

UN REPERTORIO DE ACTOS RITUALES DE LOS ANTIGUOS NAHUAS

PABLO ESCALANTE
El Colegio de México

ALREDEDOR DE 1629, el viejo Martín de Luna, del pueblo de Xiutepec, fue encarcelado por Hernández Ruiz de Alarcón en el pueblo de Tlalticapan, por hacer invocaciones a los dioses y practicar conjuros.¹

Éste no es más que un caso de tantos, dentro de la historia de la persecución de idolatrías y supersticiones. Como afirmaban los españoles desde los primeros encuentros con los indios y a lo largo del tiempo de su convivencia bajo el régimen colonial, no había materia exenta de supersticiones, no había asunto que no se creyera involucrado con los múltiples dioses, y no había quehacer en el que no se valiesen los indios de conjuros y plegarias.

En los comentarios que presento a continuación intento hacer un recorrido por el ciclo de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, para demostrar de qué manera magia y religión, trenzadas en la práctica ritual, estaban siempre presentes en la vida de cualquier individuo. El grado de participación, o más, bien, el grado de conciencia con que se participaba, podía variar, pero todos los hombres se desenvolvían con las mismas prácticas porque vivían en el mismo mundo.

Las fuentes que he utilizado se refieren exclusivamente a grupos de tradición nahua, si bien muchas de las afirmaciones son válidas también para otros grupos mesoamericanos.

¹ RUIZ DE ALARCÓN, 1952, p. 66. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

I

Después de atender el alumbramiento, la partera debía encargarse de desprender el cordón umbilical de la criatura. Si se trataba de un varón, el cordón era entregado a algún joven guerrero para que lo llevara al campo de batalla a enterrar. Si era mujer, allí mismo en la casa se enterraba, debajo del sitio del fuego.² Con este procedimiento se buscaba que el hombre fuera valiente, arrojado y decidido en las cosas de la guerra, y que la mujer fuera apegada a su casa y a las labores que le eran propias.

La vida de cualquier individuo se iniciaba con ese acto que la convicción en la fuerza de lo sobrenatural hacía imprescindible. La explicación del gesto es bastante simple: esta magia umbilical se basa en el principio del contagio;³ principio según el cual las cosas que una vez estuvieron juntas actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado el contacto físico.

Los primeros días después del parto la criatura debía recibir un baño ritual, un bautismo,⁴ y la asignación de un destino en la tierra.⁵ El destino podía conocerse gracias a la interpretación que el *tonalpouhqui* hacía del *tonalpohualli* o cuenta de los destinos.

El *tonalpohualli* es un calendario con ciclos de 260 días, donde cada día porta un numeral, un signo (dentro de un repertorio de 20: lluvia, caña, pedernal. . .), un ave, un “señor del día” y un “señor de la noche”. La combinación de los diferentes elementos da origen a un “complejo-día” y expresa la manera en que las diferentes fuerzas y personajes del mundo sobrenatural confluyen en un momento determinado de la vida terrenal. Al confluír en el momento del nacimiento condicionan la fortuna del individuo.

El bautismo, según parece, lo realizaba la propia partera. El nombre que en ese momento se daba al niño y que, según

² SAHAGÚN, 1982, p. 385; LÓPEZ AUSTIN, 1969, p. 70.

³ FRAZER, 1956, pp. 33 y ss.

⁴ MENDIETA, 1980, libro II, capítulo 19.

⁵ *Códice Mendocino*, 1965, f. 58.

el *Códice Florentino*, algunos jóvenes salían gritando y haciendo público, no era su nombre calendárico real. Éste era revelado por el *tonalpouhqui* a los familiares de la criatura y conservado por siempre en secreto, ya que, de saberse, cualquiera podría causarle un daño conjurando con los datos del calendario.

Veinte días después del nacimiento, el niño era presentado por sus padres en el templo de la comunidad y —quedando algún objeto simbólico en prenda— prometido allí.⁶ Cuando alcanzara la edad adecuada iría al templo a recibir instrucción.

