

Ritos de ascenso al poder entre los gobernantes nahuas de la cuenca de México: una propuesta de sus elementos principales

Rites of Rising to Power among the Nahua Rulers of the Basin of Mexico: A Proposal of their Main Elements

Daniel ALATORRE REYES

Investigador independiente

<https://orcid.org/0000-0002-8893-7206>

aochat80@gmail.com

Resumen

Este artículo tiene tres objetivos: hacer una propuesta acerca de la estructura de los ritos de ascenso al poder efectuados por los gobernantes nahuas de la cuenca de México durante el Posclásico (900-1521), identificar los elementos centrales que compartían y responder por qué tenían esas similitudes. Se compararán los ritos de varios *altepeme*, como Tenochtitlan, Tetzoco, Cuauhtitlan y Chalco, lugares de los que proceden las fuentes del siglo XVI empleadas en este trabajo. A pesar de la falta de datos sobre algunos *altepeme*, fue posible hacer la comparación de los documentos de estas tradiciones nahuas para inferir cuál era el núcleo de los ritos efectuados por los *tlahtoque* en esta parte de Mesoamérica. Se concluye que, en esencia, los ritos tenían la misma estructura: destacaban la importancia del dios patrono, las actividades sacerdotales, los emblemas del poder y los valores guerreros, pues los nahuas compartían ideas similares sobre la religión y el gobierno.

Palabras clave: Posclásico, cuenca de México, *tlahtoani*, *altepetl*, dios patrono

Abstract

This article has three aims: to offer a proposal regarding how the accession rites carried out by the Nahua rulers of the Basin of Mexico during the Postclassic (900–1521) were structured, to identify their main shared elements, and to understand their similarities. This is accomplished by comparing the rites conducted in several altepeme: Tenochtitlan, Tetzoco, Cuauhtitlan, and Chalco, city-states described in the sixteenth-century sources used in this article. A limitation of this study is the sparse information on several altepeme. Nevertheless, despite this lack of data, comparisons were employed to draw inferences about the core of rites carried out by the tlahtoque in this part of Mesoamerica. Such comparison of documents from different Nahua traditions suggests the rites had essentially the same structure because they highlighted the importance of the patron god, priestly activities, power emblems, and warrior values. This resulted from the similar religious and political ideas that were the underpinning of Nahua groups in this region.

Keywords: Postclassic, Basin of Mexico, *tlahtoani*, *altepetl*, patron god

Fecha de recepción: 3 de agosto de 2021 | Fecha de aceptación: 18 de octubre de 2021



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

El rito de ascenso al poder de los gobernantes mexicas ha sido el más estudiado porque es el mejor documentado. A otras poblaciones de la cuenca de México, como las tratadas aquí, se les ha puesto menos atención porque no existe información abundante en lo relativo al rito estudiado. Por este motivo, y para determinar si había un modelo común de rito de ascenso al poder, intenté comparar el ceremonial del *tlahtoani* mexica con el de otros gobernantes de la cuenca de México. Como se verá enseguida, los documentos consultados dejan ver que el rito de los gobernantes en las diferentes tradiciones nahuas compartía al menos tres fases, que pueden considerarse su núcleo: la presentación del gobernante en el templo del dios patrono, el periodo penitencial y la entrega de los distintivos del poder.

Antes de comparar las ceremonias, se brinda un contexto al lector para explicar qué se entiende por rito, qué fuentes se consultaron, quién era el *tlahtoani* y cuál fue el método para hacer la comparación.

BREVE DEFINICIÓN DE RITO

No es el objetivo de este apartado entrar en un análisis detallado de este concepto, pues existen incontables definiciones procedentes de varias disciplinas.¹ Se pretende dar una explicación breve y sencilla sobre el concepto de rito para ayudar al lector a comprender mejor nuestro análisis.

Un rito puede entenderse como un conjunto de acciones significativas relacionadas y reglamentadas, en orden específico, determinadas por la costumbre. Su objetivo es poner al ser humano en contacto con entidades sagradas para obtener de ellas favores o agradecerles los beneficios recibidos (Limón 2012, 39-40). El rito de ascenso al poder involucraba un conjunto de acciones realizadas por los gobernantes para conseguir un fin determinado, seguía un orden específico e implicaba condiciones de lugar y tiempo. Con el objetivo de que los *tlahtoque* se comunicaran con las deidades que se manifestaban durante su realización, debían llevar a cabo sus actividades en lugares y momentos específicos: en los templos de los dioses y otros recintos especiales, en los que sus actividades duraban un tiempo determinado.

Las fuentes revelan que los gobernantes asumían ciertos comportamientos para ganar el favor de los dioses durante la realización del rito,

¹ Desarrollé parte de esta definición en Alatorre 2019, 193-94.

pues su objetivo era obtener de ellos la facultad de mando para dirigir a sus respectivos pueblos. El rito también puede concebirse como una regla de conducta que prescribe cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas (Durkheim 1992, 36). Para interactuar con el ámbito sagrado, los gobernantes asumían actitudes sacerdotales para demostrar que tenían la fortaleza para cumplir los preceptos establecidos por sus dioses. Por este motivo, ayunaban, extraían sangre de su cuerpo, lo pintaban de negro y usaban objetos sagrados vinculados a dioses determinados. En algunos casos, dirigían una guerra de conquista para demostrar su valor y capacidad en esa actividad.

LAS FUENTES

Los documentos empleados en el análisis del rito del *tlahtoani* mexicana fueron el *Códice Florentino* y la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún (1980; 1975); los *Memoriales*, de fray Toribio de Benavente, Motolinía (1971); el *Códice Magliabechiano* (1996); la *Historia de las indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, de fray Diego Durán (1967); la *Crónica mexicana*, de Hernando Alvarado Tezozómoc (2001); el *Manuscrito Tovar* (1972) y el *Códice Ramírez* (1979). Debido a las similitudes notorias entre las cuatro últimas fuentes, Robert Barlow (1945, 65-87) propuso que procedían de una misma crónica, hoy pérdida, a la que llamó “crónica X”. Los pasajes de estas fuentes son de difícil interpretación por la manera en la que están escritos, pues hacen pensar que cada *tlahtoani* ejecutó un rito distinto. Las obras de Sahagún y Motolinía, por el contrario, no especifican de qué gobernante se trata, lo que hace suponer que describen un mismo rito que todos seguían. El *Códice Magliabechiano* coincide con ambos grupos de fuentes en algunos elementos del rito.

Varios investigadores modernos han hecho propuestas sobre cómo estaban estructurados los ritos. Danièle Dehouve (2016, 125-27, 333-40) retoma autores como Richard Townsend (1987) y Johanna Broda (1978) y propone, como ellos, que los ritos de entronización se dividían en cuatro fases: separación y retiro; investidura y coronación; guerra de confirmación, y festividad final de confirmación. Esta propuesta no sólo abarca Tenochtitlan, sino también Tlaxcala, Cholula y Huexotzinco. La autora identifica actividades dentro de las fases y las llama episodios y actos, por ejemplo, vestir al gobernante con ropa nueva, ofrecer incienso a los dioses, usar

pintura corporal negra, ayunar, sacrificarse o interactuar con miembros del grupo dirigente.

A pesar de los contrastes en la información entre los grupos de fuentes mencionados, considero que es posible proponer que el rito mexica estaba estructurado en seis fases: 1) presentación del gobernante en el templo mayor; 2) periodo de ayuno y penitencia; 3) entrega de los distintivos del poder; 4) intercambio de discursos en el *tecpan*; 5) guerra de prueba, y 6) convite. Para Sahagún (1975, lib. VIII: 475) la guerra de prueba no formaba parte del ascenso al poder: se desarrollaba días después del rito y su objetivo no era probar al gobernante, sino convertir a un pueblo en tributario. Aunque los *tlahtoque* fueran elegidos y confirmados en la posición del señorío, Motolinía (1971, 350-351) menciona que era necesario que demostraran su valentía en las guerras. Cuando el gobernante conseguía uno o varios cautivos en su guerra de prueba, era recibido de manera triunfal al volver a su lugar de origen. Los guerreros apresados por el gobernante serían sacrificados en su ceremonia de confirmación, lo que da a entender que Motolinía ubicaba la guerra de prueba del *tlahtoani* antes de la última fase del rito. Los documentos derivados de la crónica X omiten el periodo de ayuno de cuatro días en el Tlacoachcalco o Tlacatecco. Debido a las contradicciones existentes, uno se pregunta si se debe tomar partido por un grupo de fuentes. Es evidente que no se puede prescindir de ninguna de ellas, porque implicaría señalar que las descartadas están mintiendo y no parece que ése sea el caso. Si se analizan sus datos, a pesar de los contrastes, se aprecia que ambos grupos coinciden en varios aspectos.

El rito de los *tlahtoque* de Tetzco es aún más difícil de reconstruir e interpretar porque la información disponible es escasa. La fuente principal es la *Relación de Tetzco*, escrita por Juan Bautista Pomar (1975), cuyos pasajes se complementan con otras fuentes, como la *Crónica mexicana*, de Tezozómoc (2001). Los documentos consultados para este *altepētl* dejan ver que el rito tenía una estructura similar al del gobernante mexica.

