo que considero el medio de control ideológico más poderoso con que contaba el grupo en el poder. En ellos tenía participación activa un número mayor de habitantes, tanto de la propia comunidad, como ajenos a ella, de todas las edades, condición social y género. Sus espacios y tiempos, la carga simbólica de sus elementos integrantes, y las acciones efectuadas (dramatismo), hacían de esas celebraciones la herramienta más eficaz para, por vías extrarracionales, motivar a la acción... tomo en consideración las fiestas de las veintenas del calendario solar, por ser en las que más se evidenciaba una teatralidad⁸⁷

La cita anterior aparece en su primer capítulo, en el que la investigadora atiende a la “interrelación de ideología y culto con los aspectos socioeconómicos y políticos del México antiguo, que fundamentan la función social de símbolos culturales”⁸⁸ como las fiestas rituales. Un apartado importante para esta investigación es el que se refiere a las fiestas religiosas y a los asistentes a las mismas. De los involucrados en las fiestas nos dice:

La aplicación de las técnicas simbólicas por los participantes en el ritual consistía en acciones: luchar, danzar, portar atavíos, entonar cantos, distribuir bienes, sacrificar.

⁸⁵ Ibid, p. 65.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Ibid, p. 109.

⁸⁸ Ibid, p. 74.

El más pasivo espectador de esos rituales efectuaba acciones: observar, sentir, conmoverse.⁸⁹

Dada la importancia que tiene para este apartado rescatar los elementos de teatralidad que distinguen los especialistas, vale la pena señalar la conclusión que hace Toriz de este capítulo:

...en la instrumentación de las políticas a seguir por el grupo en el poder, la adecuación de los códigos, principalmente visuales, de asimilación extrarracional, constituía la manera más eficaz, en un nivel ideológico, para conservar un estado de las cosas. Asimismo, si añadimos a esa adecuación un ambiente teatral, un desarrollo dramático y la concatenación de varias técnicas simbólicas, tendríamos como resultado el empleo de la teatralidad como cualidad fundamental de las magnas festividades mexicas; cualidad que contribuía a que el mito (teoría) hablara a través del rito (práctica).⁹⁰

Como la misma Toriz lo menciona, considera a la fiesta Tóxcatl una recreación ritual de la carrera de un Tlatoani y analiza la fiesta en adelante con base en esta interpretación. El capítulo dos, dedicado a los pasajes míticos relacionados al ritual, serán de gran utilidad para la exposición del contenido de este trabajo. Entre otras cosas, distingue nombres, funciones y trayectorias de los participantes de la fiesta, los elementos simbólicos de mayor relevancia, los ritos al interior de la fiesta, la presencia y/o intervención de dioses, el atuendo y los espacios rituales. Finalmente, el capítulo tres, la teatralidad en la fiesta Tóxcatl, tiene características y contenidos de suma utilidad para este trabajo. Por un lado, la división en fases (preliminal, liminal y posliminal) que toma su vez de Arnold Van Gennep⁹¹. Por otro lado, los apartados dedicados a “los participantes”, “los preparativos”, “el guion ritual”, “la puesta en escena” y finalmente, pero no menos importante, “las técnicas simbólicas y sus funciones”.

Considero importante resaltar su conclusión final:

⁸⁹ Ibid, p. 126.

⁹⁰ Ibid, p. 128.

⁹¹ *The rites of passage*, the University Chicago Press, 1960.

“... la teatralidad, como cualidad comunicativa, era ingrediente indispensable para proporcionar eficacia a las funciones de los ritos, así como para que el todo social mostrara ante sí mismo su modo de ser, de actuar y de observar el mundo que los rodeaba.”⁹²

De alguna manera avala y a la vez propone una manera ordenada del análisis de las Fiestas de las Veintenas.

En un trabajo reciente, Óscar Armando García escribe un ensayo denominado “Histriones novohispanos del siglo XVI: Indios, militares, frailes y comediantes”. Dicho estudio se centra en los histriones novohispanos que participaron en la teatralidad presente en los primeros años de la Nueva España. Como antecedente inmediato a esta figura, analiza las fuentes documentales que permiten “confirmar la presencia de lo que denominamos histrión o actor” entre los pueblos mesoamericanos. Así como, en el mundo maya la denominación *Koh balan* se refiere al que “representa la figura o persona de otro, o está en su lugar, o es su sustituto”⁹³, en el mundo de habla nahua el: “*ixiptla* (personificador o representante) como el sujeto más cercano a lo que podríamos denominar como histrión. Los participantes de estos rituales se transfiguraban en la deidad y sus espacios de representación en su hábitat cósmico.”⁹⁴ Respecto de esta última denominación menciona que se les distingue en el contexto de las fiestas mexicas. También aporta otro antecedente, que son los “chocarrereros, truhanes y gesticuladores” como lo hicieron otros trabajos a lo largo de esta exposición.

Haciendo un recuento de los temas tratados en los trabajos mencionados, podemos resaltar que había diferentes tipos de manifestaciones que conllevaban al uso de elementos representacionales en el mundo prehispánico. Se habla de formas representacionales de las cuales sólo se pueden identificar fragmentos o menciones aisladas, pero sin duda una investigación profunda sobre este tipo de teatralidades marginales podría dar más luz sobre este tipo de expresiones. Sin embargo, será de gran ayuda el estudio de aquellas sobre las que existen más registros, las magnas festividades públicas en honor a los dioses o fiestas

⁹² Martha Julia Toriz Proenza, *Teatralidad y poder en el México antiguo. La fiesta Tóxcatl celebrada por los mexicas*, p. 274.

⁹³ Óscar Armando García, *Histriones novohispanos del siglo XVI: Indios, militares, frailes y comediantes*, Medievalia [en línea], vol. 15, núm. (2012), p. 181. [citado el 25 de marzo de 2015]. Disponible en: <http://ddd.uab.cat/record/106147>.

⁹⁴ *Ibid*, p. 182.

rituales. En ellas participaba un buen número de integrantes de la sociedad, si no es que todos, de manera pasiva o activa, en mayor o menor medida. Todos los investigadores distinguen la participación de por lo menos tres clases sociales distintas, la clase dirigente, los cautivos de guerra y el pueblo. Conforme los estudios se hacen más especializados, la localización y los espacios de las festividades, así como otros elementos presentes cobran mayor importancia (atavíos, utensilios rituales, actitudes, desplazamientos, temporalidad, otros participantes, roles específicos, etcétera). Como se ha visto, estos trabajos sientan bases y caminos para abordar el estudio de las fiestas prehispánicas desde varias perspectivas, incluida la teatral.

2.1 Descripción de la fiesta Tlacaxipehualiztli, según el Códice Florentino y la Historia General

Para cuando Sahagún lleva a cabo sus indagaciones sobre la cultura mexicana, el culto a Xipe Tótec había ganado importancia dentro del ceremonial mexicano. Tradicionalmente se consideraba a este dios como una deidad extranjera adoptada tardíamente, sin embargo, González lo asocia con uno de los siete *calpultin* (plural de *calpulli*) que partieron de Aztlán (el lugar mítico del cual provienen los mexicanos según su mitología) y asocia la presencia de este grupo y su deidad a la fundación de Tenochtitlán.⁹⁵ González también encuentra indicios de la importancia que había adquirido la presencia de Xipe y su celebración en Tlacaxipehualiztli debido a la ubicación de los edificios asociados a su ceremonial, el templo Yopico, el *temalácatl* (piedra redonda del sacrificio) en el que se llevaba a cabo el *tlahuahuanaliztli* (sacrificio gladiatorio), el *tzomplantli Yopico*.⁹⁶ La ilustración del recinto sagrado de Tenochtitlán en los *Primeros Memoriales* de Sahagún parece confirmar la importancia y cercanía de la piedra redonda del sacrificio al Templo Mayor, así como la mención de los edificios antes citados dentro del complejo de los edificios mencionados por Sahagún en su “Relación de los edificios del gran templo de México”.⁹⁷

La presente descripción combina la crónica de la fiesta traducida del náhuatl al inglés por Anderson y Dibble y la versión en español de García y López, ambas presentes en el *Códice Florentino*. Se trató de respetar, en la medida de lo posible, la presentación de los hechos tal cual vienen escritos en los originales. Sin embargo, se ordenaron los materiales diferenciando lo que sucedía en cada uno de los días de la celebración para aclarar al lector el orden de los acontecimientos. Se anotó a pie de página la referencia de la versión de la cual proviene para facilitar su ubicación si fuera necesario, así como para acentuar la importancia de atender las diferentes versiones que Sahagún dispone e intentar aclarar lo mejor posible lo sucedido en esta festividad.

⁹⁵ Ver Carlos Javier González González, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, FCE/INAH, 2011, 86-92 p.

⁹⁶ *Ibid*, 109-183 p.

⁹⁷ Sahagún, *Op. cit.*, *Historia General*, García y López, II, 271-283.

Vispera del primer día

Aquellos guerreros que tomaban prisioneros en la guerra, la víspera antes de la fiesta, hacían vigilia por sus cautivos en su *calpulli*.⁹⁸ A media noche, colocaban a los cautivos delante del fuego y les arrancaban el cabello de la coronilla, los captores ofrecían sangre de las orejas, al tiempo de ayunar.

Primer día

Al amanecer los captores hacían la danza de los cautivos, luego los llevaban al templo de Huitzilopochtli, los llamaban *xipeme* y *tototecti*, *Xipeme* quiere decir “desollado” *Tototecti* quiere decir “muertos a honra del dios Totec”⁹⁹. Los entregaban al pie de la pirámide a los sacerdotes como ofrenda, como tributo. Éstos los hacían subir a la cima del templo asiéndolos del cabello, si se resistían los arrastraban. Si alguno se mostraba valiente, iba diciendo mientras avanzaba: “¡Ya voy! ¡Ustedes hablarán de mí allá en mi tierra!”.¹⁰⁰

Una vez arriba, seis sacerdotes los arrojaban de espaldas contra la piedra del sacrificio, los extendían sobre ella y uno de los sacerdotes les abría el pecho con un cuchillo de pedernal, un cautivo a la vez. Les sacaba el corazón y lo alzaba hacia el sol, se lo ofrecían, ellos lo alimentaban con él¹⁰¹. Llamaban al corazón “preciosa fruta águila-cactus”,¹⁰² *cuauhnochtli*.¹⁰³ Luego lo depositaban en una vasija con forma de águila, *cuauhxicalli*.¹⁰⁴ A los cautivos que morían los llamaban “hombres-águila”,¹⁰⁵ *cuauhtéca*.¹⁰⁶ Enseguida echaban de bruces el cuerpo por las escaleras del templo, abajo lo desollaban los sacerdotes llamados *quaquacuiliti* lo llevaban al templo del *calpulli* donde el captor había jurado presentar algún cautivo.

⁹⁸ Barrio, suburbio, aldea, poblado, distrito, según el diccionario de Rémi Siméon.

⁹⁹ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, 21, p. 180.

¹⁰⁰ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, 21, p. 47. De aquí en adelante la traducción de los textos en inglés es mía.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, 21, p. 181.

¹⁰⁴ *Cuauhxicalli: Urna, vasija del Águila. Llamada así la especial vasija de piedra para contener los corazones ofrecidos al sol*. Según el vocabulario que prepara Ángel Ma. Garibay para la edición ya comentada de la *Historia General* de Sahagún.

¹⁰⁵ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, 21, p. 47.

¹⁰⁶ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, 21, p. 181.

Ahí reservaban el muslo para Moctezuma y se lo hacían llegar, el resto lo dividían para comérselo entre los parientes de sangre del captor, éstos llevaban regalos para el dueño del cautivo. Servían un pedazo de carne en un plato de caldo de maíz llamado *tlacatlaolli*, después de comer andaba la borrachera.¹⁰⁷ Llamaban al captor el sol, tierra blanca, la pluma, porque él estaba como una, pintado de blanco con tiza y ataviado con plumas.¹⁰⁸ Se le ponían las plumas porque no había muerto en la guerra, aunque habría de morir, en la guerra o en el sacrificio pagaría su deuda.