II

Sabemos que en algunas fiestas del mes de *teotleco* los niños danzaban con jóvenes y adultos. Los más pequeños, que no podían ponerse en pie todavía, eran aderezados con plumas de diversos colores que se pegaban al cuerpo con resina.⁷ También en los festejos de *quecholli* los hacían participar. Pero la ceremonia pública en la que resultaba más conspicua la presencia infantil tenía lugar en el último mes del año —el de *izcalli*— cada cuatro años. Dentro de las ceremonias correspondientes al año bisiesto, los niños eran embriagados con cajetitos de pulque (aun los niños de cuna) poco antes de que los demás miembros de la comunidad se embriegasen también.⁸ La expresión *pillahuano*, “los niños se emborrachan”, destaca el acontecimiento singular. En algún momento de la misma ceremonia se tomaba por las sienes a los niños nacidos en los últimos cuatro años, dejándolos suspendidos unos instantes para que las extremidades crecieran adecuadamente.⁹

Esta práctica propiciatoria del crecimiento pone de mani-

⁶ *Códice Mendocino*, 1965, f. 58.

⁷ SAHAGÚN, 1982, pp. 136-137.

⁸ SAHAGÚN, 1982, p. 154; SERNA, 1953, p. 193. Para un estudio sobre la ceremonia ver CASTILLO, 1971.

⁹ SAHAGÚN, 1982, p. 154.

fiesto una preocupación central de los antiguos nahuas con respecto a la infancia: era considerada una etapa de extraordinaria vulnerabilidad y debilidad anímica.¹⁰ El niño estaba expuesto a las influencias del cosmos sin tener la fuerza para resistirlas. Por eso era necesario rodearlo de cuidados; protegerlo para que su desarrollo normal no quedara interrumpido.

El que pasaba por encima de un niño debía volver a pasar sobre él en el sentido inverso; de no ser así, el niño no crecería más, se quedaría enano.¹¹ Igualmente se pensaba que si el niño bebía antes que un mayor, no crecería más.¹² Cuando una mujer acudía con sus hijos a visitar a una recién parida, debía frotar con cenizas las coyunturas de los pequeños para que no crujieran por el resto de sus días.¹³ La gran cantidad de fuerza anímica que se concentraba en la mujer embarazada —y que no se disipaba sino después de un tiempo de haber parido— podía dañar a las criaturas.¹⁴

El proceso de crecimiento, el paso de las diferentes etapas de la infancia, tendía a integrar al individuo en las prácticas rituales de la comunidad. Mientras que los recién nacidos participaban pasivamente en las ceremonias de recepción, los niños un poco mayores berreaban cuando se les horadaban las orejas y se sumían en el sopor con el pulque suministrado en la fiesta de *izcalli*, y los que ya eran algo mayorcitos, que ya podían andar y moverse por sí solos, danzaban en las fiestas con los demás.

III

Al salir de la infancia, muchachos y muchachas tenían que cumplir con el voto que los padres habían realizado: debían acudir al templo —que era al mismo tiempo la escuela— para recibir instrucción. Si bien esta instrucción versaba sobre

¹⁰ LÓPEZ AUSTIN, 1980, pp. 320 y ss.

¹¹ SAHAGÚN, 1982, p. 280.

¹² SAHAGÚN, 1982, p. 280.

¹³ SAHAGÚN, 1982, p. 280.

¹⁴ LÓPEZ AUSTIN, 1980, pp. 324-325.

diferentes técnicas y quehaceres, el compromiso de asistir y participar en el templo-escuela tenía un carácter religioso. Además era fundamental en esa etapa de educación institucionalmente cuando los jóvenes aprendían danzas, penitencias y otros menesteres del ritual. El ofrecimiento de copal en el altar del templo era una práctica imprescindible dentro de los quehaceres cotidianos de todos los muchachos.¹⁵ Lo mismo sucedía con la práctica de barrer en el *telpochcalli*,¹⁶ y hay algunas menciones indicándonos que también los muchachos que recibían su formación en el *calmécac* (los hijos de *pipiltin*) tenían la obligación de barrer.¹⁷ Según afirman muchas fuentes, para las jovencitas de cualquier condición el barrer era fundamental; buena parte del tiempo que pasaban recogidas para su formación la dedicaban a barrer el templo. Entre las numerosas referencias podemos descubrir un contenido simbólico en este acto. Para una doncella, el primer deber del día consistía en levantarse a barrer. El gesto tenía un claro carácter penitencial: se trataba de interrumpir el sueño antes del alba. Pero había que interrumpir también la posibilidad de cualquier inclinación a los goces carnales. Creo que es significativo el hecho de que a los considerados pecados sexuales se les den, en náhuatl, los nombres de *teuhli* y *tlacolli* (polvo y basura), y que el acto de barrer se presente como el quehacer fundamental de la joven, en quien se aprecian como valores más importantes la virginidad y la pureza de costumbres.¹⁸