El rito de los gobernantes de Cuauhtitlan se describe de manera escueta en los *Anales de Cuauhtitlan*. El documento lleva ese nombre porque relata los acontecimientos desde la perspectiva de ese *altepētl* prehispánico, como apunta Rafael Tena en la introducción de la edición de 2011 de esta obra. Los autores de esta fuente pudieron ser Pedro de San Buenaventura y Alonso Begerano, indígenas nativos de Cuauhtitlan, mencionados por Sahagún como dos de sus colaboradores más importantes (Nicholson 2001, 40).

Las fuentes principales para intentar reconstruir el rito de los gobernantes de Chalco son las llamadas *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, de Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1965), descendiente de los señores chalcas y conocedor de su pasado prehispánico. Sus escritos mencionan parte del rito en cuestión, pero su información es muy escasa y sólo alude a los casos de pocos *altepeme* que conformaban la región chalca en la época prehispánica.

En lo relativo a otros sitios de la cuenca de México, el volumen 2 de los documentos conocidos como *Relaciones geográficas del siglo XVI* (1986) contiene información escueta sobre algunas poblaciones, como Tequixquiac, Citlaltepec y Xilotzingo. Sus pasajes breves sólo permiten inferir el desarrollo del rito de los gobernantes. Tampoco hay información abundante sobre este aspecto de otras ciudades importantes de la cuenca, como Azcapotzalco, Culhuacan y Tlatelolco.

Al comparar los pasajes de las fuentes mencionadas, destacan las siguientes similitudes entre los ritos de los gobernantes: la presentación pública, un periodo de ayuno y penitencia de cuatro días, la entrega al nuevo *tlahtoani* de objetos de mosaico de turquesa como emblemas de su poder y el entusiasmo por valores guerreros, manifestados en guerras para apresar cautivos.

EL TLAHTOANI

El *tlahtoani* (*tlahtoque* en plural) detentaba el poder político, religioso, militar y judicial. El cargo no estaba destinado a cualquier individuo, el candidato debía contar con ciertas características para acceder a él.² En el caso de los mexicas, tenía que ser miembro de la rama conocida como *tlazopipiltin* del grupo dirigente, es decir, debía descender de gobernantes anteriores pertenecientes al linaje tolteca (López Austin 2016, 265). Los *tlahtoque* se consideraban herederos de Quetzalcoatl por sus vínculos con los *pipiltin*, o gente de linaje, de Culhuacan, *altepetl* que quedó como sucesor de Tula después de su caída, porque albergó a grupos toltecas refugiados que dieron vida a su cultura en esa ciudad (Davies 1987, 24). Alvarado Tezozómoc (1998, 81-86) dice que los mexicas eligieron Acamapichtli (1375-1395) por

² El cargo no era exclusivo para hombres, aunque predominaban. Cuando alguna mujer accedía a él, se le llamaba *cihuatlahtoani*, “la que manda” (Pastrana 2018, 124).

su ascendencia tolteca. Todos los *tlahtoque* que gobernaron Tenochtitlan descendían de él y asumieron el gobierno a razón de este vínculo.

El candidato a *tlahtoani* debía tener experiencia y habilidad militar porque una de sus obligaciones era emprender guerras de conquista: “Tenían estos naturales en mucho cuando su señor era esforzado y valiente hombre, porque teniendo tal señor y capitán salían con mucho ánimo a las guerras” (Benavente 1971, 350). Los *tlahtoque* y *pipiltin* se formaban en el *calmecac*, institución en la que adquirían los conocimientos religiosos indispensables para encabezar el culto a los dioses, además de habilidades políticas y administrativas. Así, el gobernante debía ser capaz de impartir justicia y de conducir adecuadamente los asuntos públicos y administrativos, encabezar al ejército para extender sus dominios y dirigir el culto a las deidades.

En el caso de los gobernantes de Tetzco, los documentos no especifican los criterios para elegir al nuevo *tlahtoani*, pero sus pasajes permiten conjeturar que eran similares a los de los mexicas, en especial la pertenencia a un linaje importante y la experiencia militar. Sobre el primer rasgo, Juan Bautista Pomar (1975, 25) menciona que el nuevo gobernante también debía descender de mandatarios anteriores pertenecientes a un linaje sobresaliente, infiero que era el tolteca. Como es sabido, los descendientes de Xolotl, que gobernaron Tetzco, contrajeron matrimonio con mujeres toltecas para fortalecer su posición política en la cuenca de México (Clavijero 1964, 52-60). Respecto al segundo requisito, Pomar (1975, 35) explica que una de las obligaciones del *tlahtoani* era atender los “negocios de la guerra”. Deduzco que también debía tener experiencia en ese ámbito del gobierno.

Es posible que los gobernantes de Cuauhtitlan, Chalco y otros *altepeme* de la cuenca fueran elegidos de manera similar a los de Tenochtitlan y Tetzco, pues para los nahuas la pertenencia a un linaje destacado era importante, así como la experiencia militar, porque la guerra proveía guerreros que se sacrificaban para alimentar a los dioses con sus corazones. También es probable que sus obligaciones fueran las mismas que las de los gobernantes mexicas y tetzcoanos.

Las fuentes nahuas consultadas dejan ver que el poder de los gobernantes provenía del ámbito sagrado. Deidades como Quetzalcoatl, Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli intervenían en las ceremonias para otorgar autoridad a los *tlahtoque*, que eran vistos como representantes de las deidades, no como los dioses mismos. Una vez que accedían al poder, debían ejercer un buen gobierno, de lo contrario podían ser removidos del cargo y en algunos casos condenados a muerte (Pastrana 2018, 129-50).

PROPUESTA DE MODELO PARA COMPARAR LOS RITOS

Con base en las fuentes, se identificó la posible estructura del rito de cada *altepetl* estudiado. A mi parecer, las tres primeras fases constituyen el núcleo de los ritos en la cuenca de México. En el cuadro 1 se resume la propuesta: los asteriscos señalan los *altepeme* con esas fases en común y los signos de interrogación indican que no es posible asegurar que esos procedimientos formaran parte del rito en esos *altepeme*, en particular en las tres últimas etapas. Como el eje de este texto es el rito de ascenso al poder y no los gobernantes, la comparación no se basa en ellos, porque las fuentes no siempre especifican de quién hablan (véase cuadro 1).

Cuadro 1
ESTRUCTURA DE LOS RITOS DE ASCENSO AL PODER
EN LA CUENCA DE MÉXICO

| <i>Fases de los ritos</i> | <i>Tenochtitlan</i> | <i>Tetzcoco</i> | <i>Cuauhtitlan</i> | <i>Chalco</i> | <i>Otros altepeme</i> |
|--|---------------------|-----------------|--------------------|---------------|-----------------------|
| Presentación en el templo del dios patrono | * | * | * | * | * |
| Periodo de ayuno | * | * | * | * | * |
| Entrega de las insignias del poder | * | * | * | * | * |
| Intercambio de discursos | * | * | ? | ? | ? |
| Guerra de prueba | * | ? | * | ? | ? |
| Convite | * | * | ? | ? | ? |

La comparación sigue el orden de las fases como se consigna en las fuentes sobre Tenochtitlan, Tetzcoco, Cuauhtitlan y Chalco, que al parecer tenían la misma estructura, con ligeras variantes. Como se verá en las siguientes páginas, la estructura del rito de estos *tlahtoque* era muy parecida a la de sus homólogos de otros *altepeme*. Aclaro que no es mi intención analizar el rito de otros *altepeme* desde la perspectiva de los mexicas, simplemente me basé en los casos mejor documentados. Los otros *altepeme* están en la última columna. Considero que esta organización ayuda al lector a

identificar las similitudes entre los ritos, pues se observa el desarrollo de la ceremonia de manera paralela en los *altepeme* tratados.

El inconveniente de esta propuesta es que las fuentes de algunos grupos no siempre incluyen información sobre los elementos comparados, pero esto no significa que no hayan existido. Se intenta subsanar estas ausencias con hipótesis derivadas de la comparación entre los grupos nahuas analizados, para dilucidar si los elementos que se consideran centrales existieron en esos casos o no.

EL RITO DE ASCENSO AL PODER EN LOS ALTEPEME

Fase 1. Presentación del tlahtoani en el templo del dios patrono

Tenochtitlan³

El ceremonial del *tlahtoani* comenzaba con su presentación ante la población de Tenochtitlan y los dioses Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli en el Templo Mayor (Sahagún 1975, lib. VIII: 474). Al pie del recinto, el gobernante usaba sólo un *maxtlatl* y teñían todo su cuerpo con “tinta muy negra” (Benavente 1971, 335), es decir, le aplicaban pintura corporal negra. Después: “delante del *cu* vestían al señor de las vestiduras con que los sátrapas solían ofrecer incienso a los dioses, que era una xaqueta de verde oscuro y pintada de huesos de muertos [...] llamada *xicolli*. Luego le ponían a cuestras colgada de las espaldas una calabazuela llena de *picietl*” (Sahagún 1975, lib. VIII: 473). Luego los sacerdotes lo conducían a la cima del templo, donde ofrendaba incienso a Huitzilopochtli. Al terminar, le decían estas palabras:

Señor mío, mirad como os han honrado vuestros caballeros y vasallos, pues ya sois señor confirmado [...]. Sois el que los habéis de regir y dar orden en las cosas de la guerra [...] habéis de velar mucho en hacer andar al sol e a la tierra [...] habéis de trabajar cómo no falte sacrificio de sangre y comida al dios sol, porque tenga por bien de hacer bien su curso e alumbrarnos, e a la diosa tierra también, porque nos dé mantenimientos [...] (Benavente 1971, 336).