Por la noche volvían a hacer vigilia los captores, esta vez también los cautivos, a quienes arrancaban cabello de la coronilla de sus cabezas a media noche. Esto se llamaba “la ascensión del hombre águila”¹⁰⁹ porque los que habían de morir lo hacían como si hubieran ido a la guerra, por eso no iban a la tierra de los muertos, iban hacia el sol. Por eso el que cortaba cabello de la coronilla lo guardaba a salvo, se le rendían honores y tributo por esto. A aquellos que iban a morir en la piedra redonda del sacrificio los llamaban *oaoanti* (rayados).¹¹⁰

Segundo día (antes del sacrificio gladiatorio)

Aquél que había hecho cautivo en la guerra era adornado con plumas de pavo blanco en el Templo de Tacanman, en Tenochtitlan.

Para los *tototecti* y los *xipeme*, aquellos que vestían las pieles de los desollados, arrancaban pasto, o ponían tierra blanca, sobre el cual aguardaban. Otros bravucones, borrachos comenzaban a reñirlos y peleaban contra ellos. Entre los que vestían los pellejos había un representante de Totec llamado *Youallauan*. Si éstos capturaban alguno, lo llevaban al Templo de Yopi y no salía si no daba algo a cambio de su liberación. Después se le proporcionaba entretenimiento a los *tototecti* y a los *xipeme*.

A continuación, los captores acomodaban y acompañaban a sus cautivos para el sacrificio gladiatorio. Comenzaba a bailar, primero un guerrero ataviado como ocelote, se

¹⁰⁷ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López,, II, 21, p. 98.

¹⁰⁸ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, 21, p. 48.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Pulral de *Auaunti*: “Rayado”. Nombre dado a los cautivos que se teñían con rayas de dos colores en fiesta del Tlacaxipehualiztli. Diccionario de Rémi Siméon.

encontraba con los cautivos, y levantaba su escudo y su palo de guerra al sol en su honor, luego un guerrero ataviado de águila hacía lo mismo, luego otra vez un guerrero ocelote y una vez más un guerrero águila de igual manera, todos haciendo como si pelearan. Después el *Youallauan*, vestido de Totec, y los anteriores levantaban su escudo y su palo de guerra hacia el sol, en su honor.

Entonces todos los representantes, los elegidos, de todos los dioses aparecían en orden ante todos. Éstos eran llamados los lugartenientes, los delegados, las imágenes.¹¹¹ Venían de lo alto del Templo Iopitli, salían en orden, ataviados con los ornamentos que representaban a cada uno de los dioses, iban bailando como si pelaran. Al llegar a la piedra redonda del sacrificio se sentaban en unas sillas llamadas *quecholicpalli*,¹¹² se acomodaban en orden de acuerdo a su rango, el primero era el *Youallauan*, su oficio consistía en sacrificar a los que habían de morir en la piedra redonda. Una vez acomodados, sonaban las trompetas, conchas de mar y conchas largas, algunos chiflaban y otros cantaban. Los que cantaban y tañían llevaban banderas de pluma blanca en astas sobre sus hombros, se acomodaban en un lugar especial destinado para tal propósito.

Segundo día (el sacrificio gladiatorio)

Uno de los captores tomaba un cautivo, lo asía del cabello, para llevarlo a la piedra del sacrificio; una vez ahí, le ofrecía vino. El cautivo lo alzaba hacia los cuatro rumbos del mundo y después bebía. Se acercaba otro sacerdote y sacrificaba una codorniz por el cautivo, alzaba al sol su escudo, el del que había de morir, y aventaba la codorniz tras él.

Después hacían que el cautivo subiera a la piedra redonda donde se haría el sacrificio, el sacerdote lobo se acercaba a él, como tío del que había de ser sacrificado, representando un lobo, y reconocido como “Oso viejo”.¹¹³ Tomaba la cuerda, que de un extremo estaba unida al centro de la piedra, y la ataba a la cintura del cautivo para que no escapase, le entregaba un palo de guerra decorado con plumas en lugar de navajas de obsidiana, también ponía delante del cautivo cuatro palos de pino con los cuales tirase a sus

¹¹¹ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, II, 21, p. 50.

¹¹² “*Asiento precioso*” *Sillas adornadas de plumas ricas para las fiestas de los dioses solares*. Según el vocaculario de Garibay para la edición ya comentada de la Historia General de Sahagún.

¹¹³ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, II, 21, p. 51.

contrincantes para defenderse, regresaba a su lugar y desde ahí, bailando, estudiaba a su cautivo.

Hecho esto comenzaba el combate, pelaban uno por uno contra el cautivo los cuatro guerreros ocelote y águila, mientras aguardaban su turno estudiaban el lugar donde habrían de herirlo —de ser posible la pantorrilla o el muslo, o su cabeza o el vientre.¹¹⁴ Si el cautivo vencía a los cuatro guerreros venía uno que era zurdo y lo derrotaba.¹¹⁵ Si algún ofrendado no se defendía le quitaban sus armas, indefenso no podía hacer más, lo extendían sobre el filo de la piedra del sacrificio y lo sacrificaban.

Al sacrificar alguno el *Youallauan*, disfrazado de Totec, tomaba su corazón, lo alzaba como ofrenda al sol y otros sacerdotes ponían el corazón en la vasija de águila. Otro sacerdote que cargaba una caña hueca, la colocaba sobre el pecho abierto del cautivo, ahí donde había estado el corazón, la sumergía en la sangre, la ofrecía al sol. Era dicho: “Así le ha dado al sol de beber”.¹¹⁶

A continuación, el dueño del cautivo tomaba la sangre en un tazón verde con plumas en el borde, los sacerdotes ponían ahí la caña hueca con la sangre. Entonces partía el captor a poner sangre de los cautivos con la caña hueca en los labios de las imágenes de piedra de todos los templos, no olvidaba las casas de los sacerdotes. Iba ataviado de fiesta. Después llevaba la jícara y la caña al palacio, hacía que llevaran el cuerpo de su cautivo al templo donde habían hecho vigilia y lo desollaban.

Lo llevaban a casa del captor para cocinarlo, repartirlo y ofrecerlo como un favor a otros, como se ha narrado en el primer día. El dueño no comía de la carne de su cautivo, decía: “¿Debo, acaso, comer mi propia carne?”¹¹⁷ Mas el captor guardaba para sí la piel del cautivo, la prestaba para que otros la vistieran y anduvieran por las calles, ahí la gente le daba alguna cosa, éste las juntaba y se las llevaba al dueño de la piel, quien repartía lo que le llevaban como le parecía.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ En el Códice Florentino se menciona que es el representante del dios Opochtli el que decide el combate en caso de que el cautivo supere a los guerreros ocelote y águila. Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, II, p. 51.

¹¹⁶ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, II, 21, p. 52.

¹¹⁷ Inmediatamente después se anota lo siguiente: *Porque al hacerlo cautivo, dijo: “Él es como mi amado hijo.” Y el cautivo dijo: “Él es mi amado padre.”* Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, II, p. 52-53.

Al terminarse las víctimas destinadas al sacrificio gladiatorio, se hacía una procesión alrededor de la piedra, participaban todos los sacerdotes, los representantes de los dioses y los señores principales, todos ataviados para la ceremonia. Iban muy serios, llevaban con ellos las cabezas de los sacrificados asidas por el cabello con la mano derecha, y con ellas bailaban. Esto se llamaba: “La danza de las cabezas cortadas”.¹¹⁸ El “Oso viejo” tomaba la cuerda con que habían sido atados los sacrificados y la alzaba hacia las cuatro direcciones del mundo como ofrenda. Él lloraba por aquellos que habían sufrido y muerto en el sacrificio.¹¹⁹

A este espectáculo secretamente venían a mirar y a estar presentes aquellos con quien *Moteccuzoma* (Moctezuma) tenía guerra.¹²⁰ Iban como invitados secretos del monarca para que informaran en sus tierras lo que se hacía con los cautivos.

Le gente que iba a observar la celebración comía tortillas hechas de maíz sin cocer, las llamaban *uilocpalli*, las comían durante el evento.¹²¹

Tercer día

Al tercer día de la fiesta empezaba la presentación de las pieles. Comenzaban los de Tlatelolco desde la noche hasta la hora de comer, aderezados con ricas vestimentas dignas de su autoridad.

Los reemplazaban los sacerdotes, éstos iban con distintas vestimentas, con redes de mariposa y mantas de peces, con manojos de orejas de maíz, con cabezas de coyote hechas de una pasta de semillas de amaranto, con tortillas en forma de “s” y gruesos rollos cubiertos de semillas de amaranto y con maíz tostado encima¹²²

¹¹⁸ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, p. 53. En la *Historia General* llama a este baile *motzontecomaitotía*, Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, 21, p. 100.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, 21, p. 100. Sahagún menciona las poblaciones de Huexotzinco, Tlaxcala, Nonoalco, Cempoala y *otras partes muchas*. En el Códice Florentino menciona a los Nonoalca, Cozcateca, Cempoalteca y Mecateca, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, 21, p. 53.

¹²¹ *Uilocpalli* “Soporte de la paloma.” Nombre de unos panes de maíz en forma de medio rodete. Alimento ritual. Vocabulario de Garibay en su edición de la *Historia General*.

¹²² Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, 21, p. 54.

Después de mediodía descansaban los sacerdotes. Entonces los Tenochca y los Taltelolca se ponían en orden delante de las casas reales en dos filas, unos frente a otros, todos bailaban lento y en armonía. Luego aparecían por la puerta del palacio. Moctezuma venía primero, venía bailando. A su derecha el señor de Texcoco y a la izquierda el señor de Tacuba.¹²³

Acabando esta danza comenzaba otra en la que todos iban con las manos entrelazadas, participaban los guerreros novicios y los jefes guerreros —aquellos que han capturado cuatro o más, así como los que tomaron uno. También las princesas bailaban, las madres, sólo si querían, e incluso prostitutas, donde habían muerto los cautivos. Todos se dispersaban cerca de la media noche.

¹²³ Estos dos se mencionan en Sahagún, *Historia General*, II, 21, p. 100. *Nezaualpilli de Texcoco y Totoquiuztli, regidor de los Tepaneca* son mencionados en Sahagún, *O Op. cit., Florentine Codex*, Anderson y Dibble, II, 21, p. 54.

Capítulo 3. Los actores en la fiesta *Tlacaxipehualiztli*.

Comencemos por identificar a aquél miembro de la sociedad mexicana que podríamos identificar como “actor”, aquél al que García se refiere como “el sujeto más cercano a lo que podríamos denominar como histrión”¹²⁴, al *ixiptla*. Toriz lo menciona y se refiere a él como “personificador o representante”¹²⁵ y nos remite a dos fuentes, una la de Erick Wolf, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*¹²⁶ y a Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*¹²⁷. Éste último, indica que la palabra ha sido traducida como “imagen”, “delegado”, “reemplazo”, “sustituto”, “personaje” o “representante”.¹²⁸ Wolf nos dice: “Aquel que personificaba a un dios era un *ixiptla*, el sustituto de un dios”¹²⁹. Líneas más adelante señala que “El guerrero registrado para el sacrificio era un *teomiqui*:

... aquel que muere como un dios; alimentaría al sol para que pudiera brillar sobre el mundo y para mantenerlo en movimiento. Los prisioneros de guerra, que se ofrecían en sacrificio, no personificaban a los dioses, sino que estaban destinados a acompañar al sol en su camino, en calidad de mariposas o colibríes.¹³⁰

Y aquí hace una distinción muy útil para la identificación de los roles y las trayectorias de los participantes en la fiesta *Tlacaxipehualiztli*. Para efectos de la investigación de Toriz, la definición de *ixiptla* le viene bien para referirse al cautivo que habría de ser sacrificado durante la fiesta *Tóxcatl*. Las acciones del cautivo sacrificado coinciden con la definición de *teomiqui* que propone Wolf, sin embargo, no aplica de la misma manera para la fiesta de este trabajo. Los sacrificados en la fiesta *Tlacaxipehualiztli* son cautivos de guerra que no personifican dioses. En el caso de la fiesta *Tóxcatl*, antes de ser elegidos *ixiptla* de Tezcatlipoca, son *mamali* como cualquier otro cautivo; bajo este

¹²⁴ García, Op. cit., *Histriones novohispanos del siglo XVI: Indios, militares, frailes y comediantes*, p. 181.