Las penitencias más severas las realizaban los jóvenes del *calmécac*. La vida de autocontrol y disciplina rigurosa a que estaban sometidos los miembros del estrato dominante en su juventud era un argumento para justificar su mayor aptitud para el mando. Las descripciones más abundantes se refieren al autosacrificio nocturno.

Los informantes de Sahagún narran cómo los *tlamacazque*

¹⁵ "Informantes de Sahagún", en LÓPEZ AUSTIN, 1985, p. 31; MUÑOZ CAMARGO, 1947, p. 157; *Códice Tudela*, f. 50.

¹⁶ "Informantes de Sahagún", en LÓPEZ AUSTIN, 1985, p. 31.

¹⁷ VETANCOURT, 1871, p. 81.

¹⁸ Sobre este asunto es particularmente elocuente el *Códice Florentino*, 1979, libro 6º, capítulo XIV.

de México subían a los cerros de los alrededores llevando consigo los caracoles que tocaban, sahumador, copal y las espinas con que habrían de punzarse.¹⁹ En algunos sitios se usaba que los penitentes cortaran ramas del cerro al que iban, para demostrar al sacerdote que estaba a su cuidado que en efecto habían ascendido.²⁰ El sacrificio consistía en pincharse diferentes partes del cuerpo hasta sacarse sangre en abundancia. Los instrumentos más comunes eran los punzones de maguey y de hueso;²¹ sin embargo, algunos autores hablan del uso de pedernal²² y de un “punzón hecho de una rajita de caña aguda”.²³ Se punzaban las orejas, la lengua, las pantorrillas, las muñecas, los muslos y el miembro genital “de soslayo”.²⁴ Estas mortificaciones tenían la función de endurecer el cuerpo y el carácter de los individuos que las padecían y en este sentido tenían un papel importante dentro de la formación. Por otro lado, el dolor sufrido constituía una suerte de pago por los deleites de la tierra: sufrimiento para equilibrar la balanza que tiene en el otro plato los placeres cotidianos. La sangre obtenida con las puncciones era el elemento más precioso que se podía ofrecer a los dioses.

En los pueblos que se localizaban a orillas de un río, había una forma de penitencia que se realizaba en el agua. El *tla-macazqui* debía meterse al agua, con el frío de la media noche, y dejarse arrastrar por la corriente, auxiliándose con una calabaza hueca, rellena de algodón y sellada con resma o chapopote, para flotar.²⁵

Los autosacrificios —aunque haciéndose menos severos con la edad— acompañaban continuamente a quienes permanecían en el templo-escuela adoptando el oficio de sacerdotes.

¹⁹ “Informantes de Sahagún”, en LÓPEZ AUSTIN, 1985, pp. 167-169.

²⁰ RUIZ DE ALARCÓN, 1952, p. 40.

²¹ “Informantes de Sahagún”, en LÓPEZ AUSTIN, 1985, pp. 167-169; MENDIETA, 1980, p. 99; *Códice Tudela*, f. 73.

²² “Relación de Iztepxi”, redactada por el corregidor Juan Ximénez Ortiz, en PASO Y TRONCOSO, 1981, p. 17.

²³ RUIZ DE ALARCÓN, 1952, p. 40.

²⁴ RUIZ DE ALARCÓN, 1952, p. 40; *Costumbres*, 1945, p. 61; MENDIETA, 1980, p. 99; *Códice Vaticano*, 1979, f. 55; *Códice Tudela*, ff. 50, 51, 71.