³ Una versión previa del texto del rito del *tlahtoani* mexica se presentó por primera vez en Alatorre (2020), en el que se se comparó el rito del *tlahtoani* con el del *cazonci* purépecha.



Figura 1. Presentación del *tlautoani* ante Xiuhtecuhltli, manifestado en el fuego del bracero. *Códice Magliabechiano*, f. 71r. Dibujo del autor, basado en Anders y Jansen (1996, f. 71r)

Este pasaje muestra una de las futuras obligaciones del *tlautoani*: emprender guerras para alimentar al Sol y la Tierra. En la cima del Templo Mayor, los gobernantes eran presentados ante el dios del fuego, representado por un brasero encendido (véase figura 1). Esto sugiere una asimilación con Xiuhtecuhltli, patrono de los gobernantes (Heyden 1972, 3). Tanto la deidad como el *tlautoani* portaban el *xiuhuitzollí*, porque “al identificarse con la deidad ígnea, padre y madre de los dioses, tenía la capacidad de gobernar e impartir justicia. Así, el *tlautoani* era el representante de Xiuhtecuhltli pues ambos personificaban el máximo poder, aquel sobre los hombres y este sobre los dioses” (Limón 2012, 127).

En la siguiente etapa del rito, el gobernante era vestido como sacerdote porque debía desempeñar actividades sacerdotales: extraer sangre de su cuerpo para ofrendarla a los dioses, ayunar y no dormir. Esto lo preparaba para llevar a cabo la siguiente fase. El motivo por el que el *tlautoani* usaba un atuendo decorado con osamentas humanas era representar su muerte simbólica, pues debía morir, como el guía Huitztl, quien se convirtió en Huitzilopochtli durante la migración (Olivier 2008, 267). Según el relato de Cristóbal del Castillo (1991, 155-56), los restos óseos de Huitztl fueron enterrados y al cabo de cuatro años se exhumaron para conservarlos como reliquias. Tal vez para representar los cuatro años que Huitztl

estuvo enterrado, el *tlahtoani* permanecía cuatro días en el Tlacoachcalco, usando el *xicolli*, y quizá se convertía en el representante del dios, como lo hizo el guía mexica durante la migración (Olivier 2008, 267).

Tetzcoco

De acuerdo con Pomar (1975, 33), cuando un candidato era elegido, lo primero que hacían “era cubrillo con una ropa real de algodón azul [...] y poníanle unas cutaras a los pies, también azules; y en la cabeza, en lugar de corona y por insignia real, una venda de algodón azul forrada, que por la parte que caía encima de la frente era más ancha y tanto que casi parecía una media mitra”. Después de ser ataviado como el dios del fuego, se dirigía al templo de Tezcatlipoca acompañado de varios dignatarios, entre ellos, los gobernantes de Tenochtitlan y Tlacopan. Cuando llegaba frente a la estatua del dios, le decía:

Señor, yo soy venido a tu presencia para confirmación del oficio en que al presente soy constituido, porque sin tu voluntad no puede tener ninguna cosa efecto bueno, y pues tú lo permites, se servido de tenerme de tu mano y encaminarme el gobierno de este estado y reino, pues es tuyo, porque sin esto no acertaré en cosa buena, ni que aproveche a tus criaturas, y de aquí se me seguirá odio de ti y aborrecimiento con que me vengas a castigar y hacer mal [...] (Pomar 1975, 33).

Estos señores también entendían que el gobierno le pertenecía al dios y él les daba el mando. De acuerdo con Pomar (1975, 8-13), tenían a este numen por supremo, pues su bulto sagrado, que contenía un espejo,⁴ condujo a los tetzcocanos hacia la tierra que les prometió. El pasaje citado permite ver que Tezcatlipoca era el dios patrono de la ciudad. Como en el caso mexica, el *tlahtoani* tetzcocano era presentado ante el dios patrono en su templo y también comenzaba su rito frente a un brasero encendido, pero éste se encontraba en el *tecpan* (Alvarado Tezozómoc 2001, 445). Esto sugiere que los gobernantes de Tetzcoco pudieron ser representantes del dios del fuego porque usaban sus atavíos de mosaico de turquesa.

⁴ El *tlaquimilolli* o bulto sagrado era un envoltorio ritual que contenía los símbolos de un dios tutelar y estaba relacionado con el poder político de los gobernantes. Son llamados bultos sagrados porque contienen reliquias envueltas y sólo se abren en determinadas ocasiones (Olivier 2015, 69).

Cuauhtitlan y Chalco

En el caso de Cuauhtitlan, no se especifica que el rito iniciara en el templo de la deidad tutelar, pero considero que así ocurría. El primer gobernante de la ciudad fue un hombre llamado Huactli, que atravesó dos fases del rito mexica: la penitencia de cuatro días y la guerra de prueba. Al revisar los escasos pasajes del rito, también se nota la presencia de dos dioses relacionados con el poder de estos gobernantes: Itzpapalotl y Xiuhtecuhtli. En el caso de la primera, según los *Anales de Cuauhtitlan* (2011, 35), los habitantes de la ciudad eligieron a su primer gobernante por órdenes de la diosa. Luego la deidad mandó lanzar flechas hacia los cuatro rumbos del cosmos y la cacería de varios animales para ofrendarlos a Xiuhtecuhtli. Cuando Huactli murió, el gobierno pasó a su esposa (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 39).

Los *Anales de Cuauhtitlan* no mencionan que los gobernantes de esta ciudad fueran presentados ante Xiuhtecuhtli, ya fuera en un templo o frente a un bracero. Se puede conjeturar que algo así ocurría, que los animales se ofrendaran frente a un bracero, cuyas llamas personificaban al numen. Si se considera que los nahuas compartían ideas parecidas sobre el fuego, me inclino a pensar que una situación similar ocurría en ese *altepetl* durante el rito de los gobernantes.

Respecto a Chalco, las relaciones de Chimalpain (1965; 2003a; 2003b) mencionan que Tezcatlipoca era el dios que otorgaba el poder en algunos *altepeme* chalcas. En la *Séptima relación* se le menciona como el guía de varios grupos que buscan un lugar para asentarse (Chimalpain 2003a, 29, 41, 45). La misma fuente señala que el *tlahtoani* de un sitio llamado Itztla-cozauhcan recibió el mando de Tezcatlipoca: “Y fue el diablo a Tlacochealco; y en seguida Temizteuhctli accedió a la estera, a la silla allí en Amaquemecan” (2003a, 49). Es posible que otras ciudades de la zona de Chalco rindieran culto a Tezcatlipoca y que hayan erigido templos en su honor. Quizá en esos recintos los gobernantes escenificaban una parte de sus ritos de ascenso al poder, como su presentación pública. Si Tezcatlipoca les entregaba el mando, el lugar más adecuado para recibirlo era el espacio sagrado en el que moraba el dios. Respecto a Xiuhtecuhtli, las relaciones de Chimalpain no contienen pasajes que confirmen la presencia del dios en el rito de los gobernantes chalcas.

Fase 2. Periodo de ayuno y penitencia

Tenochtitlan

Al bajar del Templo Mayor, el *tlahtoani* era llevado a un recinto designado con dos nombres: Tlacochoalco (Sahagún 1975, lib. VIII: 474) o Tlacatecco (Benavente 1971, 333), donde ayunaba durante cuatro días. Leonardo López Luján (2006, 298) propone que el gobernante era recluido en el recinto conocido como la Casa de las Águilas, que era una réplica en miniatura del universo. El ala Norte, llamada Tlacochoalco, tenía imágenes de Mictlantecuhtli, lo que sugiere que esa parte simbolizaba el inframundo. El ala este, llamada Tlacatecco, albergaba imágenes de hombres águila, por lo que suponemos que simbolizaba la región auroral. Entre los mexicas, los gobernantes eran considerados representantes del Sol y su muerte se comparaba con un ocaso (Durán 1967, 2: 393). Si el Tlacochoalco simbolizaba el Mictlan, pudo ser el lugar donde los *tlahtoque* pasaban su penitencia. Terminados los cuatro días, salían por el ala este para escenificar la salida del Sol y un nuevo amanecer. Cuando ingresaban al Tlacochoalco:

Allí estaban cuatro días sin salir del patio, y ayunaban todos los cuatro días, que no comían sino una vez al mediodía, y todos los días iban a incensar y ofrecer sangre al mediodía y a la medianoche delante de la estatua de Huitzilopochtli [...]. Y todos estos cuatro días, a la medianoche, después de haber incensado y ofrecido sangre, se bañaban en una alberca por hacer penitencia [...] (Sahagún 1975, lib. VIII: 474).