¹²⁵ Toriz, Op. cit., *Teatralidad y poder en el México antiguo. La fiesta Tóxcatl celebrada por los mexicas*, p. 132.

¹²⁶ Erick Wolf, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS, 2001, p. 220.

¹²⁷ Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2ª ed., México, UNAM, 1989, p.118-119.

¹²⁸ Otros autores que han ahondado en el significado de la palabra *ixiptla* son: Johana Broda en *Tlacaxipehualiztli: A reconstruction of an aztec calendar festival from 16th century sources* p. 243, Garibay K. en *Veinte himnos sacros de los nahuas* p. 177-178, Arild Hvidtfeldt en *Teotl and ixiptlati* p. 76-82.

¹²⁹ Erick Wolf, Op. cit., p. 220.

¹³⁰ Idem.

nombre identifica Toriz a los cautivos o prisioneros de guerra, que bien pueden ser los mismos cautivos de *Tlacaxipehualiztli*.

Entonces si en esta fiesta los *mamalin* (cautivos de guerra) no son investidos y reverenciados como dioses, a diferencia de lo sucedido en otras festividades, los únicos que pueden ser *ixiptlati* (plural de *ixiptla*) de los dioses son los sacerdotes¹³¹. Toriz los identifica con el nombre de *tlamacazque*¹³². Como ella misma afirma, no es posible saber cuántos participaban en el desarrollo de cada fiesta, sin embargo, es de suponerse que el encargado al culto del dios particular de la fiesta fuera el que dirigiera los ritos de su festividad, en nuestro caso *Xipe Totec*. El texto original da luz al respecto: “in temictiaia, iehoantin in tlamacazque” “Those who slew them were the offering priests.”¹³³

Según lo establecido por Johanssen, estrictamente no existe un rol “ambiguo”, en el que alguno de los cautivos sacrificados encarna a un dios en la fiesta *Tlacaxipehualiztli*. Aunque nos hace notar que, en esta fiesta en particular, se da una fusión de funciones rituales y personajes al revestirse el sacerdote del objeto-personaje¹³⁴, es decir, con la piel del cautivo sacrificado. Por un lado, como víctima producto de su captura durante la guerra el cautivo adquiere ciertas funciones dentro del ritual, por lo que se ajusta a la denominación de actor-función, siguiendo con las definiciones proporcionadas por Johansson. Dichas funciones debían ser encaradas con una serie de actitudes determinadas que debían ser “controladas e integradas a los determinismos propiciatorios del ritual”¹³⁵. “Los encargados del rito cuidaban mucho estos aspectos expresivos: hasta neutralizarlos o

¹³¹ Para entender mejor la relación del sacerdocio mexica véase *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl* de López Austin. En particular hago referencia al intrincada relación del sacerdote con el dios tutelar, cito: “Existía esta liga porque al tiempo de la salida dios y hombre-dios habían convenido en términos de sus respectivos compromisos. En esta forma, por iniciativa del gobernante que quería liberar a su pueblo o por la de la divinidad que bajaba a solicitar el pacto, prometió el numen protección, dirección, consejo, tierra y todo lo que se puede seguir inventando para mantener el interés popular de la expectativa, mientras que el hombre-dios a nombre del pueblo, hacía voto de fe y de adoración a su creador particular.” P. 117

¹³² “... debían indicar las fechas, horarios y lugares apropiados para su realización [del ritual]; seleccionar a los participantes y asignarles actividades; supervisar o intervenir directamente en la fase preparatoria de los participantes protagónicos; disponer el arreglo del espacio físico, con los objetos y ornamentos correspondientes a la festividad; en fin, indicar a los participantes la manera de adecuar su atuendo, lenguaje, gestos y movimientos”

¹³³ “Aquellos que los sacrificaban eran los sacerdotes ofrendantes” Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, I, *Second Book*, p. 47. (el subrayado es mío, así como la traducción del inglés al español)

¹³⁴ Johansson, Op. cit., I Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos, *Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia*, p. 37.

¹³⁵ Idem.

provocarlos por medio de bebidas embriagantes o drogas.”¹³⁶ En esto se parece mucho al actor-víctima, no es tan rígida y larga la preparación para desempeñar su papel, como en el caso de la fiesta Tóxcatl que se anticipa un año, sin embargo, la víctima se ve obligada a llevar a cabo su papel desempeñando sus funciones con la actitud correcta para propiciar el buen desarrollo del ritual y la óptima obtención de sus efectos sobre el mundo. Por otro lado, independientemente de llevar a cabo sus funciones de manera impecable y con la correcta actitud propiciatoria, morirían en el desempeño de su ser actor-personaje, que vale más que lo que hace. Perecería en alguna de las piedras destinadas al sacrificio en su calidad de víctima, hiciera o no lo que le era indicado por los *tlamacazque*. Los cautivos de esta fiesta no cumplían con la función de representar a ningún dios, representaban a la última clase social a la que pertenecieron, en el grupo del que fueron hechos cautivos, de la provincia de la cual provienen, de la última guerra que sostuvieron. Tal vez, por considerar que representar a un dios conlleva un alto grado de complejidad, Johanssen no los concibe como actores-víctima. Aunque, si tomamos en cuenta que las funciones de cautivo de guerra implican cierta ambigüedad, sería posible decir que también son actores-víctima, con menor repercusión en el éxito propiciatorio del rito y, por lo tanto, en menor grado que los que representan a los dioses, si tal jerarquización es posible. Ahora, posteriormente al acto ineludible del sacrificio, el desmembramiento de los cautivos de esta fiesta generará una serie de *objetos-personaje* que estarán presentes a lo largo de la festividad, no sólo la piel del sacrificado como lo señala Johanssen.

En la fiesta Tlacaxipehualiztli, “los trágicos protagonistas que son el sacerdote-sacrificador y la víctima”,¹³⁷ vendría a ser los *tlamacazque* y los *mamalin*. Se vuelve necesaria una breve explicación de la festividad y los significados que se le han atribuido, acompañado de una descripción de la misma. Con la finalidad de distinguir al o los *ixiptlati*, los *tlamacazque*, los *mamalin* y al resto de actores-función o actores-personaje que podamos distinguir en la fiesta.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Johansson, Op. cit., I Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos, *Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia*, p. 37.

3.1 Las Fiestas de las Veintenas del calendario ritual mexicana y *Tlacaxipehualiztli*.

Comencemos por citar al mismo Sahagún, quien hace una presentación sucinta de cómo se estructura el calendario mexicana:

Es de notar, para la inteligencia del calendario que se sigue, que los meses son desiguales de los nuestros en números y en días, porque los meses destos naturales son diez y ocho, y cada uno dellos no tiene más de veinte días. Y así son todos los días que se contienen en estos meses trescientos y sesenta. Los cinco días postreros del año no vienen a cuenta de ningún mes, mas antes los dexan fuera de la cuenta por baldíos.¹³⁸

Como se puede ver, es un calendario de 365 días, dividido en 18 meses de 20 días; además de 5 días conocidos como “nemotemi”, días aciagos¹³⁹. Es por esta división calendárica que a las festividades celebradas a lo largo del año se les conocen como “Fiestas de las veintenas”, porque sucedían en un lapso de veinte días entre una celebración y otra. Cada uno de estos meses estaba dedicado a alguna deidad en particular a la que se le rendían honores a través de festividades rituales. Cada una de estas fiestas difieren en duración, tiempos de preparación, espacios rituales, participantes más o menos activos, dependiendo la deidad a la que se reverenciara y el tipo de ritual propiciatorio. Según hemos visto, son el tipo de celebraciones con las que mayor información se cuenta y en las que los investigadores identifican recurrentes elementos de teatralidad, ya que el calendario mexicana era un continuo ceremonial estatal a cargo de la clase sacerdotal, quienes junto con la clase gobernante, la clase guerrera y los comerciantes, se situaban en lo más alto de la jerarquía mexicana. En esta particular simbiosis de la religión y el poder entre los mexicanos, se ejercía un fastuoso despliegue de recursos técnicos, humanos y materiales con diversas finalidades, no solamente la devoción a los dioses.

El segundo libro de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* de Sahagún está dedicado a dichas celebraciones, casi en su totalidad. Y ha sido tema de interés de cronistas e investigadores, lo que ha dado lugar a múltiples discrepancias, desde la

¹³⁸ Johansson, Op. cit., *Historia General*, García y López, X, p. 132

¹³⁹ Ver Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, libro II, p. 171.

correlación con nuestro calendario hasta de los posibles significados o atributos de las fiestas.

Tradicionalmente, los investigadores relacionan al calendario ritual anual con las funciones de un calendario agrícola, por lo que muchas de las interpretaciones que se hicieron hasta mediados del siglo pasado resaltan dicho carácter propiciatorio, es decir, “la principal función de los ritos era la de provocar un buen desenlace de los fenómenos deseados”.¹⁴⁰ Sin embargo, investigaciones más recientes tienden a destacar el carácter bélico/político de algunas fiestas en particular, como la de *Tlacaxipehualiztli* o la de *Tóxcatl*, por ejemplo.¹⁴¹

Carlos Javier González González, en el libro *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, hace la revisión más actualizada hasta el momento sobre el dios al que se dedica la fiesta que se analiza en el presente trabajo. Su propuesta está basada en una exhaustiva investigación en la que el dios Xipe Totec y, por ende, la fiesta *Tlacaxipehualiztli* presentan elementos relacionados tanto con el maíz como con la guerra:

La realidad es que el cereal y la beligerancia [el maíz y la guerra] se encontraban inextricablemente unidos en dichas actividades con una fuerte carga propiciatoria, convirtiéndose en una de las múltiples formas en que se manifestaba la dualidad o polaridad del numen, reflejo –a su vez– de la estrecha relación entre guerra y agricultura, como actividades igualmente generadoras de vida, en el pensamiento de los nahuas antiguos.¹⁴²

En este contexto ritual se llevaba a cabo la Fiesta Tlacaxipehualiztli. En una dualidad muy propia de la religión mexicana, el maíz y la guerra se unían simbólicamente. Por un lado, el maíz está presente en diversas formas durante la fiesta. Por otro lado, la guerra y en particular los guerreros obtienen reconocimiento por haber hecho cautivos durante la guerra.

¹⁴⁰ Johana Broda, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”, en Johana Broda y C.G. Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 2004, p. 51.

¹⁴¹ Broda ha ahondado en los estudios relativos al calendario mexicana en relación con el ciclo agrícola en varios trabajos. Véase: *Tlacaxipehualiztli: a reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources* y *Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana*.

¹⁴² González, Op. cit., p. 19.

Capítulo 4. El trabajo de los actores en la fiesta Tlacaxipehualiztli

4.1 El dios Xipe Totec

La primera mención que se hace del dios la encontramos no en la descripción de la fiesta sino en el Libro I. Ahí se menciona el significado de su nombre, “Nuestro señor el desollado”¹⁴³, las enfermedades que se le atribuyen, la promesa que hacían los enfermos de alguno de los males atribuidos a Xipe de llevar puesta su piel para buscar su cura, la descripción de dos partes del ritual que forman parte de la fiesta en su honor, así como el atuendo característico del dios.

Vale la pena diferenciar las dos partes del ritual al que hace referencia, para lo que extraemos el siguiente fragmento:

Perseguían a uno todos apresurados. Todos iban vestidos con la piel, goteando grasa, goteando sangre, brillosos, aterrorizando a los que perseguían. Ellos peleaban uniéndose a la batalla en contra de los guerreros valientes, los escogidos, los seleccionados, y todo aquel que quisiera, aquel que se sintiera desubicado, los bufones, aquellos imitadores que pretendían ser guerreros, los que no tenían miedo a la muerte, los agresivos, los guerreros descarriados. Entonces practicaban con sus armas, batallaban como soldados en la guerra. Terminaba en el lugar llamado Totecco

Y los jóvenes, ataviados como Xipe Tótec, vistiendo las pieles humanas, iban de casa en casa, mendigaban. Se les ofrecía asientos hechos de hojas de zapote, se les proveía de collares en forma de mazorcas de maíz, guirnalda de flores sobre los hombros y les colocaban coronas de flores sobre la cabeza. Les daban de beber.¹⁴⁴

¹⁴³ *Our Lord The Flayed One*, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro I, p. 39. (La traducción es mía).