²⁵ SERNA, 1953, p. 245.

Del mismo modo, las doncellas que se apegaban al destino ascético del templo vivían para siempre sobriamente y guardando rigurosa castidad. El resto de los muchachos y muchachas concluían su formación para contraer matrimonio.

IV

El matrimonio entre nobles era generalmente proyectado por los padres, atendiendo a las necesidades de alianza y acuerdos. Los jóvenes *macehualtin* podían, probablemente, solicitar que se les casara con una muchacha en particular, pero de cualquier forma intervenían en los arreglos las *cihuatlantque*, viejas casamenteras que estaban al tanto de la vida de la comunidad y podían conocer si era conveniente, o no, que un matrimonio se llevara a cabo.²⁶

En la ceremonia del matrimonio, el joven esperaba a la que sería su esposa sentado sobre un petate en casa de su padre. Allí era conducida la mujer a cuestras; la llevaba una partera y otras mujeres la acompañaban con antorchas encendidas. La mujer se acomodaba en el petate junto al hombre y ambos eran unidos con un nudo que trenzaba sus vestiduras. Los parientes comían alrededor de ellos y celebraban la unión.²⁷ Si la mujer no llegaba virgen al matrimonio “se ponían agujereadas o rotas las vasijas, como vergüenza para los padres de ella que no la supieron guardar”.²⁸

Después del matrimonio los jóvenes se incorporaban plenamente a la vida productiva. Los años de convivencia con sus padres y los demás miembros de la comunidad, y el tiempo de instrucción cumplido en el templo-escuela, habían inculcado en ellos principios y valores, hábitos y prácticas de los que tendrían que valerse en su vida adulta.

Esa inserción en la vida productiva era, al mismo tiempo, la más consciente, activa y plena en el mundo de la práctica ritual. Para cualquier individuo el desempeño de un oficio

²⁶ MENDIETA, 1980, p. 126; TORQUEMADA, 1977, t. IV, p. 155.

²⁷ MENDIETA, 1980, p. 108; TORQUEMADA, 1977, t. IV, p. 155.

²⁸ *Códice Carolino*, 1967, pp. 26-27.

en la tierra exigía la utilización de determinadas técnicas que lo vinculaban con el mundo sobrenatural.

El que iba a cazar venados hacía sahumeros sobre las cuerdas, repitiendo diversas oraciones, antes de salir de su casa. Al llegar al monte hablaba nuevamente a las cuerdas; luego se dirigía a la tierra pidiéndole que lo favoreciera, y finalmente hablaba a los venados: decía reconocerlos como señores del monte y les avisaba que ya tenía listas las “puertas para sus hocicos”. Además gritaba “En ninguna manera suceda que vayan por otra parte; ya los veo venir por aquí; vengan por aquí, y pasen por aquí. . . aquí hallarán su collar. . .”²⁹ Mientras decía todo esto agitaba las manos señalando a los venados por donde debían de entrar.³⁰

Los pescadores también acompañaban su faena con oraciones y conjuros. El que pescaba con nasas comenzaba por conjurar las cañas para que no le dañaran los dedos al cortarlas; otro tanto hacía cuando manipulaba las cañas para tejer el chiquihuite. Puesta la nasa en el agua, conjuraba también los flotadores (calabazas huecas), el cebo que había colocado dentro de la nasa y luego todo el dispositivo, expresando en voz alta su deseo de que los peces del río gozaran de él.³¹ El que pescaba con caña conjuraba la caña, el anzuelo, la lombriz que servía de carnada, e iba haciendo diferentes rezos en su marcha de la casa al río o lago en donde habría de pescar.³²

El leñador hablaba al árbol y a su hacha, y a ambos les pedía que no lo codiciaran; es decir, que no le hicieran daño.³³

Como hombres que vivían de la producción agrícola, los nahuas reservaron siempre un lugar especial en su culto para todos los fenómenos relacionados con el desarrollo de la planta. Los ritos y fiestas que se realizaban siguiendo el orden del calendario de 365 días, el *xiuhpohualli*, correspondían

²⁹ SERNA, 1953, p. 316.