El dios que se convirtió en el Sol en Teotihuacan ejecutó las mismas actividades. En el relato de la creación del Sol, Nanahuatzin fue el dios elegido por los demás númenes para convertirse en el astro. Hizo penitencia cuatro días y, como los *tlahtoque*, ofreció sangre de su cuerpo obtenida al pincharse con espinas de maguey (Sahagún 1975, lib. VII: 432). Después de cuatro días de penitencia, Nanahuatzin se lanzó a la hoguera preparada por las demás deidades y surgió convertido en el Sol por el Este, rumbo por el que el astro sale cada día. Es posible que esta fase del ritual recreara el nacimiento del Sol en su manifestación de Huitzilopochtli, el numen solar de Tenochtitlan.

Se piensa que los gobernantes eran pintados de negro para destacar el estado penitente (Olivier 2004, 332) durante su encierro, porque ese color resaltaba su condición de sacerdotes en ese momento. Además, se les daban

objetos como espinas de maguey, incensarios, tabaco, copal y el *xicolli*, necesarios para hacer su ayuno y penitencia.

Tetzcooco

Como su homólogo tenochca, el *tlahtoani* de este *altepetl* descendía del templo de su dios patrono para ser conducido al Tlacatecco, ubicado junto al Templo de Tezcatlipoca, para hacer su penitencia:

allí estaba cuatro días ayunando, sin comer más de una vez al día [...]. Bebía agua simple. No había de llegar a mujer, ni hacer cosa que pareciese deshonesto. Gastaba el tiempo en meditar y considerar el estado nuevo que le encargaban [...] y el cuidado que había de tener el gobierno de él. Todas las mañanas de estos cuatro días había de incensar al ídolo [...] y lo mismo a las tardes cuando ya se ponía el sol. Pasados los cuatro días era por ceremonia bañado con agua simple y fría (Pomar 1975, 33-34).

Pomar (1975, 13) indica que en el Tlacatecco se conservaba el bulto sagrado del dios, que contenía un espejo y cuya manta para hacer el envoltorio estaba pintada con osamentas humanas. Como es sabido, la función de los bultos sagrados era establecer comunicación con las divinidades (Olivier 2004, 145). Quizá el propósito de la reclusión del *tlahtoani* era convertirlo en el representante de Tezcatlipoca o estar en contacto con la deidad mediante el bulto sagrado del dios.

Después de analizar los ritos, Guilhem Olivier concluye que la estancia de los gobernantes en el Tlacatecco representaba el periodo de ocultamiento de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca; el primero, en su descenso al Mictlan durante la migración mexicana, y el segundo, cuando desapareció en el Popocatepetl (Olivier 2004, 153-54). En la descripción de Pomar, el gobernante no porta el *xicolli* decorado con osamentas al entrar al recinto. Esto dificulta establecer si los *tlahtoque* repetían la muerte de Tezcatlipoca, como sugiere Olivier.

Motolinía (1971, 355), por ejemplo, menciona que “en diversas provincias tenían distintas y diversidad de ceremonias, y diferían unas de otras, pero diciendo las solemnidades y leyes de México y Tezcucó, se dicen las más principales y más comunes de la Nueva España”. Quizá por eso se limitó a describir el rito en Tenochtitlan y consideró innecesario repetir el

de Tetzco. Se puede conjeturar que en otras ciudades de la cuenca el rito seguía el modelo de estos dos *altepeme*. Considero que los gobernantes de Tetzco pudieron haber usado el *xicolli* con osamentas para representar su muerte simbólica, como ocurría en Tenochtitlan.

A pesar de que no se menciona el atuendo, Pomar explica que la reliquia de Tezcatlipoca estaba envuelta con una manta decorada con huesos. Fray Bartolomé de Las Casas (1967, 1: 644) dice que el dios proporcionó su fémur a los tetzcoanos. Durante la migración, los mexicas guardaron los restos óseos de Huitzilopochtli (Castillo 1991, 155-56). Los huesos de ambas deidades fueron conservados. La diferencia es que el dios patrono mexicana fue enterrado y el de Tetzco se introdujo en un volcán. A este respecto, Olivier (2004, 153-54) sugiere que la estancia de los gobernantes en el Tlacoachcalco o Tlacatecco manifestaba su paso por el interior de la tierra antes de su renacimiento como *tlahtoque*.

Tanto en el caso mexicana como en el de Tetzco, se puede interpretar que el *tlahtoani* moría como su deidad tutelar, porque se encontraba al lado del bulto del dios envuelto con una manta decorada con huesos. El Tlacatecco pudo estar asociado al Mictlan porque ahí se encontraba la reliquia de Tezcatlipoca. El dios también estaba vinculado a la noche, el jaguar, la oscuridad, la muerte y el color negro (Soustelle 1982, 163-67).

De las ideas relacionadas con el numen, cabe resaltar la del color negro. Al describir el rito del sucesor de Nezahualpilli, Alvarado Tezozómoc (2001, 443) menciona que su cuerpo fue pintado de negro. Se ha propuesto que pudo representar el estado penitente del futuro *tlahtoani*, o tener la función de asimilarlo con alguna divinidad (Olivier 2004, 332). Se ha conjeturado que el objetivo era reducir la distancia entre hombres y dioses para establecer contacto con las deidades (Olivier 2004, 335). La hipótesis de Olivier es sugerente y podría reforzarse por la presencia del bulto sagrado en el Tlacatecco, que también pudo servir para que los gobernantes adquirieran parte de la energía sagrada que contenía. La estancia del gobernante en ese recinto, teñido de negro, convertía al *tlahtoani* en el representante terrenal de Tezcatlipoca, con quien entraba en contacto por medio de su reliquia y obtenía parte de su energía sagrada.

El número de días que los gobernantes pasaban en el Tlacatecco también tiene connotaciones sagradas: los dioses hicieron penitencia durante cuatro días para que el Sol pudiera nacer y fue el tiempo que el astro tardó en moverse. El *tlahtoani* de Tetzco repetía las acciones de los dioses en Teotihuacan: así como Nanahuatzin se convirtió en el Sol, el gobernante también

cambiaría de condición durante su estancia en el lugar sagrado, se llenaría con su fuerza y se convertiría en representante de la deidad.

Las historias sagradas de los nahuas muestran que los cambios de condición, para generar vida o muerte, o para que terminaran condiciones adversas sucedían al cabo de periodos de cuatro días o años.⁵ Era un ciclo sagrado durante el cual debían seguirse los preceptos de los dioses. Sólo después de que transcurría ese lapso íntegro podían convertirse en representantes de los númenes. No parece que en Tetzco se asimilara el *tlahtoani* con el Sol durante esta fase, pues era identificado con Tezcatlipoca. Sin embargo, no debe descartarse esa posibilidad, pues los gobernantes también usaban atavíos de turquesa, asociados a Xiuhtecuhtli, deidad ígnea vinculada con el astro rey.

Cuauhtitlan y Chalco

Los *Anales de Cuauhtitlan* y las *Relaciones* de Chimalpain confirman que los *tlahtoque* de estos lugares ejecutaban las mismas actividades penitenciales que los señores antes comentados: ayuno y penitencia durante cuatro días, pero no profundizan.

Sobre Cuauhtitlan, se dice que Itzpapalotl ordenó al primer *tlahtoani* de la ciudad ayunar cuatro días (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 35), pero no es posible saber dónde lo hizo porque la fuente no lo especifica. El ayuno sugiere que los gobernantes también ofrendaban su sangre y la depositaban ante el bulto sagrado de la deidad.⁶ El hecho de que realizaran actividades sacerdotales, como los mexicas y tetzcoicanos, permite deducir que el uso de pintura corporal negra también formaba parte de su estado penitencial.

Respecto a Chalco, Chimalpain menciona que los mexicas, cuando conquistaron la región, establecieron gobernantes militares en los *altepeme* y

⁵ Además de la creación del Sol, podemos mencionar los cuatro soles que precedieron al quinto; la decadencia de Tula, cuya sequía duró cuatro años, y los cuatro días que Quetzalcoatl pasó en el Mictlan antes de convertirse en Venus.

⁶ Los *Anales de Cuauhtitlan* (2011, 25, 35, 39) narran que los chichimecas, fundadores de ese *altepetl*, hicieron un bulto sagrado con las cenizas de Itzpapalotl durante su migración. La fuente relata que, al morir Huactli, el gobierno pasó a su esposa porque podía hablar con la deidad. Estos pasajes sugieren la existencia de un bulto sagrado de la diosa en Cuauhtitlan, que debió utilizarse en varias ceremonias, como los ritos de ascenso al poder.

a partir de ese momento nadie de “sangre real” ejerció el poder. Más tarde, Tizoc hizo buscar a los *pipiltin* a quienes correspondía el mando en esos sitios y los instaló en el gobierno (Chimalpain 2003a, 159-63).⁷ Luego ocurrió lo siguiente: “Y una vez que fueron instalados estos *tlahtoque* en Chalco, pasaron cuatro días en México, hicieron ayuno de *tetecuhtin*; en seguida partieron dejando al *tlahto huani* Tizocicatzin” (Chimalpain 2003a, 163). Una vez concluido el ayuno, los nuevos gobernantes volvieron a sus ciudades de origen. Es posible que también hicieran ayuno en el Tlacatecco o Tlacoachcalco, y que usaran pintura corporal negra.