¹⁴⁴ “All hastened. They pursued one. Many appeared. All went wearing the skin, dripping grease, dripping [blood], glistening, thus terrifying those whom they followed. They fought, joining in battle against the valiant Warriors, the chosen ones, the selected, and all who were taking their pleasure, those who became besotted, the buffoons, those who imitated, who pretended to be Warriors –the unafraid of death, the jostlers, the perverted Warriors. There they exercised their weapons, they skirmished like fighters in war. They ceased [at a place] called Totecco.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro I, p. 39-40.

“And the Young men garbed like Xipe totec, wearing human skins, then went everywhere from house to house. They begged. They were placed on seats made of sapota leaves; they provided them with necklaces formed of maize ears; they placed garlands of flowers on their shoulders; they placed crowns of flowers upon

El primer segmento del ritual al que se refiere lo localizamos en el segundo día, antes del sacrificio gladiatorio. Se trata de una escaramuza entre unos integrantes vestidos con las pieles de los sacrificados (*xipeme* y *tototecti*) y otros dispuestos a pelear con ellos. El segundo pasaje del ritual al que se refiere, amplía la sección de la fiesta en la que el Códice Florentino solo menciona lo siguiente:

Y el captor guardaba la piel del sacrificado para prestarla a otros. Durante veinte días era utilizada mientras mendigaban vestidos con ella; pasaba de uno a otro, era vestida todo el día. Era costumbre que aquel que la vestía entregara todo lo que recibía al captor, todo lo que recolectaba. Después el captor lo repartía, distribuía regalos entre todos aquellos que habían hecho uso de las pieles. Así hacía uso de su piel.¹⁴⁵

También será importante tomar en cuenta la descripción de sus atavíos:

Su atavío era el siguiente: traía la cara pintada como codorniz, goma dividía sus labios en dos partes, su gorro de *yopi* alargado y de puntas bifurcadas. Vestía una piel humana, la piel de un cautivo. Traía una peluca de plumas dispersas, aretes de oro, una falda hecha de hojas de zapote, sonajas, su escudo tenía círculos rojos, su bastón sonaja en la mano.¹⁴⁶

Es de notar que las primeras descripciones del dios se hagan a partir de dos segmentos del ritual celebrados durante sus festividades, en los cuales no se le identifica con el cautivo sacrificado o con el sacerdote sacrificador. Se menciona que son hombres jóvenes quienes se ataviaban como el dios Xipe Totec.

En el Libro II, concerniente a las festividades celebradas a lo largo del año, es precisamente en relación a la escaramuza en la que están presentes los *xipeme* y los

their heads. They gave them to drink”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro I, p. 39.

¹⁴⁵ “And the captor kept [the captive’s] skin for himself; he went lending it to others. For twenty days there was begging in it; it was passed from one to another; it was worn all day. He who wore it customarily gave the captor all that was given [him], all that he gathered. Afterwards [the captor] divided up, distributes [the gifts] among [all of] them. Thus he made use of his skin.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 54.

¹⁴⁶ “His array [was thus]: he had the quail-painting on his face. Rubber divided his lips in two parts. His *yopi*-crown with forked ends was placed upright. He wore a human skin, the skin of a captive. He had a wig of loose feathers, Golden ear plugs, a sapota-leaf skirt. He had bells. His shield had red circles. His rattle stick was in his hand.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro I, p. 40.

tototecti que se menciona directamente a un representante del dios: “Detrás de ellos, a sus espaldas, marchaba un Totec llamado Youallauan”.¹⁴⁷ De quien mas adelante, en una danza previa al sacrificio gladiatorio se le menciona de manera muy similar: “después el Youallauan se aproximaba, se aproximaba rápidamente como Totec”.¹⁴⁸ Unas líneas más adelante, pareciera confirmarse que se está describiendo a un sacerdote ataviado y haciendo las veces del dios:

Entonces, arribaban, se colocaban en orden todos los personificadores, los representantes de los dioses. Ellos eran llamados los lugartenientes, los delegados, los peronificadores [...] Y mientras se acomodaban en orden, así los llevaba el Youallauan; una vez más él iba primero, él iba al frente; porque era su oficio, sacrificar en honor de los dioses era su privilegio personal, que él sacrificaría alguno. Por sus manos moriría, por sus manos horadaría a todos los hombres águila.¹⁴⁹

Por primera vez, en la descripción de esta fiesta, se menciona en plural la palabra *ixiptla, teixiptlati*,¹⁵⁰ para referirse a los representantes de los dioses liderados por el *Youallauan*, de quien también se dice que es su privilegio llevar a cabo los sacrificios de todos los *cuauhtéca*, hombres-águila, como se le llamaba a los cautivos sacrificados en esta fiesta. No sólo eso, a través del fragmento citado anteriormente, se puede deducir que es el mismo *Youallauan* quien lleva a cabo los sacrificios del primer día en el templo de Huitzilopochtli. Como se menciona en la cita, es su oficio llevar a cabo los sacrificios de esta fiesta. Salta a la vista que en la descripción del primer día de sacrificios no se mencione por su nombre al sacrificador, si más adelante se le identifica constantemente, incluso es clara la intención de identificarlo como participante de la escaramuza.

¹⁴⁷ “Behind them, at their backs, marched a Totec, named Youallauan” Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 50.

¹⁴⁸ “then the Youallauan came forth, he came forth quickly as Totec” Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 51.

¹⁴⁹ “There upon came forth, arrived, were ranged in order all the impersonators, the proxies of all the gods. They were called the lieutenants, the delegates, the impersonators [...] And as they were extended, as they were extended in order, so the Youallauan was leading; again he was first; he was in the lead; because it was his office, his personal privilege that he sacrifice to the gods, that he slay one; at his hands would perish, at his hands would be hacked open all the eagle men.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 50-51.

¹⁵⁰ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 51.

En su libro sobre Xipe Totec, Carlos Javier González propone que es al final de la veintena de *Izcalli* o a principios de *Atlacahualo* cuando se inviste a un cautivo como deidad del fuego para su sacrificio durante *Tlacaxipehualiztli*. Sin embargo, en el Libro IX, capítulo XV, *De los oficiales que labran oro*, se menciona que:

Tenían por dios estos oficiales de oro, en tiempo de su idolatría, a un dios que se llamaba Tótec. A este dios hacían fiesta cada año en el cu que se llamaba Yopico, en el mes que se llama *Tlacaxipehualiztli*, donde desollaban muchos captivos, y por cuya causa se llama *Tlacaxipehualiztli*, que quiere decir “desollamiento de personas”, uno de los sátrapas vestíase un pellejo de los que habían quitado a los captivos. Y así vestido era la imagen deste dios llamado Tótec.¹⁵¹

Y reitera, inmediatamente después: “A éste, vestido con el pellejo que habían quitado al otro cautivo, habían sacrificado, llamábanle Tótec, y ponían sus ornamentos muy preciosos”.¹⁵²

No parece casual que tanto en la descripción de la fiesta como en el texto en el que se narran las características de los oficiales que labran oro, devotos de Xipe Tótec, se haga hincapié en que se denomina Tótec al Youallauan, una vez que viste la piel de los sacrificados, específicamente aparece mencionado como tal a partir de la escaramuza en la que participan los *xipeme* y los *tototecti*. Ahí se menciona que detrás de ellos “A sus espaldas, marchaba un Totec llamado Youallauan”.¹⁵³ Más adelante, al final del sacrificio gladiatorio, Sahagún remarca que el sacerdote principal de esta fiesta oficiaba como Xipe Tótec: “Entonces el Youallauan aparecía, iba ataviado como Totec.”¹⁵⁴

Dada la importancia de la presencia del dios Xipe durante la fiesta celebrada en su honor, es de vital importancia para este trabajo encontrar la trayectoria de quien lo representa. Encontramos que el sumo sacerdote de esta fiesta, el *Youallauan*, tiene explícitamente una activa participación durante un día de las festividades a Xipe. Además

¹⁵¹ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, p. 841.

¹⁵² Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, p. 841.

¹⁵³ “At their backs, marched a Totec, named Youallauan”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 50.

¹⁵⁴ “And then at that time the Youallauan went [forth]; he came in the guise of Totec.” Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 53.

de su participación en los pasajes antes mencionados, podemos suponer, como veremos en el siguiente apartado, que tiene una fuerte participación en los sacrificios del primer día ofrecidos en la pirámide de Huitzilopochtli¹⁵⁵ y en las danzas del último día. Aunque cabe aclarar que se hace referencia a “los sacerdotes ofrendantes”¹⁵⁶ y no se destaca la presencia o participación del *Youallauan*, particularmente. Para quien o quienes describen las actividades realizadas por él, no le parece necesario distinguirlo de la del conjunto de sacerdotes que participan en la celebración ritual. Principalmente, durante las descripciones del primer día de la celebración que se dedica al sacrificio de cautivos de guerra y en las danzas del último día.

4.2 Los sacerdotes de las festividades a Xipe Totec

Durante el primer día, los cautivos eran entregados por sus captores al pie de la escalera del templo. La descripción deja ver que se deseaba que los cautivos fueran sacrificados sin demostrar miedo a la muerte; sin embargo, se menciona que no siempre era así. En ese caso los sacerdotes que los recibían tenían la capacidad suficiente de hacerlos subir a la cima de la pirámide, tirarlos sobre la piedra y ahí lo tomaban los sacerdotes ofrendantes. Estos religiosos también tenían la solvencia suficiente para extender al cautivo sobre la piedra de sacrificio, abrirle el pecho y extraerle el corazón. Aquí valdría la pena distinguir que son unos sacerdotes los que los reciben al pie de la pirámide, los guían hasta la cima y los preparan para el sacrificio, y son otros los sacerdotes que llevan a cabo el sacrificio. Pareciera que hay una especie de relevo en las responsabilidades de distintos tipos de sacerdotes: “En un momento dado ellos lo tendían sobre la piedra del sacrificio y entonces lo entregaban en manos de los seis sacerdotes ofrendantes.”¹⁵⁷

No es claro, ni en el texto traducido del náhuatl al inglés ni en la versión en español del Florentino, que destaque un sacerdote en particular en ninguna de las acciones

¹⁵⁵ “Al alba de la mañana llevábanlos a donde habían de morir, que era al templo de Huitzilopochtli.” Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, p. 180.

¹⁵⁶ “Those who slew them were the offering priests”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 48.

¹⁵⁷ “There upon at a time they stretched them out on the sacrificial stone. Then they delivered them into the hands of six offering priests.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 48.

relacionadas directamente con este sacrificio, si quiera en la extracción del corazón, de quien más adelante en el sacrificio gladiatorio se menciona específicamente que era atribución del sacerdote principal de la fiesta, el *Youallouan*. “Entonces, en ese momento, entraba el Youallouan, iba ataviado como Totec. Abría el pecho del cautivo, tomaba su corazón, lo alzaba en honor del sol.”¹⁵⁸ No sería de extrañarse que fuera el sacerdote principal de esta fiesta, como ya se dijo, el Youallouan, el que abriera el pecho de los cautivos y extrajera sus corazones durante estos sacrificios del primer día. Sin embargo, pareciera que en este primer momento del ritual no es necesario distinguirlo de entre los seis sacerdotes ofrendantes.