³⁰ RUIZ DE ALARCÓN, 1952, pp. 76-84; SERNA, 1953, pp. 312-318.

³¹ SERNA, 1953, pp. 225-226.

³² SERNA, 1953, pp. 323-325; RUIZ DE ALARCÓN, 1952, pp. 94-95.

³³ SERNA, 1953, p. 329.

con los movimientos terrestres, las consecuentes transformaciones atmosféricas y, por lo mismo, con las diferentes fases del trabajo agrícola.³⁴ Pero además de los festejos colectivos, cada individuo acudía a la práctica ritual en el momento de realizar cualquiera de los procedimientos de cultivo. Mencionando los nombres de diferentes dioses patronos, se conjuraban las semillas antes de sembrarlas; se conjuraba el *huictli* al incrustarlo en la tierra; también se le hablaba a la tierra antes de que recibiera la incisión del instrumento. En la milpa se hacían varias ceremonias para evitar que se acercaran animales que pudieran dañar la cosecha. Cuando el maíz cosechado se iba a meter a la troje, se decía un conjuro para protegerlo de las sabandijas y de la corrupción.³⁵ Ante acontecimientos inesperados se acudía igualmente a la práctica ritual. Una sequía podía dar lugar a peregrinaciones, sacrificios y oraciones especiales. La lluvia excesiva y la helada eran enfrentadas con procedimientos mágicos y, como dice Mendieta, “no faltaron en algunas partes conjuradores del granizo, que sacudiendo contra él sus mantas, y diciendo ciertas palabras, daban a entender que lo arredraban y echaban de sus tierras y términos”.³⁶

La lista de los ritos, los conjuros y las técnicas mágicas sería tan larga como la de las actividades mismas, o aun más. La caza, la pesca, la agricultura, implican el enfrentamiento del hombre con la naturaleza, y dicho enfrentamiento no podía llevarse a cabo sin la mediación del ritual. Los antiguos nahuas concebían el mundo animado por fuerzas sobrenaturales: enfrentarse al mundo equivalía a enfrentar las fuerzas. Poner un pie en el monte sin los conjuros necesarios podía ser muy peligroso; tomar los frutos de la tierra sin agradecer a los dioses su regalo podía arriesgar la fortuna del futuro. . .

¿Y por qué hablar y conjurar los propios instrumentos de trabajo? En el *Códice Borgia* aparece Tláloc frente a un *huictli*

³⁴ SAHAGÚN, 1982, libro 2º.

³⁵ SERNA, 1953, pp. 305-307, 309-310; RUIZ DE ALARCÓN, 1952, pp. 114-115.

³⁶ MENDIETA, 1980, p. 109.

que se quiebra vertiendo sangre sobre una planta.³⁷ En el mismo documento está representada la diosa anciana, la primera mujer, en el momento en el que la mano de su metate se quiebra; ella parece perder el equilibrio —se agarra del metate— y la mano del metate, rota, deja salir sangre.³⁸ Ignoro si existe una interpretación segura de estos cuadros. Probablemente aludan a la función creadora de los dioses; a su capacidad de fecundación. Pero al mismo tiempo reflejan la convicción de cierto carácter vital o animado del instrumento. Al menos parecen establecer que el instrumento puede llevar en su interior algo más que la materia de que esté formado. Lo mismo parece indicar la superstición del metate: si alguna mujer estaba moliendo y su metate se quebraba, se pensaba que ella o alguien de la casa moriría.³⁹

Dado que los instrumentos participan dentro del proceso de movimiento y transformación de la tierra, se les concibe cargados, penetrados de una fuerza sobrenatural. Por eso el hombre establece un vínculo ritual con los instrumentos; finalmente, por la misma razón que establece este vínculo con la naturaleza misma (con animales, montes, lluvia. . .). La vida sobre la tierra es causada por los desplazamientos sobrenaturales, y todo cuanto aquí sucede tiene una causa y una explicación en la mecánica del otro mundo. No es extraño que alguno de los conjuros refleje una actitud temerosa: el hombre está interviniendo en el orden cósmico; en cierto sentido es un intruso.