En algunas de las relaciones hay referencias a los bultos sagrados (Chimalpain 2003a, 47; 2003b, 73), sin embargo, no se especifica si eran usados por los gobernantes durante su rito de ascenso al poder, como en Tenochtitlan y Tetzaco.

Fase 3. Entrega de las insignias del poder

Tenochtitlan

Al concluir su periodo de ayuno, el *tlahtoani* recibía en su *tecpan* objetos hechos de mosaico de turquesa. Varios códices muestran a los *tlahtoque* de la cuenca de México con esos atavíos: el *xiuhuitzolli*, la *xiuhtimatli* y la *yacaxihuitl* (véase figura 2). Estos distintivos estaban vinculados a los dioses Quetzalcoatl y Xiuhtecuhtli. Los mexicas creían que estas insignias habían sido creadas por los toltecas, pues trabajaban las turquesas finas (Sahagún 1975, lib. X: 595-97). Los informantes de Sahagún también refieren que Quetzalcoatl, el dios de la ciudad de Tula, fue el inventor de las “artes mecánicas”, que incluían el arte de labrar esas piedras semipreciosas (Sahagún 1975, lib. III: 195).

Los distintivos de poder provenían de una ciudad sagrada, gobernada por el numen a quienes los *pipiltin* reconocían como el fundador de sus dinastías (León-Portilla 1999, 148). Para poder utilizar los distintivos de turquesa, creación de Quetzalcoatl, los mexicas vincularon a su linaje gobernante con el dios, pues se consideraban herederos de los toltecas gracias a Acamapichtli, *tlahtoani* de ascendencia tolteca por vía materna.

⁷ Los *altepeme* eran Tenanco Tepopollan, Tepetlixpan Chimalhuacan y Acxotlan Cihuateopan.



Figura 2. El *tlahtoani* Tizoc portando atavíos de mosaico de turquesa.
Primeros memoriales, f. 51v. Dibujo del autor, basado en Vela (2011, 53)

Los atavíos de turquesa también se relacionaban con Xiuhtecuhtli, otra deidad de la que provenía el poder. Los atavíos no sólo tenían el objetivo de mostrar a los *tlahtoque* como herederos de Quetzalcoatl, también servían para dotarlos de energía divina, pues eran considerados coberturas físicas del fuego divino celeste concedido a los gobernantes mexicas (Olko 2006, 70). Los *tlahtoque* eran concebidos como representantes del Sol, por eso recibían distintivos que los dotaban de calor y los vinculaban con el cielo. Esta idea cobra fuerza si se considera que la turquesa era una piedra relacionada con el ámbito celeste, motivo por el que Xiuhtecuhtli también tenía nexos con ese nivel del cosmos (Limón 2012, 116).

Tetzococo

En este *altepetl* se entregaban los mismos distintivos de turquesa a los gobernantes (Pomar 1975, 33; Alvarado 2001, 445). Se creía que estos también procedían de los toltecas, pues los descendientes del caudillo chichimeca Xolotl, que dieron origen a varios señoríos de la cuenca, hicieron alianzas con grupos toltecas al casarse con sus mujeres nobles (Clavijero 1964, 53). Al emparentar con ellos, como en el caso mexica, también podían proclamarse herederos de los toltecas y tener derecho a usar sus insignias de poder. Considero que, al igual que los mexicas, estos gobernantes también podían llenarse con el fuego divino del dios, pues recibían las insignias del numen ígneo frente a un brasero encendido, como representación de Xiuhtecuhtli (Alvarado Tezozómoc 2001, 443). Esto sugiere que el dios también los dotaba con su energía sagrada.

Cuauhtitlan y Chalco

En el caso de Cuauhtitlan, no hay alusiones a los atavíos mencionados. Sobre Chalco, sólo se menciona que en una población llamada Mamalhuzocan se le otorgó “la diadema de príncipe y el tocado señorial” a la madre de un niño que era muy joven para gobernar (Chimalpain 1965, 87). Este dato permite proponer que en algunas poblaciones de la región de Chalco, en una parte del rito, se entregaba un *xiuhuitzollí*, tal vez después del ayuno y la penitencia.

Los atavíos de mosaico de turquesa eran los más prestigiosos entre otros grupos nahuas que los aceptaron e imitaron en el núcleo del estado mexica y fuera del valle de México como resultado de la influencia tenochca (Olko 2006, 67-68). Como sugiere el pasaje de Chimalpain y algunas imágenes en códices (véanse figuras 3 y 4), atavíos como el *xiuhuitzollí* eran usados por otros grupos. Los toltecas y Quetzalcoatl no sólo provocaban fervor entre los mexicas; se sabe que otros grupos nahuas trasladaron esculturas de Tula Xicocotitlan a sus *altepeme* porque las consideraban cargadas de fuerzas sobrenaturales por haber sido creadas en la ciudad sagrada de Quetzalcoatl (López Austin y López Luján 2007, 52-56). Es posible que gobernantes de otras poblaciones nahuas, como Cuauhtitlan, recibieran el *xiuhuitzollí* durante sus ritos, con el objetivo de obtener la energía sagrada del dios del fuego y presentarse de ascendencia tolteca para ganar prestigio ante otros grupos.

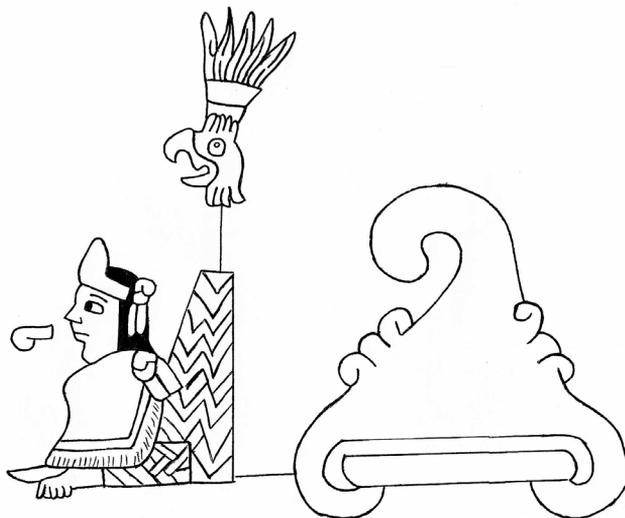


Figura 3. Coxcoxtli, *tlahtoani* de Culhuacan usando el *xiuhuitzollī*.
Códice Boturini, lám. 20. Dibujo del autor, basado en Johansson (2007, 65)

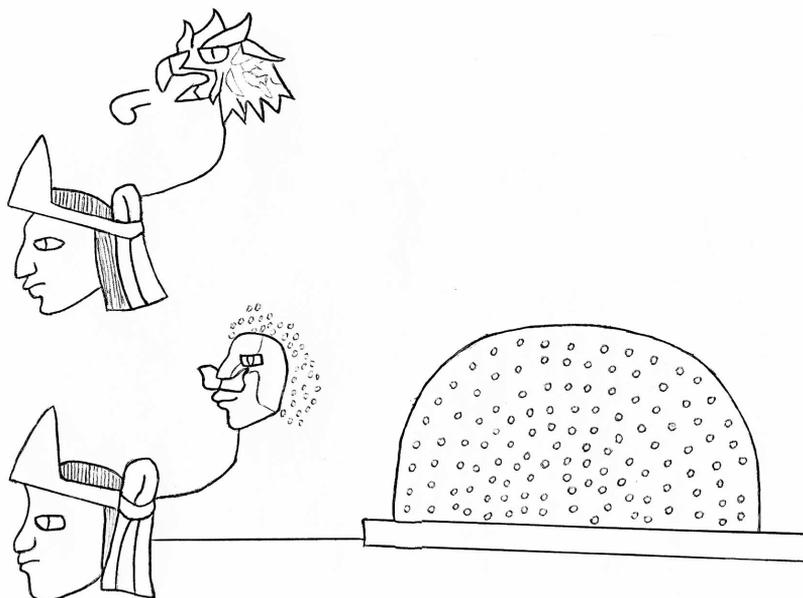


Figura 4. Dos gobernantes de Tlatelolco usando el *xiuhuitzollī*.
Códice Mendocino, f. 19r. Dibujo del autor, basado en Matos (2008, 30)

Fase 4. Intercambio de discursos

Tenochtitlan

Una vez investido con los emblemas del poder, el gobernante iniciaba una serie de pláticas con miembros del grupo dirigente. Los siguientes discursos proceden del libro VI del *Códice Florentino*. Por razones de espacio no se citan de manera íntegra, sólo se muestran las partes en las que se observa la importancia de Tezcatlipoca y Quetzalcoatl en esta parte del rito.