Una vez realizado el sacrificio, el cuerpo era dejado caer escaleras abajo hasta la base de la pirámide, en el lugar conocido como *Apétlac*, “comedero de Huitzilopochtli”.¹⁵⁹ Los sacerdotes que recogen el cuerpo sin vida del cautivo y quienes lo desollan son identificados por Sahagún: “los hombres viejos, los *quaquacuilti*”.¹⁶⁰

Carlos Javier González encuentra que existe una relación entre estos sacerdotes y los cautivos, pues éstos eran recibidos por los *cuacuacuiltin* al regreso de las campañas militares, según lo descrito por Fray Diego Durán y Alvarado Tezozomoc. A su vez, a partir de lo mencionado por Sahagún en el *Breve Compendio* se describe: “unos ministros del templo que, en su juventud habían servido en el cu y después de casados eran como padres de los otros mancebos que servían en el cu y en la república, y acudían a las fiestas”.¹⁶¹ González identifica su presencia en otros rituales, en particular en funciones asociadas al aparato de gobierno. Estos mismos sacerdotes, después de desollar al cautivo que recogían del *Apétlac*, eran los encargados de enviar uno de los muslos a Moctezuma:

¹⁵⁸ “And then at that time the Youallouan went [forth]; he came in the guise of Totec. He gashed [the captive’s] breast, seized his heart, raised it in dedication to the sun.” Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 53.

¹⁵⁹ González, Op. cit., p. 128.

¹⁶⁰ “the old men, the *quaquacuilti*” Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 48.

¹⁶¹ González, Op.cit., p. 128.

De ahí lo tomaban para llevarlo a la casa del captor a fin de que fuera comido. Ellos lo dividían, lo cortaban en pedazos, lo distribuían. Antes que nada ofrecían uno de sus muslos a Moctezuma. Lo separaban para hacérselo llegar.¹⁶²

Pensando en la eficiencia del ritual, no sería extraño que fueran estos sacerdotes los mismos que recibieran a los cautivos de manos de sus captores y quienes, en caso necesario, los hicieran subir las escalinatas a la fuerza. Estos sacerdotes *quaquacuiliti* no vuelven a ser destacados en la descripción de la fiesta. En cambio los sacerdotes ofrendantes vuelven a ser mencionados más adelante, al final de la fiesta. Forman parte de las danzas ejecutadas durante el tercer y último día de celebración de Tlacaxipehualiztli: “Entonces los sacerdotes ofrendantes remplazaban [a los de Tlatelolco]. Ellos se adornaban, bailaban con varios atuendos.”¹⁶³. De esta manera terminaban su participación con esta danza al medio día.¹⁶⁴

Dos figuras más aparecen descritas como sacerdotes durante la celebración del sacrificio gladiatorio, una es, según la interpretación de Anderson y Dibble, la figura de “el Oso Viejo”:

Una vez terminado, hacían que el cautivo subiera a la piedra redonda del sacrificio gladiatorio, un hombre, el oso (un sacerdote), se ponía frente a él. Éste representaba al llamado “Oso viejo”. Era como si fuera el tío de los rayados.¹⁶⁵

Quien parece ejecutar actividades litúrgicas relacionadas con los preparativos de los cautivos para el sacrificio gladiatorio. Los ataba, les proporcionaba sus armas, y al finalizar retiraba la cuerda con la que se ató a los cautivos. Es notoria la intención de describir su

¹⁶² “From there they removed him in order to take him to the house of [the captor], in order to eat him, There they portioned him out; they cut him to pieces; they distributed him. First of all, they made an offering of one of his thighs to Moctezuma. They set forth to take it to him.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 49.

¹⁶³ “Then the offering priests replaced them [a los de Tlatelolco]. They adorned themselves, they danced in quite mixed things, quite various arrays.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 55.

¹⁶⁴ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 55.

¹⁶⁵ “When this was done, they made [the captive] climb upon the round stone of gladiatorial sacrifice; and when they had set him up on the round stone of gladiatorial sacrifice, a man, the bear [priest], confronted him. He represented the one called “Old Bear”. It was as if he were the uncle of the striped one.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 52.

actitud durante su participación, “como si fuera el tío de los rayados”¹⁶⁶, y en esta otra “Iba llorando, iba aullando por su ser querido. Lloraba por los que habían sufrido, por aquellos que habían muerto.”¹⁶⁷

La otra figura sacerdotal es la que, previamente a la participación del Viejo Oso, decapita una codorniz, levanta el escudo que se le otorga al cautivo en veneración del sol y se deshace de la codorniz decapitada.

La participación del sacerdote principal, *Youallauan*, tanto en los sacrificios del primer día como en las danzas del último día puede suponerse, aunque no se pueda dar por sentado. En contraste, hay rituales específicos en los que se le menciona explícitamente en los cuales su participación es notoriamente mayor y de mayor relevancia para el ritual respecto de la intervención de los otros sacerdotes que aparecen en esta ceremonia.

4.3 El *Youallouan*.

Como ya se mencionó, es en los rituales celebrados durante el segundo día en los que se menciona al *Youallauan*, claramente descrito como representación de Xipe Tótec. Se dice que acompaña a los *xipeme* y *tototecti* en el juego ritual previo al sacrificio gladiatorio, ataviado como el dios. Aquí valdría la pena señalar que a los *xipeme* y los *tototecti* son descritos con las pieles puestas, aun escurriendo de sangre y grasa, no se dice que vayan ataviados como Xipe Tótec a diferencia del *Youallouan*. Un detalle que cabe mencionar es que más adelante, durante la descripción de esta “escaramuza”, se dice que “los *xipeme* los golpeaban constantemente con sus bastones sonaja.”¹⁶⁸ Esto podría suponer por lo menos tres opciones: una, que los *xipeme* y los *tototecti* no fueran ataviados como el dios y sólo usaran el bastón sonaja; la segunda opción sería que tuvieran un atuendo más sencillo del dios; y la tercera opción, que fueran ataviados como el *Youallouan*, es decir como Xipe Tótec. Una distinción en el atuendo acentuaría la jerarquía del sacerdote principal de la

¹⁶⁶ “... as if he were the uncle of the striped one” Sahagún, 1953-1982, Libro II, p. 52.

¹⁶⁷ “He went weeping, he went howling like one bereaved; he wept for those who had suffered, who had died.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 54.

¹⁶⁸ “the *xipeme* beat them repeatedly with the rattle sticks.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 50.

fiesta, así como del dios al que representa. Por lo tanto, en una sociedad y un ritual altamente estratificado sería lógico pensar que así era. Y más aún si consideramos que quienes vestían las pieles eran guerreros, como se asienta en la descripción del dios en la cita del libro I.¹⁶⁹

La siguiente aparición del sacerdote principal es durante el sacrificio gladiatorio. Una vez que fueron presentados los cautivos, y los guerreros ocelote y águila hubieron ejecutado una suerte de danza frente a ellos, se une el Youallauan:

... entonces aparecía el Youallauan, aparecía rápidamente como Totec, él sólo los seguía, venía al último, se colocaba bastante detrás de ellos, iba después de los cuatro guerreros ocelote y águila. Ellos sólo alzaban sus brazos, sólo extendían sus brazos, alzaban sus escudos, sus palos con obsidianas afiladas en ofrenda al sol.¹⁷⁰

Inmediatamente después, hacen su aparición los *teixiptlati*, representantes de los dioses. Según lo establecido en el capítulo anterior, los sacerdotes principales de todas las festividades, quizá algunos más: “Entonces aparecían, llegaban, iban en orden todos los representantes, éstos eran llamados los lugartenientes, los delegados, los representantes.”¹⁷¹

Aquí se asienta que son *todos* los “representantes” de los dioses los que atienden a esta ceremonia, Sahagún no especifica cuántos ni qué dioses. Ellos lo acompañan a lo largo del sacrificio gladiatorio, hacen su aparición desde lo alto del templo Yopico para situarse alrededor de la piedra del sacrificio, sentados sobre unas sillas llamadas “*quecholicpalli*” y atender los acontecimientos para, finalmente, llevar a cabo “la danza de las cabezas cortadas”¹⁷² (*motzontecomaitotía*).¹⁷³ El único dios del que se especifica su nombre es el Opochtli, quien participa en el sacrificio gladiatorio en caso de ser necesario. Como ya se mencionó, sólo los sacerdotes principales tienen la posibilidad de investirse como dioses. Si

¹⁶⁹ Véase cita 2 de este capítulo.

¹⁷⁰ “... then the Youallauan came forth; he came forth quickly as Totec; he only followed them; he came quite last; he hung on quite behind them; he came quite last of all after four of the great ocelot [and] eagle warriors. They only extended their arms; they only stretched out their arms; they raised their shields, their obsidian-bladed clubs in dedication to the sun.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 51.

¹⁷¹ “There upon came forth, arrived, were ranged in order all the impersonators, the proxies of all the gods. They were called the lieutenants, the delegates, the impersonators.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 51.

¹⁷² Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 42

¹⁷³ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, p. 184.

la relación que guarda el *Youallauan*, como representante de Xipe, se replica en otras festividades entre otros sacerdotes principales como representantes de los dioses a los que sirven, es probable que quien hiciera las veces de los dioses que atienden al sacrificio gladiatorio sean los sacerdotes principales de otras festividades.

Aquí valdría la pena señalar que, de manera similar a lo planteado en el capítulo “Los actores en la fiesta *Tlacaxipehualiztli*”, el texto en náhuatl hace una diferencia notoria al referirse a los representantes de los dioses como “*teixiptlati*”¹⁷⁴ y a los sacerdotes ofrendantes como “*tlamacazque*”.¹⁷⁵

En la descripción de esta fiesta es posible identificar claramente, por lo menos, cuatro o cinco tipos de sacerdotes que intervienen en las actividades rituales con roles definidos y diferenciados. En orden jerárquico se encuentran el sacerdote principal, el *Youallauan*, los seis sacerdotes ofrendantes nombrados *tlamacazque*, los sacerdotes delegados del estado llamados los *quaquacuiliti*, el Viejo Oso, *cuilachhuehue*¹⁷⁶ y el sacerdote que decapita a la codorniz por el cautivo.

4.4 El cautivo

Como se estableció en el capítulo 2, los cautivos de guerra que representaban dioses eran denominados *teomiqui* y los cautivos de guerra, en *Tlacaxipehualiztli*, *mamalin*. Siguiendo la propuesta de González González, su participación tiene dos momentos de características particulares. El primero sucede durante las celebraciones del primer día, el segundo en las del sacrificio gladiatorio o *tlahuahuanaliztli*.

Los cautivos son nombrados inmediatamente después de Xipe Totec. “era cuando todos los cautivos morían, todos los que se llevaron, todos los que fueron hechos cautivos,

¹⁷⁴ Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 54.

¹⁷⁵ Tanto en los sacrificios del primer día, como en las danzas del último día, en el texto en náhuatl se denomina a los sacerdotes ofrendantes como *tlamacazque* en: Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 47 y p. 55.

¹⁷⁶ Por su nombre en náhuatl, mencionado sólo en la versión en español: Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, p. 184.

los hombres, las mujeres, todos los niños.”¹⁷⁷ En el resto de la fiesta no se aclara si los cautivos sacrificados son mujeres o niños. Quizá participaran en otras partes rituales de la festividad que no son descritas por Sahagún. Las descripciones de las acciones de los cautivos sugieren que son guerreros que fueron hechos prisioneros durante la guerra. La razón principal es que se les describe de la siguiente manera: “Llamaban a los corazones de los cautivos “Preciosa fruta águila-cactus” [...] A estos cautivos los llamaban hombres águila”¹⁷⁸ Otro indicio lo encontramos en la siguiente descripción:

Y cuando algunos cautivos dudaban, se desmayaban o se arrojaban al suelo, lo arrastraban.

Y cuando alguno se mostraba fuerte, sin actuar como mujer, iba con la fuerza de un hombre, se comportaba como hombre, iba hablando a la usanza de un hombre, iba esforzándose, iba fuerte de corazón y gritando, no sin coraje ni tambaleante, pero honrando y alabando su ciudad.¹⁷⁹

Lo anterior denota la importancia de mantenerse en calma, e incluso orgulloso, ante la muerte inminente mediante el sacrificio, pensando en que esta actitud haría que se le reconociera. Más adelante, una vez inmolados los cautivos, sus corazones son dedicados al sol. A partir de este momento sus cuerpos comienzan a ser claramente desmembrados y resignificados, sirviendo a otros propósitos del ritual. Sin embargo, hay que recordar que desde la noche previa al sacrificio, el captor cortó cabello de la coronilla del sacrificado para guardarlo como un objeto preciado: “aquel que se hiciera con los cabellos de la coronilla de sus cabezas lo guardaba a salvo. Gracias a esto merecía honor, flores, tabaco, capas. Gracias a esto su valor no se desvanecería en vano, era como si hubiera tomado

¹⁷⁷ “it was when all the captives died, all those taken, all who were made captive, the men, the women, all the children.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 47.