Las plegarias a los dioses y los conjuros mágicos no se utilizaban solamente para la producción. Cierta tipo de magos, los *temacpalitotique*, se valían de conjuros para asaltar, robar y violar durante la noche.⁴⁰ Como contrapartida, muchos hombres conjuraban su petate antes de dormir, buscando protección.⁴¹ Un rezo a Xochiquétzal ayudaba al joven enamorado que no había conseguido atraer de otra manera a la mujer

³⁷ *Códice Borgia*, 1963, f. 9.

³⁸ *Códice Borgia*, 1963, f. 9.

³⁹ "Informantes de Sahagún", en LÓPEZ AUSTIN, 1969, p. 93.

⁴⁰ LÓPEZ AUSTIN, 1965; SERNA, 1953, pp. 275-276.

⁴¹ RUIZ DE ALARCÓN, 1952, pp. 64-66.

de sus sueños.⁴² Este tipo de oración o conjuro se conocía con el nombre de *cihuatlatolli* o *cihuanoizalitzli tlatolli*. Ruiz de Alarcón nos da un ejemplo en su *Tratado de las supersticiones*. . . ,⁴³ si bien lo ofrece mutilado, porque hay “palabras. . . tales. . . que por modestia y castos oídos no se ponen”.⁴⁴ Si el rezo a Xochiquétzal no daba resultado, aún podía acudir el mancebo a otra argucia: debía ir todos los días por la mañana a ver a la muchacha barrer, y recoger las pajas de la escoba que cayeran al suelo, esperando juntar veinte. Al tener éstas debía ir un día donde ella y arrojárselas por la espalda; volviéndose, la joven accedería por fin a los deseos de quien tanto la buscaba.⁴⁵

La participación en las ceremonias comunitarias, la práctica de la penitencia, de la magia y las oraciones, estaban presentes a lo largo de la vida de todos, hasta el momento de la muerte. Y aun entonces los deudos se encargaban de preparar atuendo y ceremonias para el camino al más allá.

V

Cuando moría un hombre común, se cubría su cuerpo con papel, incinerándolo después, según la mayoría de las fuentes. Los restos se metían en una vasija que se enterraba acompañada de algunos alimentos (a no ser que las ofrendas se hubieran incinerado también).⁴⁶ Si el difunto era algún noble, se le rodeaba de ricos regalos, y si era algún miembro importante del gobierno, o el señor mismo, se hacían ceremonias en jornadas de varios días y sacrificios de *tlatlacotin*.⁴⁷ Los comerciantes, que gozaban siempre de privilegios similares a los nobiliarios, eran enterrados también con valiosas ofrendas: pieles de ocelote, cascabeles de cobre, plumas ri-

⁴² *Códice Carolino*, 1967, p. 36.

⁴³ RUIZ DE ALARCÓN, 1952, pp. 109-110.

⁴⁴ RUIZ DE ALARCÓN, 1952, pp. 110.

⁴⁵ *Códice Carolino*, 1967, p. 37.

⁴⁶ SAHAGÚN, 1982, p. 207; *Costumbres*, 1945, p. 58.

⁴⁷ SAHAGÚN, 1982, p. 207; *Costumbres*, 1945, p. 57-58; *Códice Magliabechiano*, 1970, ff. 66-67, 69; *Códice Tudela*, ff. 55-57.

cas, objetos de oro; además algunas semillas, atole, chocolate, pulque. . .⁴⁸ A todos por igual se les colocaba una piedra en la boca antes de la incineración: si eran nobles, una piedra verde preciosa, la que los nahuas llamaron *chalchihuitl*; si eran personas del pueblo, una piedra común.⁴⁹ La piedra servía para albergar al *teyolia* del difunto (la entidad anímica localizada en el corazón) después de la cremación.⁵⁰ Cuando los restos se colocaban en el recipiente y se enterraban, el *teyolia* del muerto realizaba un viaje a otro mundo. En ese viaje las ofrendas mortuorias proporcionarían el alimento y el abrigo.⁵¹