Destaca un discurso en el que un sacerdote muestra la estrecha relación de los *tlahtoque* con Tezcatlipoca, en el libro VI, folio 14r, traducido por Díaz Cíntora (1992, 21): “ahora en verdad inspíralo, esfuérzate con él; lo has hecho como aquello que arrojas, como tu flauta; hazlo tu imagen, hazlo tu representante”. Lo que sobresale de la parte en náhuatl es: “*tlaxoniuh ticomuchihuilia, ca motlatlapitzal; ma xicmohuiti ma xicmopatiloti*”. *Tlaxoniuh* se deriva del verbo *tlaza* en forma pasiva: “es arrojado” o “se arroja”; *ticmochihuilia*, “lo has hecho”, del verbo *chihua*, “hacer”; *motlatlapitzal*, “tu flauta que soplas muchas veces”; *ma*, partícula imperativa que indica una súplica o ruego; *xicmohuiti*, “hazlo tu lugarteniente”;⁸ *xicmopatiloti*, “hazlo tu teniente” (Molina 1970, f. 80r).⁹

Los *tlahtoque* también se concebían como representantes del dios, como se aprecia en un discurso de agradecimiento dirigido a Tezcatlipoca bajo su nombre de Tloque Nahuaque:

ca njmotlatlapitzal in maca nocnopil, in maca nomaceoal ca njmoten, ca nimocamachal, ca njmix, ca nimonacaz: auh ca njmotlan, ca njmoztitinechmuchivilia in nimaceoalli, in njtlapalivi: ma achitzin njtic xicomacalqujli, xicomomacavili in motlatol (*Códice Florentino* 1980, libro VI: f. 37r-38v).

soy tu flauta, me das dicha, me das mercedes, soy tus labios, soy tu boca, soy tu frente, soy tus orejas: soy tus dientes, soy tus uñas, soy tu macehual: que entre dentro de mí un poquito de tu aliento, de tu palabra (traducción del autor).

⁸ Molina (1970, f. 15r) traduce *huiti* como “lugarteniente”.

⁹ *Patiloti*, “lugarteniente”, deriva del verbo *patillotia*, “sustituir a uno en lugar de otro” (Molina 1970, f. 80r). *Patiloti* puede traducirse como “sustituto” o “representante”.

La parte en español del código registra este texto:

ya me habéis hecho vuestra silla, y vuestra flauta, sin ningún merecimiento mío, ya soy vuestra boca, y vuestra cara, y vuestras orejas, y vuestros dientes, y vuestras uñas, aunque soy un pobre hombre, quiero decir que indignamente soy una imagen y represento vuestra persona y las palabras que hablare han de ser tenidas, como vuestras mismas palabras, y mi cara ha de ser estimada como la vuestra y mis oídos como los vuestros [...] (*Código Florentino* 1980, lib. VI: f. 37r-38v).

Quetzalcoatl estableció el rito para convertirse en *tlahtoani*, que consistía en que el nuevo gobernante ayunara cuatro días y vistiera una “manta azul” (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 1: 387). Se mencionaba como una de las deidades relacionadas con el poder, considerada el origen de los linajes nobles. Al pertenecer los gobernantes al linaje tolteca, se infiere que este dios les otorgaba el poder, idea que se observa en este discurso:

Ca nican quicui, cana in totecuyohuan in tepilhuan, tetzonhuan in teitzihuan, in tlazoti in chalchiuhtin, in maquizti, in inpilhuan, auh in itlapitzalhuan in itlaxoxalhuan in Topiltzin in Quetzalcoatl, a in ipan yolque in ipan tlacatque, in imilhuil in inmacehual in petlatl in icpalli, in tlatconi in tlamamaloni, in zan niman yuh yolque, in niman yuh tlacatque, in zan niman yuh yocoloque in canin yohuaya itoloc, yocoloc in tecuitizque in tlatocatizque (*Código Florentino* 1980, libro VI: f. 67v).

Ciertamente aquí, dignos de merecimiento, en algún lugar nuestros señores e hijos, nobles de linaje, piedras preciosas, joyas, sus hijos, y sus flautas que hechizan las cosas de nuestro señor Quetzalcoatl, por causa de quien viven los que nacieron, los que merecen la estera, la silla, los que vinieron a gobernar y llevan la carga, así viven, así nacieron, así se crearon, se dijo donde anochecía, se hicieron señores, se hicieron gobernantes (traducción del autor).

Lo llamativo de este discurso es que menciona a Quetzalcoatl con características de Tezcatlipoca, además de la metáfora *in canin yohuaya*, que se refiere al dios como noche y viento (Díaz Cíntora 1992, 147). Se hace referencia a las flautas hechizadas de Tezcatlipoca, instrumento característico del dios, pero los *pipiltin* son nombrados como las flautas de Quetzalcoatl, por lo tanto, como sus instrumentos. La frase *in itlapitzalhuan* (“sus flautas”) *in itlaxoxalhuan* (“que hechizan las cosas”) parece aludir a Tezcatlipoca, no sólo porque la flauta era su instrumento, sino también porque

era el numen tutelar de los hechiceros (Olivier 2004, 53). El pasaje confirma que Quetzalcoatl también otorgaba poder a los *tlahtoque*:

tlatcatque, in imilhuil in inmacehual in petlatl in icpalli, in tlatconi in tlamamaloni, in zan niman yuh yolque, in niman yuh tlatcatque, in zan niman yuh yocoloque in canin yohuaya itoloc, yocoloc in tecuitizque in tlatocatizque (*Códice Florentino* 1980, libro VI: f. 67v).

Los que para ello nacieron, aquellos cuyo merecimiento es la estera y la silla, el gobierno, porque así nacieron, así fueron creados para ser jefes y señores según fue dicho, dispuesto en algún lugar de la noche (Díaz Cíntora 1992, 147).

El pasaje corresponde a las palabras que un *pilli* le dirige al *tlahtoani*. Como se observa, los gobernantes y los *pipiltin* eran identificados como hijos de Quetzalcoatl (*inpilhuan*), que otorgaba el poder a los *tlahtoque* por ser sus descendientes. Como expresa el pasaje, esta deidad se involucraba con el poder por cuestiones de linaje. Tezcatlipoca, en su advocación de Tloque Nahuaque, era concebido como el dueño de todo lo existente, incluido el poder de los *tlahtoque*.

Aunque Tezcatlipoca era un dios creador, concebido como la deidad principal, el origen de dioses y seres humanos se debía a Ometeotl (León-Portilla 1999, 143). La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, 23) menciona que la pareja suprema de dioses tuvo cuatro hijos, entre los que sobresalen Tezcatlipoca y Quetzalcoatl. Después de analizar el *Códice Florentino* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, León-Portilla concluyó que otros nombres de la deidad suprema eran Quetzalcoatl y Tloque Nahuaque (1983, 164-78). Se infiere que ambos eran vistos como la fuente del poder de los gobernantes, pues el primero fue el fundador de las dinastías gobernantes y el segundo se consideraba su dueño y de quienes lo ejercían.

Tetzcooco

Aquí sucedía algo similar a lo que pasaba en Tenochtitlan. Pomar menciona que varios *pipiltin* se dirigían al *tlahtoani* con discursos parecidos:

se iba a la casa real, y allí en una sala grande esperaba a que le diesen el parabién del reino, no con señales de gozo y contento, sino representándole los trabajos del gobierno y cuantos cuidados tenía; y que aquella dignidad real estaba acompañada

de muchos sobresaltos y mudanzas, y que de él dependía el bien o el mal de todos, y como no se descuidase; y sobre esto era todo el tema de lo que le decía; pero las dos personas de mayor dignidad del reino después del rey, le hablaban con mayor libertad; y llorando a lagrima viva le decían que mirase por el bien del público de manera que sirviese a Dios, porque por esto principalmente era puesto por él en aquella dignidad real, y que sobre todo prefiriese el bien general sobre el suyo particular [...] (Pomar 1975, 34).

Es posible que los discursos del libro VI del *Códice Florentino*, comentados en la parte sobre los mexicas, también fueran para estos gobernantes, pues Sahagún reunió datos en Tetzaco, Tlatelolco y Tenochtitlan. Aunque no se mencionan los discursos al detalle, se aprecian temas importantes, por ejemplo, que ocupaba el cargo gracias al dios y que estaba obligado a servirle. Suponemos que se trata de Tezcatlipoca, pues Alvarado Tezozómoc (2001, 444) menciona que el Cihuacoatl de Tenochtitlan estuvo presente en el rito del sucesor de Nezahualpilli y registró el discurso en el que el funcionario mexica le recuerda al gobernante que está en el poder por voluntad de Quetzalcoatl y Titlacahuan, otra advocación de Tezcatlipoca.

Terminado el intercambio de discursos: “de allí adelante mandaba y gobernaba como le parecía que convenía, poniendo todo su cuidado principalmente en tres cosas: la primera en los negocios de la guerra; lo segundo en el culto divino, y lo tercero en los frutos de la tierra, para que siempre hubiese mucha hartura” (Pomar 1975, 35).

Cuauhtitlan y Chalco

Estos *altepeme* compartían con los nahuas concepciones similares sobre el gobierno y la religión, por lo tanto, es factible que los *pipiltin* también alentarán a sus *tlahtoque* a ejercer un buen gobierno, y que se pensara que su poder provenía de Xiuhtecuhli, Tezcatlipoca y Quetzalcoatl.