¹⁷⁸ “And they named the hearts of the captives “precious eagle-cactus fruit” [...] And these captives who had died they called eagle men.”, Sahagún, *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 48. O como lo menciona Sahagún en castellano: “llamaban a los corzones *cuahnochtili*, y a los que morían después sacados los corazones los llamaban *cuauhtécah*.” Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, p. 180-181.

¹⁷⁹ “And when some captive lost his strength, fainted, only went continually throwing himself on the ground, they just dragged him. But when one made an effort, he did not act like a woman; he became strong like a man, he bore himself like a man, he went speaking like a man, he went exerting himself, he went strong of heart, he went shouting. He did not go downcast; he did not go spiritless; he went extolling, he went exalting his city. He went with firm heart; he went saying: “Already here I go: You will speak of me there in my homeland!””, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 48.

renombre de el cautivo”¹⁸⁰ Al corazón se le nombra como “preciosa fruta águila-cactus”,¹⁸¹ el texto en náhuatl dice que se lo ofrecían al sol, a quien alimentaban con estos corazones. Posteriormente a la ofrenda al sol, se les depositaba en una xícara de madera, “cuenco de águila” según el texto en náhuatl (*quauhxiccalco*). No se dice a dónde van a parar después. En este fragmento de la descripción de la fiesta, durante estos sacrificios del primer día, no se menciona que la sangre del cautivo fuera extraída a través de una caña hueca y puesta en un tazón verde con el borde decorado con plumas, como viene asentado después de efectuar las mismas acciones con el corazón durante los sacrificios del segundo día. Tampoco se menciona el rayamiento de los cautivos, ni la ingesta de ninguna bebida. Puede ser que sí se efectuara y no se mencione o que los sacrificios del primer día fueran preparatorios y de menor importancia para el captor, quien no ofrecía, como con los captores del segundo día, la sangre de su cautivo a los dioses, ni sus cautivos recibían el rayamiento, ni eran favorecidos con la ingesta de ninguna bebida.

Del resto del cuerpo sabemos que es separado en partes y distribuido por los *quaquacuilti*, uno de los muslos de cada uno de estos sacrificados es apartado para Moctezuma. Con estas porciones de carne se servía un platillo llamado *tlacatlaolli*¹⁸² a los comensales del dueño del cautivo muerto en sacrificio. La piel de éste y un bastón sonaja eran utilizados por personas para ser reconocidos como *xipeme* y *tototecti*, Sahagún nos dice lo que significa: “Lo primero quiere decir “desollados”; lo segundo quiere decir “los muertos a honra del dios Tótec”.¹⁸³ Ellos llevarán a cabo la primera parte de las festividades del segundo día en la que hacen una especie de ejercicios de guerra. Otra piel de cautivo la utiliza el Youallauan ataviado como el dios Xipe Tótec, quien acompaña a estos “muertos a honra del dios Xipe Totec”. Si prestamos atención a la descripción de Xipe Tótec en el Libro I, podremos notar que después de la pelea, en donde se les nombra como *xipeme* y *tototecti*, se dice que “los jóvenes ataviados como Xipe Tótec”¹⁸⁴, iban por todos lados recibiendo ofrendas. Por lo que el cautivo, su piel, se vuelve representación del Dios, lo que

¹⁸⁰ “he who took hair [from the crowns of their heads] kept his hair safely. Because thus he merited honor, flowers, tobacco, capes. Thus his valor would not vainly perish; it was as if thus he took renown from the captive.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 49.

¹⁸¹ “precious eagle-cactus fruit”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 48.

¹⁸² Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 49.

¹⁸³ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, p. 180.

¹⁸⁴ “the Young men garbed like Xipe totoc”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 49.

parecería darle sentido a la frase “[En el calpulco] Ahí lo desollaban. Después, el captor se encargaba de que se llevara el resto del cuerpo a su casa, donde lo dividirían para ser comido y para ser la fortuna de otros. Y se decía que serían considerados dioses.”¹⁸⁵ Este fragmento puede estar haciendo referencia no sólo a los cautivos sacrificados durante el primer día, sino que claramente hace referencia a los cautivos del segundo día, por su ubicación en el texto.

Aunque las descripciones no aclaran que los sacrificados durante las festividades del segundo día son llamados *cuauhtécah*, ni sus corazones *cuauhnochtli*, tal denominación podría hacerse extensiva a los que fallecían en ese día. Pareciera que estos sacrificios son una extensión de la guerra o su culminación: “Por ello se decía “El hombre águila ha sido elevado”, porque era cierto que aquellos que morían en la guerra descansaban sentados en la presencia del sol. Esto significaba que no iban a lugar de los muertos.”¹⁸⁶ Es aquí donde se acentúan tres diferencias respecto del tratamiento que se le da al cuerpo de los cautivos después de muertos. El primer detalle es que a los cautivos se les ofrece pulque en un tazón con características muy similares a las del tazón en donde más adelante se deposita su sangre. Ese es el segundo detalle, se menciona que la sangre del cautivo es extraída a través de una caña hueca y puesta en un tazón verde con el borde decorado con plumas, como se mencionó con antelación, la tercera e importante diferencia es el tratamiento que se le da a las cabezas, con ellas se bailaba la “danza de las cabezas cortadas”. Cada uno de los participantes del ritual (se menciona a los representantes de los dioses, a los que formaron parte del rayamiento y a los sacrificadores) tomaba la cabeza de un cautivo y con ella ejecutaba la danza. No se menciona dónde termina o cómo es tratada después de este fragmento. Es posible que las cabezas fueran espetadas y colocadas en un Tzompantli, posiblemente en el Yopico Tzompantli, referido por Sahagún en la descripción de edificios en la “Relación de edificios del gran templo de México” incorporado en la descripción de la fiesta.

¹⁸⁵ “There they flayed him. Then [the captor] had [the flayed body] taken to his home, where they cut it up, so that it would be eaten, so that they would be [other] people’s lot. And it was said that they would be considered gods.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 54.

¹⁸⁶ “Hence it was said: “ The eagle man is taken upwards,” because indeed he who died in war went, went looking, sat resting in the presence of the sun. That is, he did not go to the place of the dead.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 49.

Como se ha visto, el cautivo o *mamali* fue apresado durante alguna de las guerras sostenidas por el imperio mexica y es a su vez un guerrero de otra provincia. Su participación dentro del ritual, como sacrificado, se da de dos formas: ante la estatua de Huitzilopochtli en la pirámide principal del complejo de Tenochtitlán o durante el sacrificio gladiatorio o *tlahuahuanaliztli*. En los sacrificios llevados a cabo el primer día, pareciera que el captor mantiene menos participación durante la festividad, incluso la participación de su cautivo se limita al sacrificio, se espera de él que se comporte valerosamente, de lo contrario se le obliga a llegar a la cima de la pirámide a cumplir con su destino. En los sacrificios del segundo día, el captor está presente durante la batalla que encarna su cautivo en la piedra redonda del sacrificio, *temalácatl*. De igual manera, si el cautivo no se mostraba dispuesto a pelear, se le sacrificaba inmediatamente. Sin embargo, en los sacrificios sobre la piedra circular se esperaba una participación más activa del sacrificado. El captor, definitivamente tenía mayor presencia en este rito en particular. Para entender mejor la figura del cautivo es necesario atender a otro personaje de esta fiesta, el captor.

4.5 El captor, guerrero mexica.

Ya analizamos a los dos “trágicos protagonistas”, como los llama Johansson, al sacerdote principal de la fiesta que funge como sacrificador y al cautivo de guerra, la víctima. Sin embargo, hay otro personaje que contribuye en gran medida a que gire la rueda de esta festividad y es quien recibe los beneficios de participar en ella: el captor.

Comencemos por mencionar que desde el inicio de la descripción de la fiesta se menciona su presencia, siempre asociada a la de su cautivo. Su primera descripción en el texto sobre la fiesta se hace durante la “danza de los cautivos” aunque, cronológicamente, su primera acción la lleva a cabo cuando corta el cabello de la coronilla del cautivo. Guardan relación con los cautivos a través de las siguientes actividades: guardan vigilia por el cautivo, le cortan cabello de la coronilla, hacen la danza de los cautivos y ayunan. No se mencionan otros participantes durante estos momentos, sin embargo, es de suponer que por lo menos estuvieran presentes algunos sacerdotes. Más adelante se menciona que al captor

se le honra y se le ofrecen regalos a propósito de un convite que él organiza, en el que se ofrece la carne de su cautivo a gente cercana a él.

Otro fragmento interesante que brinda información acerca de los captores es la siguiente descripción:

Se le ponían plumas al captor porque no murió en la guerra o, dicho de otra manera, porque aún moriría, pagaría su deuda en la guerra o el sacrificio. Por esta razón sus parientes de sangre lo recibían con lágrimas, le daban ánimo.¹⁸⁷

De alguna manera, la participación del cautivo en el sacrificio ritual estaba ligada a la participación de su captor, sin embargo, el captor también estaba ligado a la suerte del cautivo. Por éste recibía ciertos beneficios, pero también era un constante recordatorio de que el captor podía correr con la misma suerte de su actual cautivo en una próxima guerra. Al tener ambos el mismo oficio, ser ambos guerreros, compartían rasgos en común. En el texto se expresa de la siguiente manera: “Pero el captor no podía comer la carne de su cautivo. Decía: “¿Debería comerme a mí mismo si tuviera la oportunidad?” Porque al hacer un cautivo, decía: “Es mi amado hijo.” Y el cautivo decía: “Él es mi amado padre.”¹⁸⁸

Pareciera que al final de la fiesta se hiciera un recuento de los guerreros participantes de la fiesta en una danza final: “Bailaban los encargados de los jóvenes, los líderes de los jóvenes, los que habían capturado cuatro o más cautivos, así como los que hubieran atrapado uno o dos. También éstos eran llamados líderes de los jóvenes. También bailaban los encargados.”¹⁸⁹

Es decir, bailaban aquellos que habían hecho cautivos, no se aclara si sólo bailaban los que habían sacrificado a sus cautivos en esta fiesta o todos aquellos que hubieran hecho cautivos a lo largo de su vida. De cualquier manera, serían líderes de los jóvenes guerreros

¹⁸⁷ “The captor’s being pasted with feathers was done because he had not died in war or else [because] he would yet go to die, would go to pay the debt [in war or by sacrifice]. Hence his blood relations greeted him with tears; they encouraged him.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 49.

¹⁸⁸ “But the captor could note at the flesh of his captive. He said. “Shall I perchance eat my very self?” For when he took [the captive], he had said: “He is as my beloved son.” And the captive had said: “He is my beloved father.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 54.

¹⁸⁹ “There danced the rulers of the youths, the leaders of the youths, who had gone to take four or more captives, as well as those who had gone to take one [or] two. And also these were called leading youths. And also the rulers danced.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 56.

por lo que su participación en esta parte del ritual o en otras sería natural. La versión en español incluye a los jóvenes guerreros en esta danza: “comenzaban otra manera de danzas en que todos iban trabados de las manos. Iban danzando como culebreando. En estas danzas entraban los soldados viejos y los bisoños y los tirones de la guerra.”¹⁹⁰

Una consideración final sobre la condición guerrera de los captores es el hecho de los invitados a presenciar la celebración. Se especifica en el texto lo siguiente:

A este espectáculo secretamente venían a mirar y a estar presentes aquellos con quien Motecuzoma tenía guerra, que eran los desta parte de los puertos de Huexotzinco, de Tlaxcalla, de Nonoalco, de Cempoalla y otras partes muchas, y los mexicanos disimulaban con ellos porque dixesen en sus tierras lo que pasaba cerca de los captivos.¹⁹¹

Parece clara la intención del estado de disuadir a sus vecinos de entrar en guerra o en conflicto con el imperio mexica. De lo contrario, cautivos de guerra originarios de sus pueblos serían ofrecidos en sacrificios como los presenciados por ellos mismos.