Pero no todos irían a residir al mismo sitio después de la muerte. Los niños de pecho, que no habían conocido las cosas de la tierra, iban a dar a un sitio llamado *chichihualcuahco*. Allí aguardarían, cobijados y abastecidos por el árbol de las mamas, esperando una segunda oportunidad para trabajar al mundo.⁵² Los guerreros muertos en combate, los prisioneros de guerra sacrificados a los dioses y las mujeres muertas en su primer parto, iban a la casa del Sol.⁵³ A otro sitio marchaban los que morían por alguna causa vinculada con los dioses de la lluvia y la vegetación: los que morían por la descarga de un rayo o ahogados, los bubosos, gotosos e hidrópicos. En este caso se creía que la muerte había sido causada directamente por la voluntad del dios, que quería atraer al individuo hacia su reino. El cuerpo no se incineraba; dice Sahagún:

no los quemaban sino enterraban los cuerpos. . . y les ponían semillas de bledos [*huauhtli*] en las quijadas, sobre el rostro; y más, poníanles color de azul en la frente, con papeles cortados, y más, en el colodrillo poníanlos otros papeles, y los vestían con papeles, y en la mano una vara.⁵⁴

⁴⁸ *Códice Magliabechiano*, 1970, f. 68.

⁴⁹ SAHAGÚN, 1982, p. 207.

⁵⁰ LÓPEZ AUSTIN, 1980, p. 373.

⁵¹ *Costumbres*, 1945, p. 58.

⁵² LÓPEZ AUSTIN, 1980, p. 358.

⁵³ SAHAGÚN, 1982, p. 208.

⁵⁴ SAHAGÚN, 1982, p. 208.

El atuendo simbolizaba el hecho de que el muerto pertenecía a un dios acuático —Tláloc seguramente—. El enterramiento sin cremación es explicable. El piso situado inmediatamente debajo de la tierra (el primer piso del inframundo según la edafología cósmica de los nahuas) recibía el nombre de *apanohuayan*,⁵⁵ que quiere decir “el lugar por donde pasa el agua”. Este piso, a través del medio acuático, estaba comunicado con el interior de los montes, allí donde irían a residir los enterrados, el *Tlalocan*, el lugar de la abundancia donde “había siempre jamás verdura y verano”.⁵⁶ Si los muertos iban a vivir a otros estratos celestes o terrestres, era necesario desembarazarlos de su cuerpo material para que llegaran allí, pero los que iban al *Tlalocan* podía entregarse directamente a los dioses.

Finalmente, los hombres que morían sin ninguna de las condiciones apuntadas iban a dar al *Mictlan*, un lugar profundo debajo de la tierra (el noveno de los pisos del inframundo según algunas fuentes) al que se accedía después de descender enfrentando múltiples peligros. Precisamente para preparar esta travesía solía incinerarse un perro con el muerto, para que le ayudase en el cruce de una peligrosa corriente de agua y le sirviera como guía.⁵⁷

GLOSARIO DE VOCES NAHUAS

apanohuayan: “El lugar por donde pasa el agua”. Nombre que recibía el primer piso del inframundo, situado inmediatamente debajo de la tierra.

calmécac: “Lugar del linaje de la casa” (?) Templo-escuela en el que recibían instrucción los jóvenes *pipiltin*.

cihuanotzaliztli tlatolli: “Discurso para el llamamiento de mujer”.

Oración para conseguir el amor de una mujer.

cihuatlanqui, pl. *cihuatlanque*: vieja casamentera.

cihuatlatolli: según Ruiz de Alarcón, conjuro o rezo para conquis-

⁵⁵ *Códice Vaticano Latino*, 1979, f. 2.

⁵⁶ SAHAGÚN, 1982, p. 208.

⁵⁷ SAHAGÚN, 1982, pp. 205-207.

tar a una mujer. "Palabra femenina" sería la traducción literal.
chalchihuitl: piedra preciosa de color verde.

chichihualcuauhco: "El lugar del árbol de las mamas". Lugar celeste al que debían acudir los lactantes al morir, según se pensaba.

huauhtli: semilla de amaranto.

huictli: azadón de madera de una sola pieza.

izcalli: "Crecimiento". Nombre del decimooctavo mes del año.

macehualli, pl. *macehualtin*: hombre del pueblo que está obligado a pagar tributo para el sostenimiento del estrato dominante.