Fase 5. Guerra de prueba

Tenochtitlan

Al concluir los discursos, el *tlahtoani* se preparaba para la siguiente etapa del rito: elegir un pueblo para conquistarlo y capturar guerreros él mismo.

Esto nos recuerda el episodio de la migración mexicana en el que el sacerdote guía ordena conquistar otros pueblos para alimentar a Huitzilopochtli con corazones de guerreros sacrificados: “Los corazones y la sangre son su alimento, su propiedad y don, por lo que siempre se ofrendarán ante él” (Castillo 1991, 143). El *tlahtoani* cumplía las órdenes de Huitzilopochtli de alimentarlo con sangre y corazones humanos. El objetivo de la guerra de prueba era también que el nuevo gobernante demostrara su valía en la guerra al conquistar un pueblo y convertirlo en tributario.

Tetzaco, Chalco y Cuauhtitlan

En el caso de Tetzaco, no se menciona una guerra de prueba para sus gobernantes, pero no debe descartarse la posibilidad, pues el *tlahtoani* debía atender asuntos concernientes a la guerra. Respecto a Chalco, Chimalpain no registra esta parte del rito, entonces no es posible saber si los gobernantes de esos *altepeme* emprendían una campaña militar.

Los *Anales de Cuauhtitlan* (2011, 35, 123) consignan que cuando Huactli terminó su periodo de ayuno, se requerían sus cautivos, y que un *tlahtoani* llamado Xaltemocztin “fue a cautivar en Chalco” antes de ser gobernante. Estos pasajes aluden a la guerra de prueba, y deducimos que ésta perseguía el mismo objetivo que en otros *altepeme*. Los sacrificios de los cautivos quizá estaban dedicados a Iztpapalotl y Xiuhtecuhtli, los dioses mencionados en los pasajes relativos al rito.

Fase 6. Convite

Tenochtitlan

Durante los días siguientes a la guerra del *tlahtoani* se hacían los preparativos. En esta etapa, se daban regalos a los asistentes:

El señor tenía aparejado plumajes y mantas [...] y otras joyas para dar a los convidados, a cada uno según su manera de dignidad, [...] a todos daba plumajes y joyas y atavíos para el baile, y a su hora daban comida a todos los convidados, muchos platos y diferencias de guisados [...] y muchas maneras de cacao en sus jícaras, muy ricas, y a cada uno según su manera (Sahagún 1975, lib. VIII: 474).

Como se aprecia, el acto central consistía en la distribución de insignias de rango que el *tlahtoani* daba a los *pipiltin* y gobernantes de otros *altepeme*. De acuerdo con fray Diego Durán (1967, 2: 325-26), la celebración duraba cuatro días y cuatro noches. Al terminar, los cautivos de la guerra de prueba eran sacrificados a Huitzilopochtli por el mismo *tlahtoani*. Con las inmolaciones, el gobernante demostraba que podía cumplir con el mandato de su dios patrono, quien lo favorecería en cada guerra que emprendiera. Con semejantes ofrendas lo alimentaba como el numen había ordenado durante la migración.

Tetzcoco

Pomar menciona que, al concluir su estancia en el Tlacatecco, el gobernante era bañado con agua fría e investido con la “corona y vestidos reales”. Luego ocurría lo siguiente:

acompañado de todos los grandes de su reino y de los embajadores o personas ilustres que le venían a ver, salía a la plaza al areito público, y bailaba con mucha mesura y gravedad, y principalmente le acompañaban este día al areito, hasta ir a su casa, todos los descendientes de las personas que acerca de lo de sus pasados tenían méritos [...] (Pomar 1975, 34).

Esta parte era similar a la ceremonia del *tlahtoani* mexicana. Los embajadores y personas ilustres pueden ser los miembros del grupo dirigente del *altepetl*, mientras los primeros quizá sean los gobernantes o enviados de otras ciudades sometidas y aliadas a Tetzcoco. La descripción no permite saber la duración del festejo, tampoco menciona sacrificios en honor a Tezcatlipoca ni da noticias de una guerra previa al convite, como en el caso tenochca.

Cuauhtitlan y Chalco

Las fuentes no mencionan festejos en estos *altepeme*. Sin embargo, debido a las semejanzas culturales con los nahuas, es posible que el rito de los gobernantes incluyera esta fase. De ser así, no es posible saber si las celebraciones eran tan fastuosas o más modestas que en el caso mexicana.

EL RITO DE ASCENSO AL PODER EN OTROS *ALTEPEME* DE LA CUENCA DE MÉXICO

No existe información detallada sobre otras poblaciones de la cuenca de México respecto a este rito, sólo menciones muy vagas que dan pie a ciertas suposiciones. Fuentes como “Descripción del pueblo de Tequixquiac” (1986, 192), “Descripción del pueblo de Citlaltepec” (1986, 199) y “Descripción del pueblo de Xilotzingo y su tierra” (1986, 205-06) hacen pocas referencias sobre las prácticas religiosas y la importancia de la guerra en esos *altepeme*. Se dice que las personas extraían sangre de sus orejas, lengua y nariz para ofrecerla a sus dioses, y que el señor que “vencía en una batalla” quedaba como gobernante hasta que moría y su cargo pasaba a su hijo o pariente más cercano. Estos pasajes muestran que los gobernantes de esos lugares practicaban el ayuno y el autosacrificio, quizá durante sus ritos de ascenso al poder, y que tenían experiencia en la guerra. Propongo que es posible que emprendieran una guerra de prueba como los *tlahtoque* de Tenochtitlan y Cuauhtitlan.

Las fuentes acerca de otros *altepeme* importantes, como Tlatelolco, Azcapotzalco y Culhuacan, contienen poca información sobre los ritos efectuados por sus *tlahtoque* que permiten hacer conjeturas. Debe tomarse en cuenta que la población de Tlatelolco era parte de los mexicas. Huitzilopochtli era el dios de ambas ciudades y es probable que los gobernantes tlatelolcas también se consideraran representantes del numen, y que su rito tuviera lugar en el templo de este dios. Por ser una deidad guerrera, es posible que los tlatelolcas llevaran a cabo la fase de una guerra para capturar prisioneros. En el *Códice Azcatitlan* (1995, lám. XIV, XV, XVIII) y el *Códice Mendocino* (1964, f. 19r), los *tlahtoque* se representan con el *xiuhuitzolli*, emblema de autoridad que tal vez recibieron durante su rito de ascenso al poder.

Los gobernantes de Azcapotzalco también fueron representados usando el *xiuhuitzolli* en el *Códice Azcatitlan* (1995, lám. XIII) y la *Genealogía de los Mendoza Moctezuma* (Castañeda de la Paz 2013a, 46-49), lo que muestra que el emblema debió otorgarse durante su rito de ascenso al poder. En los *Anales de Tlatelolco* (2004, 89) se asienta que el *tlahtoani* Maxtla, “para validar su señorío inició la guerra”. Con esta acción, el gobernante tepaneca debía legitimar su poder, como otros *tlahtoque* de la cuenca de México (Castañeda de la Paz 2013b, 141). Respecto a Culhuacan, el *Códice Boturini* (2007, lám. XX) muestra a uno de sus gobernantes portando un *xiuhuitzolli*, que probablemente recibió durante su rito de acceso al poder.

A pesar de los datos fragmentados y escuetos contenidos en los documentos, es posible proponer qué elementos de los ritos compartían los cuatro *altepeme* comentados con otras poblaciones de la cuenca. En mi opinión, serían la presentación del gobernante en el templo del dios patrono, el periodo penitencial y la entrega de los distintivos del poder. Los antiguos nahuas consideraban que el poder político provenía de los dioses y que personajes como los *tlahtoque* debían recibirlo de las deidades (Pastrana 2018, 123-24). La relación de reciprocidad entre un pueblo y su dios patrono puede notarse en las fuentes alfabéticas y los códices. Respecto al estado penitencial, los gobernantes debían seguir los preceptos de los dioses, como Quetzalcoatl, que instauró el ayuno y el autosacrificio como parte del rito para acceder al cargo de *tlahtoani*. Por último, los distintivos del poder los acreditaban como los nuevos mandatarios.

CONCLUSIONES

Con base en la información limitada contenida en varias fuentes, se compararon los ritos de ascenso al poder de varios *altepeme* de la cuenca de México para elaborar una hipótesis sobre su estructura. Una característica común de los ceremoniales era que comenzaban en el templo del dios patrono. Estas deidades daban origen a un grupo humano, lo cuidaban y lo distinguían de otros al asignarle una lengua, un oficio y determinadas costumbres (López Austin 1996, 18). Los dioses tenían cuatro características: 1) eran creadores: cada grupo humano nació por decisión del dios y fue hecho con su sustancia; 2) eran formadores: la sustancia del patrono constituía el “alma-corazón” de cada individuo, que era coesencial con el dios y recibía como herencia lengua, oficio y costumbres; 3) eran guías: sacaban a sus protegidos del vientre de la montaña madre y los guiaban hacia la tierra, donde se asentarían permanentemente, y 4) eran protectores: desde su encierro en un monte próximo al pueblo, el patrono protegía a sus hijos, les daba lo necesario para su subsistencia (López Austin 1996, 18).

Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Camaxtli son ejemplos de dioses guías y protectores. No es de extrañar que los ritos de ascenso al poder comenzaran en los templos dedicados a los dioses, de esta manera los gobernantes fortalecían los lazos con las deidades, que eran las primeras a las que ofrecían su sangre y a las que alimentarían con corazones y sangre humana a cambio de seguir contando con su favor. Los documentos alfabéticos y los

códices muestran que los grupos nahuas expresaban su gratitud a esos númenes con templos, ofrendas de sangre humana y animales, y fiestas. La relación de reciprocidad entre pueblo y dios patrono fue un elemento común de la religión de los grupos nahuas. No es coincidencia que las deidades hicieran acto de presencia durante los ritos de ascenso al poder.

La actividad penitencial de los sacerdotes, que incluía un periodo de ayuno y autosacrificio mientras se usaba pintura corporal negra, era otro elemento central del rito. Esto se basa en otro precepto religioso compartido por los nahuas: la idea de ofrecer a las deidades su propia sangre como pago por sus favores. Los dioses patronos se manifestaban en los ritos y recibían las ofrendas de sangre.

La entrega de los emblemas del poder cumplía la misma función en todos los casos: dotar a los gobernantes de poder político y resaltar que el mando provenía del ámbito sagrado. Los objetos de mosaico de turquesa fueron creados por el arquetipo de gobernante, Quetzalcoatl, y provenían de Tula, la ciudad sagrada. Los distintivos también dotaban a los *tlahtoque* de la energía divina del dios Xiuhtecuhtli, patrono de los gobernantes. Al recibir los objetos sagrados, los *tlahtoque* eran autorizados por los dioses para gobernar en su nombre. Considero que la entrega de emblemas es otro elemento en común entre los ritos celebrados en la cuenca de México.

Debido a que no es posible asegurar que la guerra de prueba fuera una etapa del rito generalizada en la región, no se propone como un elemento central del ceremonial. Sucede lo mismo con el intercambio de discursos y el festejo. Hay indicios de que los gobernantes de varios *altepeme* incluían estas fases, pero no es posible decir en cuáles.

Las analogías expuestas entre los ceremoniales responden a que los nahuas compartían ideas similares sobre la religión y el gobierno. Nuestro análisis muestra que el rito reforzaba los vínculos entre el dios patrono y su pueblo por medio de prácticas sacerdotales y distintivos sagrados que acreditaban a los líderes políticos, religiosos y militares. En todos los casos, los gobernantes interactuaban con los dioses, que se manifestaban durante los ceremoniales para otorgarles el poder.

BIBLIOGRAFÍA

Alatorre Reyes, Daniel. 2019. "El rito para acceder al cargo de *ajpop* entre los k'iche's de Q'umarkaj". *Estudios de Cultura Maya* 54: 191-218.

- Alatorre Reyes, Daniel. 2020. "El rito de entronización del tlatoani y del cazonci: analogías y discrepancias". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 41 (164): 1-24.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1985. *Obras históricas*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 1998. *Crónica Mexicáyotl*. Traducción directa del náhuatl por Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2001. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.
- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Edición de Rafael Tena Martínez. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Anales de Tlatelolco*. 2004. Edición de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Barlow, Robert. 1945. "La crónica X. Versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 7: 65-87.
- Benavente, Toribio de. 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Broda Johanna. 1978. "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología". En *Economía política e ideología en el México prehispánico*, editado por Pedro Carrasco y Johanna Broda, 221-55. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Castañeda de la Paz, María. 2013a. "Genealogía de la familia Mendoza Moctezuma". *Arqueología Mexicana*, edición especial 48: 46-49.
- Castañeda de la Paz, María. 2013b. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio. Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Castillo, Cristóbal del. 1991. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*. Edición de Federico Navarrete Linares. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin. 1965. *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. Edición de Silvia Rendón. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin. 2003a. *Séptima relación de las diferentes histoires originales*. Edición de Josefina García Quintana. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin. 2003b. *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes histoires originales*. Edición de Josefina García Quintana.

- na, Silvia Limón Olvera, Miguel Pastrana Flores y Víctor Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Clavijero, Francisco Javier. 1964. *Historia antigua de México*. Edición de Mariano Cuevas. México: Porrúa.
- Codex Azcatitlan*. 1995. Edición de Robert Barlow. París: Bibliothèque nationale de France/Société des Américanistes.
- Códice Boturini*. 2007. Edición de Patrick Johansson. *Arqueología Mexicana*, edición especial 26.
- Códice Florentino*. 1980. Edición en facsímil del manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. México: Archivo General de la Nación.
- Códice Magliabechiano. Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*. 1996. Edición de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Mendocino*. 1964. En *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, edición de José Corona Nuñez, vol. 1. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Códice Ramírez. Manuscrito del siglo xvi intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*. 1979. Edición de Manuel Orozco y Berra. México: Innovación.
- Davies, Nigel. 1987. *The Aztec Empire. The Toltec Resurgence*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Dehouve, Danièle. 2016. *La realeza sagrada en México (siglos xvi-xxi)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán.
- “Descripción del pueblo de Citlaltepec”. 1986. En *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, edición de René Acuña, 2: 196-204. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- “Descripción del pueblo de Tequixquiac”. 1986. En *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, edición de René Acuña, 2: 190-96. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- “Descripción del pueblo de Xilotzingo y su tierra”. 1986. En *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, edición de René Acuña, 2: 204-10. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Díaz Cíntora, Salvador. 1992. *Los once discursos sobre la realeza. Libro VI del Códice Florentino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Edición de Ángel M. Garibay Kintana. México: Porrúa.
- Durkheim, Emile. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Edición de Ramón Ramos. Madrid: Akal Ediciones.

- González González, Carlos Javier. 2011. *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica.
- Heyden, Doris. 1972. "Xiuhtecutli: investidor de soberanos". *Boletín INAH*, octubre-diciembre, 1972: 3-10.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas". 1965. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel M. Garibay Kintana, 23-90. México: Porrúa.
- Las Casas, Bartolomé de. 1967. *Apologética historia sumaria*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- León-Portilla, Miguel. 1983. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- León-Portilla, Miguel. 1999. "Ometéotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca dios principal". *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 133-52.
- Limón Olvera, Silvia. 2012. *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- López Austin, Alfredo. 1996. "Los rostros de los dioses mesoamericanos". *Arqueología Mexicana* 20: 6-19.
- López Austin, Alfredo. 2016 [1974]. "Organización política en el Altiplano Central de México durante el posclásico". *Estudios de Cultura Náhuatl* 52: 247-78.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2007. "Los mexicas en Tula y Tula en Tenochtitlan". *Estudios de Cultura Náhuatl* 38: 33-83.
- López Luján, Leonardo. 2006. *La casa de las águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa mexica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 2008. "Breve historia de Tlatelolco". *Arqueología Mexicana* 89: 28-33.
- Molina, Alonso de. 1970. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Nicholson, Henry B. 2001. *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*. Boulder: University Press of Colorado.
- Olivier, Guilhem. 2004. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, Guilhem. 2008. "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico". En *Símbolos de poder en Mesoamérica*, edición de Guilhem Olivier, 263-91. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olko, Justyna. 2006. "Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales". *Anales del Museo de América* 14: 61-68.
- Pastrana Flores, Miguel. 2018. "Para que descanse su corazón y su cuerpo. Reflexiones en torno a la ejecución de los gobernantes en el mundo náhuatl". En *El gobernante en Mesoamérica*, edición de María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores, 121-58. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pomar, Juan Bautista. 1975. *Relación de Tezcoco*. Edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1975. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Ángel M. Garibay Kintana. México: Porrúa.
- Soustelle, Jacques. 1982. *El universo de los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tovar, Juan de. 1972. *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique. Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España según sus historias*, edition établie d'après le manuscrit de la John Carter Brown Library par Jacques Lafaye. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
- Townsend, Richard. 1987. "Coronation at Tenochtitlan". En *The Aztec Temple Mayor, A Symposium at Dumbarton Oaks*, edición de Elizabeth Hill Boone, 371-409. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Vela, Enrique. 2011. "Los tlatoanis mexicas". *Arqueología Mexicana*, edición especial 40.

SOBRE EL AUTOR

Daniel Alatorre Reyes es doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha colaborado en la Secretaría de Educación Pública en la elaboración y evaluación de materiales educativos de la asignatura de historia en nivel básico. Su línea de investigación se centra en la religión y ritualidad de los grupos nahuas del Posclásico, comparándolas con otros grupos mesoamericanos de ese periodo. Es autor de los artículos "El rito para acceder al cargo de *ajpop* entre los k'iche's de Q'umarkaj" (*Estudios de Cultura Maya* 2019), "El rito para acceder al rango de *tecuhtli* entre los tlaxcaltecas" (*Desacatos* 2020) y "El rito de entronización del *tlatoani* y del *cazonci*: analogías y discrepancias" (*Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 2020).