Aquí pareciera haber también una ligera diferencia en el trato que se da a los guerreros que ofrecen cautivos para los sacrificios del primer día y los del segundo. No se menciona lo siguiente sobre los captores del primer día, sólo se dice de los captores que ofrecen cautivos en el sacrificio gladiatorio: “Al captor le llamaban “sol”, “tiza”, “pluma” porque estaba así, blanqueado con tiza y cubierto de plumas.”¹⁹² Esto parece darle un lugar distinto y una jerarquía distinta a estos guerreros que ofrecen cautivos durante el segundo día pues acompañan a su cautivo durante la pelea sobre la piedra redonda. Atienden de pie el sacrificio, muy cerca de los representantes de los dioses, incluido Xipe Tótec. Sería lógico pensar que los sacrificios de cautivos del primer día son de guerreros que han hecho uno (o dos) cautivos y que los del segundo día fueron hechos cautivos por guerreros con cuatro o más prisioneros.

¹⁹⁰ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, p. 184.

¹⁹¹ Sahagún, Op. cit., *Historia General*, García y López, II, p. 184.

¹⁹² They named [the] captor “sun”, “chalk”, “feather”, because he was as one whitened with calk, decked with feathers.” Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 49.

4.6 Otras posibles jerarquías guerreras

Durante el sacrificio gladiatorio existen cuatro figuras que podemos identificar como guerreros, aunque existe la posibilidad de que sean parte de la jerarquía sacerdotal o, bien, pertenecer a ambas. Son los guerreros ocelote y los guerreros águila, quienes combaten a los cautivos. En caso de que derrotara a los cuatro, un sacerdote “aparecía como el dios Opochtli”¹⁹³. La presencia de éste último sacerdote, así como la del Viejo Oso y la del Youallauan, pueden hacernos pensar que estos cuatro guerreros ocelote y águila compartieran tanto actividad sacerdotal como bélica. En el fragmento referente al sacrificio gladiatorio se pasa por alto mencionar quiénes sostienen al cautivo mientras se le extrae el corazón. Según la descripción de los sacrificios del primer día, cuatro de los sacerdotes ofrendantes sostienen al cautivo por sus extremidades. Durante el sacrificio gladiatorio se dice lo siguiente: “Entonces rápidamente lo tomaban, rápidamente lo cogían, lo extendían sobre el borde de la piedra redonda del sacrificio.”¹⁹⁴ Faltaría un sacerdote para completar a los seis sacerdotes ofrendantes, además de los cuatro guerreros ocelote y águila, y el Youallauan, que podría ser el sacerdote que llevaba a cabo el rito de la codorniz ante el cautivo antes de comenzar la pelea y antes de que fuera atado a la piedra por el Viejo Oso, simplemente los cinco sacerdotes ofrendantes ejecutaban su oficio como en los sacrificios del primer día. No se menciona su presencia en los sacrificios del segundo día; permanecen cerca y atentos de lo que sucede con el cautivo para llevar a cabo su parte ritual en el momento indicado.

En cuanto a los *xipeme* y *tototecti*, se menciona en la cita extraída del Libro I, que son guerreros los que visten las pieles y que contra ellos peleaban ciertas personas que se hacían pasar por guerreros, bufones, guerreros venidos a menos, bravucones, etc. Quizá sean éstos jóvenes guerreros los que ataviados como Xipe Tótec, recibían las ofrendas de la gente en sus recorridos por la ciudad. Quizá sean estos jóvenes los que participan en la danza final, sin embargo sólo se mencionan en la versión en español del Códice Florentino.

¹⁹³ “appeared as [the god] Opochtli”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 53.

¹⁹⁴ “And then they quickly grabbed him, quickly seized him, held him thrown down, held him stretched out on the edge of the round Stone of gladiatorial sacrifice.”, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro II, p. 53.

4.7 Otros participantes

Se menciona a los familiares de sangre del guerrero captor, cuando lo reciben en el convite al que son invitados; unos llamados Cozcateca, que atienden al sacrificio gladiatorio y de quienes se menciona que son recibidos con cantos, sonidos de trompetas y silbidos; a un grupo indefinido de personas que pelea con los *xipeme* y los *tototecti*, a quienes se describe de manera peyorativa; a algunos enemigos vecinos del imperio Mexica, los Nonoalca, los Cozcateca, los Cempoalla y a los Mecateca, a quienes se invita para disuadirlos de entrar en conflicto con los ofrendantes; en el baile final se menciona a Tlatelolcas, Tenochcas, a los tlatoani Moctezuma, Nezahualpilli y Totoquiuaztli; y finalmente dos tipos de mujeres, unas llamadas mamás y otras dedicadas a dar placer.

4.8 La fase preliminar

Es curioso que la descripción de la fiesta Tlacaxipehualiztli se encuentra repartida en tres capítulos del libro II del Códice Florentino. Parte de la fase preliminar se encuentra descrita en el capítulo XX, el anterior al propiamente dedicado a esta fiesta. Al final de la descripción de *Atlacahualo* o *Cuahuitlehua*, ahí se menciona que los cautivos que habrían de morir en la piedra redonda del sacrificio son presentados y se les son puestas de manera alternada banderas de color blanco y rojo, así como el captor es pintado de blanco y revestido con plumas del mismo color. Se menciona que es una especie de prueba para los cautivos, probablemente de la fortaleza con que enfrentan un sacrificio simbólico, pues en esa ocasión pareciera ensayarse lo que inminentemente acontecería durante la celebración de Tlacaxipehualiztli. La noche previa a cada uno de los sacrificios, del primero y segundo día, se guardaba vigila por los cautivos que habrían de morir, se les cortaba cabello de la coronilla de la cabeza, se ayunaba por ellos y se bailaba la danza de los cautivos.

Aunque sólo estas actividades son mencionadas, seguramente tanto el Youallauan, los seis sacerdotes ofrendantes, los *quaquacuilli*, el Viejo Oso, los representantes de los dioses y cualquier otro sacerdote involucrado, así como los guerreros ocelote y águila, y los jóvenes guerreros, se sometían a algún tipo de penitencia o preparación previo al rito. Además de alistar lo necesario para la ejecución del mismo. Durán habla de la preparación

de los sacerdotes para llevar a cabo sacrificios, por ejemplo, habla de un “tizne que era de humo de tea”¹⁹⁵ que usaban cotidianamente, pero distingue uno especial para cuando llevaban a cabo sacrificios: “teotlacualli, que quiere decir “comida de dios... Embijados con esta masa, perdían todo temor. Mataban los hombres en los sacrificios con grandísima osadía”.¹⁹⁶ También menciona: “... hacían estos sacerdotes otras grandes penitencias, como era ayunar diez y cinco días, siete días arreo, antes de algunas fiestas principales”¹⁹⁷ Y así como los captos guardaban vigilia y ayuno por sus cautivos la noche previa a sus sacrificios, es de suponerse que algún tipo de preparación tuvieran los jóvenes guerreros para portar las pieles de los sacrificados durante la festividad.

4.9 La fase liminal

Es aquí donde, a diferencia de la fiesta Tóxcatl, es difícil encontrar al personaje principal de esta fiesta para definir una especie de guión ritual, como lo propone Toriz. Sin embargo, la presencia más constante y notoria es la del cautivo y la presencia de distintas partes de su cuerpo durante la festividad.

Podría decirse que si las fases preliminales suceden la víspera de cada uno de los sacrificios, la fase liminal comienza con las actividades llevadas a cabo el día de los sacrificios. Durante los sacrificios del primer día, se espera que el cautivo afronte con entereza su destino y sucumba sin demostrar afectación o miedo a la muerte. Posteriormente su cuerpo participará de diferentes partes del ritual, su piel la vestirán jóvenes guerreros y su carne será ingerida por los familiares cercanos al guerrero captor. Una de estas pieles, debía tener características especiales, seguramente elegida durante la fase preliminar, es la que utilizaría el Youallauan al acompañar a estos jóvenes que representaban a *xipemes* y *tototectis* y para efectuar los sacrificios en el *temalácatl*. Posteriormente, estos jóvenes guerreros vestirán las pieles y se ataviarán como la imagen de Xipe Tótec para recibir ofrendas por la ciudad.

¹⁹⁵ Fray Diego Durán, “Tlamacazcalli” en Alfredo López Austin, *La educación de los antiguos nahuas 1*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 76-77.

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ Ibid, p. 82

Otros cautivos, a quienes se les presentó durante la primera fiesta del calendario, se les aplica el rayamiento, una a uno se les da a beber “pulque” u “octli”¹⁹⁸, se decapita una codorniz en su honor, se ofrenda al sol su escudo, intenta prolongar su batalla los más que pueda, a veces venciendo a cuatro guerreros de alta jerarquía (dos ocelote y dos águila), si esto sucedía el mismo dios Opochtli lo vencía, y finalmente el dios Xipe Tótec finalizaba con su vida. Todo esto frente a otros *ixiptlati* que representaban a otros dioses y delante de su captor. El corazón del cautivo sacrificado alimentaba al sol, su sangre alimentaba a otros dioses a través del captor, su cabeza sería utilizada para ejecutar la danza de las cabezas cortadas y muy posiblemente espetada el Yopico Tzompantli, su piel se utilizaría para que otros reciban ofrendas y se las entreguen al captor, esto último durante los veinte días siguientes a la fiesta. Finalmente, durante las danzas del último día no se hace referencia del cautivo, ni de ninguna de sus partes desmembradas, desaparece y se ensalza la unidad de los participantes de la fiesta y otros que se suman a estas danzas, entre ellos altos jerarcas encabezados por el mismo Moctezuma.

En lo anterior se destaca que la figura del cautivo cumple varias de las definiciones que ofrece Patrick Johansson de los actores en las fiestas prehispánicas en tiempos distintos. En un primer momento, durante el primer día de actividades de la fiesta el cautivo, antes de ser desmembrado genera funciones de actor-personaje pues es más de lo que hace: su objetivo es ser cautivo de guerra y cumple con su cometido sin llevar a cabo mayor acción que ser sacrificado en la cima de la pirámide principal del Templo Mayor. Durante las festividades del segundo día cumple el rol de actor-función, peleando en contra de los guerreros ocelote, águila y Opochtli; vale más por lo que hace, cómo se desempeña, que por su estatus de cautivo. Parece ser que, tanto las pieles de los sacrificados del primero y segundo días, son vestidos por jóvenes guerreros para la escaramuza de los *xipeme* y *tototecti*, como se argumentó anteriormente. A partir de ese momento tanto estos actores-personaje y actores-función son desmembrados y las distintas partes de su cuerpo se vuelven objetos-personaje, como lo comenta Johansson, y participan con distintas acciones dentro del ritual. En todos los casos reciben una atención especial cada una de sus partes y recibe especial atención en los distintos escenarios rituales en los que son aprovechados.

¹⁹⁸ “god’s wine” “Vino de los dioses” según una versión del Manuscrito de la Real Academia de Historia que se omite del Códice Florentino, Sahagún, Op. cit., *Florentine Codex*, Anderson y Dibble, Libro VIII, p. 85.

En cuanto a los sacerdotes, no podemos decir que su participación se limita la de los actores-función efectuando el sacrificio de los cautivos. Como hemos visto, también llevan a cabo la representación del dios al investirse con la piel del sacrificado, por lo que cumplen los dos roles de actores-función y actores-personaje en distintos momentos del ritual. Algo similar sucede con los jóvenes guerreros que representan a los *xipeme* y *tototecti* en las actividades del segundo día de la fiesta, en el que claramente representan otra cosa y en las danzas del último día en las que su función es ejecutar las danzas que les corresponden.

Del resto de los participantes, podríamos decir que son representantes distinguidos de sus roles cotidianos, mas no representan algo o a alguien más, son quienes son y valen más por lo que hacen para el correcto desarrollo del ritual.