Mictlan: "Lugar de la muerte". Localizado en el más profundo de los pisos del inframundo.

pillahuano: nombre que se daba a la ceremonia en la cual los niños se embriagaban en la fiesta del último día del mes de *izcalli*.

pilli, pl. *pipiltin*: hombre del estrato dominante, tributado.

quecholli: pájaro de plumas rojas preciosas. Nombre del decimo cuarto mes del año.

tepochcalli: "Casa de los jóvenes". Templo-escuela en el que recibían instrucción los jóvenes *macehualtin*.

temacpalitoti, pl. *temacpalitotique*: mago que hechiza a la gente para dañarla.

teotleco: "Los dioses bajan". nombre del decimosegundo mes del año.

teuhtli, *tlaçolli*: "Polvo, basura". Manera de nombrar a la falta de carácter sexual.

teyolia: entidad anímica localizada en el corazón, según las creencias de los antiguos nahuas.

tonalpohualli: calendario adivinatorio de 260 días.

tonalpouhqui, pl. *tonalpouhque*: lector del calendario adivinatorio o *tonalpohualli*.

tlacotli, pl. *tlatlacotin*: los españoles equipararon este término al de esclavo, si bien hay diferencias importantes entre uno y otro. La condición de *tlacotli* solía ser pasajera; duraba hasta que se vencía el contrato o se consideraba cumplido el desagravio, según el caso. El *tlacotli*, además, no perdía sus derechos como el esclavo conocido en Europa.

Tlalocan: "El lugar de Tláloc". "Paraíso terrenal" lo llamaban las fuentes españolas del siglo XVI. Lugar de abundante vegetación y agua, ubicado en el núcleo de un cerro.

xihpohualli: calendario de 365 días.

SIGLAS Y REFERENCIAS

Códice Borgia

1963 *Códice Borgia*. México, Fondo de Cultura Económica.

Códice Carolino

1967 *Códice Carolino*, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, México, UNAM.

Códice Florentino

1979 *Códice Florentino*. México, Secretaría de Gobernación/ Archivo General de la Nación, (Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurentiana, Ms. 218-20) 3 voi.

Códice Magliabechiano

1979 *Códice Magliabechiano*. Graz, Akademische Druk-und Verlagsanstalt.

Códice Mendocino

1965 *Códice Mendocino*, en *Kingsborough, Antigüedades de México*. vol. 1. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Códice Tudela

s/f. *Códice Tudela*. Ms. original en el Museo de América, Madrid.

Códice Vaticano

1979 *Códice Vaticano Latino 3738*. Graz, Austria, Akademische Druk-und, Verlagsanstalt.

Costumbres

1944 "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", Ms. de la Biblioteca de El Escorial, publicado por Federico GÓMEZ DE OROZCO, en *Tlalocan*, 2:1, México, UNAM.

CASTILLO FARRERAS, VÍCTOR

1971 "El bisiesto náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 9, México, UNAM.

FRAZER, J. G.

1956 *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1965 "Los temacpalitotique. Profanadores, brujos, ladrones

y violadores”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 6, México, UNAM.

1969 *Augurios y abusiones*, México, UNAM.

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM.

1985 *Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*, México, UNAM.

MENDIETA, Gerónimo de

1980 *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa. (Biblioteca Porrúa, 46).

MUÑOZ CAMARGO, Diego

1947 *Historia de Tlaxcala*, México, Publicaciones del Ateneo Nacional de Ciencias y Artes.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del

1981 *Relaciones geográficas de la Diócesis de Oaxaca*, México, Editorial Innovación.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando

1952 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas. . .*, México, Ediciones Fuente Cultural.

SAHAGÚN, Bernardino de

1982 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa. (Colección “Sepan cuantos. . .”, 300).

SERNA, Jacinto de la

1953 *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías*, México, Ediciones Fuente Cultural.

TORQUEMADA, Juan de

1977 *Monarquía indiana*, vol. 7. México, UNAM.

VETANCOURT, Fray Agustín de

1871 *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos. . .* México, Imprenta de I. Escalante.