4.10 La fase posliminal

Así como buena parte de la fase preliminar, la fase posliminal se narra en un capítulo posterior al propio tiempo de la fiesta. Se trata del capítulo XXII cuyo título es “De la fiesta y sacrificios que hacían en el postrero día del segundo mes, que se decía *Tlacaxipehualiztli*.”¹⁹⁹ Aquí se asienta que, tanto los que vestían las pieles como el captor y todos los de su casa, se bañaban por primera vez desde el comienzo de la fiesta. Durante esta fase, el captor levantaba un arreglo efímero en donde colocaba los papeles con los que habían ataviado al cautivo al momento de morir, se los colocaba a un “mancebo valiente”.²⁰⁰ Finalmente, el captor levantaba un palo en medio del patio de su casa, colgaba el hueso del muslo que habían comido sus parientes y convidados durante el convivio y lo decoraba con papeles. El captor ofrecía comida y bebida en su casa, además de cantos. Como en el caso de la fase preliminar, tanto sacerdotes como Moctezuma y los jóvenes guerreros, tendrían actividades para cerrar su participación en el ritual.

¹⁹⁹ Sahagún, *Historia General*, García y López, II, Libro IX, p. 186-187.

²⁰⁰ Sahagún, *Historia General*, García y López, II, Libro IX, p. 187.

Conclusiones

En el capítulo anterior se pudieron distinguir las acciones de los ejecutantes más relevantes de la fiesta de las veintenas llamada *Tlacaxipehualiztli*, así como la participación puntual que tenían según las descripciones de Fray Bernardino de Sahagún. Podemos constatar que en las ceremonias rituales prehispánicas, todos los involucrados mantienen una participación más o menos activa, dependiendo del momento del ritual. En el caso de esta fiesta pudimos distinguir que, como lo menciona Johansson, las figuras sobre las que recaen las acciones del ritual son el sacerdote sacrificador, *Youallauan*, y el cautivo que muere en los distintos sacrificios, *mamali*. Sin embargo, el captor, guerrero mexicana, se mantiene presente y es quien recibe honores por la muerte de su cautivo. Parte del ritual es observado por otras poblaciones para disuadirlos de entrar en conflicto con los mexicas.

Es por eso, y la acentuada participación de la clase guerrera, que se ha destacado el carácter bélico de la celebración. Al seguir las trayectorias de los involucrados en esta fiesta se puede percibir que el mundo cultural en el que vivían les implicaba ser partícipes de eventos públicos sujetos a un guión preestablecido. Llevaban a cabo rituales en espacios donde eran observados y debían ejecutar su cometido con ciertas características conductuales. Es por esto que podemos analizar el trabajo de los ejecutantes de esta fiesta como si fueran actores de una representación, es decir, podemos distinguir las “técnicas simbólicas” utilizadas por los participantes, de las que nos habla Martha Toriz, de las descripciones que nos dejan los cronistas de la época con la finalidad de seguir desentrañando los complejos rituales prehispánicos.

Este enfoque, desde el cual se analiza el Códice Florentino, deja muchas más incógnitas que respuestas. Sin embargo, la lectura atenta de las descripciones, desde un enfoque teatral, permite ordenar el material de tal manera que se vuelve un punto de vista que puede contribuir al estudio de las culturas prehispánicas, en particular su complejo entramado político, social y religioso.

Uno de los más complejos símbolos de este entramado son Las Fiestas de las Veintenas; gracias a las descripciones que tenemos de ellas podemos darnos idea de su espectacularidad. Y sólo podemos darnos idea porque hay mucho que reconstruir y

reinterpretar de los restos que nos quedan. Muchas de estas descripciones en algunos puntos se contradicen, brindan información distinta; en el mejor de los casos es complementaria o análoga. El mismo Sahagún nos deja con interrogantes al cotejar sus distintos manuscritos. Hace falta un análisis profundo de las diferencias entre la versión náhuatl y la versión en español, cuánto más entre éstos y los *Primeros Memoriales*, los documentos sueltos de *Códice Matritense* y el *Breve Compendio de los Ritos Idolátricos de la Nueva España*. Tal vez, a través de una revisión de este tipo se pueda reconstruir una festividad mejor explicada en cada una de sus partes, seguramente arrojará también más incógnitas. Una seria revisión de otros documentos podría arrojar nuevas luces y nuevas sombras, sin duda.

El entrecruce de disciplinas puede ayudar a reconstruir la complejidad en la que vivían estos participantes de las fiestas. El presente trabajo ha distinguido sus trayectorias para comprender su participación según las descripciones. Hace falta cuestionarse el significado que tenían los elementos con los que entraban en contacto los involucrados, para definir de mejor manera la importancia o significado de ciertos pasajes. También es necesario entrecruzar la información con la que contamos acerca de los espacios rituales involucrados en las fiestas para tratar de acercarnos a la influencia que ejercían en el ejecutante y su consecuencia en el rito. Ubicar las jerarquías religiosas, políticas y sociales con la mayor precisión posible, abrevaría a un conocimiento más profundo de estos participantes y de sus interrelaciones sociales. Lo mismo se podría decir de un cotejo entre los mitos y las festividades, frecuentemente relacionadas mediante el uso de distintos símbolos todavía no claros en su totalidad. En fin, las posibilidades de ahondar en el estudio de las festividades prehispánicas es de múltiples combinaciones. El objetivo de estas líneas es resaltar lo fructífero que puede llegar a ser el estudio del mundo prehispánico desde el punto de vista teatral, en conjunto con otras disciplinas.

Una reflexión final: Tepeapulco se ubica al sur del estado de Hidalgo a unos 100 km de la Ciudad de México. Fue ahí, en Tepeapulco, donde esta Historia comenzó... las cosas no han cambiado mucho. Encerrada entre fábricas millonarias, rodeada por montañas y una vista privilegiada del valle que dibuja Ciudad Sahagún, se encuentra la joya de Tepepulco, la iglesia de San Francisco, el único atractivo de este pueblo históricamente olvidado. Los lugareños cuentan cómo los gobiernos se han encargado de hacer dinero con los lugares

turísticos y las festividades de esta región y sus alrededores. Es curioso que hace ya más de quinientos años, conquistadores decidieron destruir una pirámide para construir el centro de su civilización, la iglesia. A partir de ahí, como muchos de nuestros zócalos, se comenzó a construir el pueblo con traza española. Desde ahí se ejercía el poder de los nuevos gobernantes, nada distinto de lo que ya sucedía en el mundo prehispánico, o de lo que sucede actualmente. Antes de la Conquista, el centro del poder político, económico e ideológico se ejercía desde lugares estratégicos designados por los dioses. Mediante su autorización, la de los dioses, el gobierno ejercía su poderío. Hacia la periferia del centro hegemónico del poder se sucedían manifestaciones culturales al margen de la vigilancia de la visión predominante del mundo en ese momento que, sin embargo, se mantenía atenta. Así Moctezuma supo con antelación de la llegada de hombres distintos, hombres de costumbres diferentes, hombres que anunciaban la guerra, hombres que decidían a su paso si pueblos enteros vivían o desaparecían. Así supo de la amenaza de los tlaxcaltecas, de la matanza en Cholula, así los dejó entrar. Habrá sido la Razón, la confianza en esta capacidad única del ser humano, la que dejaba abierta la esperanza de que, al conocer a un pueblo altamente civilizado, los extranjeros cederían en sus deseos de conquista y los dejarían en paz. Nunca lo sabremos, estas tierras tenían suficientes recursos humanos y materiales para darle batalla, por lo menos a las primeras huestes españolas que no sobrepasaban los 300 soldados. La historia de la humanidad estaba destinada a renombrar estos lugares del Nuevo Mundo. En esta síncretis del mundo occidental con el mesoamericano, conocida como el Nuevo Mundo, una serie de mártires, aventureros comprometidos con sus creencias, enamorados de lo humano, los frailes franciscanos, llegaron con distintas misiones que, contradictoriamente, lograron salvar lo que de otra manera estaría perdido para siempre; la historia de los naturales. Y aunque la naturaleza humana y el tiempo destruyó gran parte de los vestigios indígenas, gracias a estos hombres notables conservamos la vasta información con la que ahora contamos.

Uno de estos héroes de novela de piratas, fue fray Bernardino de Sahagún. Sobrevivió al viaje, a las enfermedades, los peligros naturales de zonas no exploradas, de nativos recelosos, de españoles en guerra y dio a luz a un trabajo que le ha merecido el título de primer antropólogo del Nuevo Mundo. Sus investigaciones en estas tierras son la

simiente del presente trabajo que no tiene otra intención que aportar algo al conocimiento de ese mundo indígena tan distante y a la vez tan cercano al mexicano del día de hoy.

Bibliografía

BRODA, Johana, “Tlacaxipehualiztli: A reconstruction of an aztec calendar festival from 16 th century sources” en *Revista española de antropología americanista*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, Madrid, v.5, 1970.

_____, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”, en Johanna Broda y C.G. Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 2004.

BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y su proceso de composición*, México, D.F., UNAM/Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990.

DIBBLE, Charles E., *Los manuscritos de Tlatelolco y México y el Códice Florentino*, Estudios de Cultura Náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959 –, vol. 29, 1999.

Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, Rémi Siméon, México, D.F., Siglo Veintiuno, 2007.

D’OLWER, Luis Nicaolau, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Departamento del Distrito Federal / Bibliógrafos Asociados, 2ª edición, 1990.

GARCÍA, Óscar Armando, “Histriones novohispanos del siglo XVI: Indios, militares, frailes y comediantes”, *Medievalia* [en línea], vol. 15, núm. (2012). [citado el 25 de marzo de 2015]. Disponible en: <http://ddd.uab.cat/record/106147>.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Armando, “Los espacios escénicos en Tikal”, en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, México, número 6, División de Estudios de Posgrado Facultad de Arquitectura / UNAM, 1985.

GARIBAY K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, México, D.F., Porrúa, 2000.

_____, “Paralipómenos de Sahagún”, en *Tlalocan*, 1947, vol. II, núm. 3.

_____, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, FCE/INAH, 2011.

HVIDTFELDT, Arild, *Teotl and Ixiptlatli. Some central conceptions in ancient mexican religion*, Copenhagen, Munksgaard, 1958.

HORCASITAS, Fernando, *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, D.F., UNAM, 2004.

JOHANSSON, Patrick, (prólogo) I Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos, *Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia*, México, CONACULTA, 1992.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *De la oralidad y los códices a la "Historia General": Transvase y estructuración de los textos allegados por fray Bernardino de Sahagún*, Estudios de Cultura Náhuatl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959 –, vol. 29, 1999.

_____, "Teatro náhuatl prehispánico", en *La Palabra y El Hombre*, Universidad Veracruzana, núm. 9, enero-marzo, 1959.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *La educación de los antiguos nahuas I*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.

_____, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2ª ed., México, UNAM, 1989.

MENDIETA, Fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, D.F., CONACULTA, 2002.

Elio Antonio de Nebrija, *Vocabulario Español – Latino*, Madrid, reproducción facsimilar a cargo de la Real Academia Española, 2º reimpresión de la primera edición de 1951.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La evangelización Franciscana en Nueva España*, en *El teatro Franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de*

evangelización en el siglo XVI, María Sten (coord.), México, D.F., UNAM/CONACULTA, 2000.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Florentine Codex: General history of the things of New Spain*, traducido al inglés y con notas de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, Ca, The School of American Reserch, University of Utah, 1950-1955.

_____, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, disposición de la edición para la prensa, numeración, anotaciones y apéndices por Ángel María Garibay K., México, D.F., Porrúa, 2006.

_____, *Historia general de las cosas de la Nueva España: Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, CONACULTA, Patria, Alianza, 1989.

STEN, MARÍA, *Vida y muerte del teatro náhuatl*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 2ª edición, 1982.

TORIZ PROENZA, Martha, *La fiesta prehispánica: Un espectáculo teatral*, México, D.F., Escenología/CONACULTA/CITRU, 2002.

_____, *Teatralidad y poder en el México antiguo. La fiesta Tóxcatl celebrada por los mexicas*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2011.

Vocabulario en lengua castellana y mexicana y castellana, Fray Alonso de Molina, México, Editorial Porrúa, 4ª edición, 2001.

WOLF, Erick, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS, 2001.