

BARRIENDO EN LO YA BARRIDO. UN NUEVO REPASO A OCHPANIZTLI

LUIS ALFONSO GRAVE TIRADO

Introducción

Para lograr la comunicación con los dioses no basta con la sola voluntad, es imperativo propiciar las condiciones necesarias a través del culto; hay que recordar, revivir de hecho, el tiempo sagrado. Pues si el templo es "*lo sagrado como lugar*", la fiesta es el tiempo de lo sagrado, o más bien, "*lo sagrado como tiempo*".¹

Sin embargo, para que el acto funcione se requiere que la forma de realizarlo sea la correcta y todos los que participan sean de la mayor importancia, por que lo que se busca es, nada más pero nada menos, evitar el desorden y lograr la renovación continua del mundo. Por ello es necesario que se reúna la mayor cantidad posible de fieles; si se pudiera, todos se reunirían a la vera del gobernante.

El gobernante, como supremo sacerdote, es el encargado de dirigir el culto. "Y el culto es, al decir acertado de Hegel, escribe Eugenio Trías, el centro inalienable del complejo síndrome que constituye lo que suele llamarse *religión*".² Y el centro del culto es el sacrificio. Dice Georges Bataille "Lo sagrado es ese rebullir pródigo de la vida que, para durar, el orden de las cosas encadena y que el encadenamiento transforma en desencadenamiento, en otros términos: en violencia".³

De tal modo, la culminación de la fiesta, la fiesta misma podríamos decir, es el sacrificio, el sacrificio humano.

De todos los aspectos de la civilización azteca es la religión sobre la que los escritos de los cronistas del siglo XVI, frailes en su mayoría, se exhiben con mayor detalle, y de ésta uno de los puntos más destacados es la realización de las grandes fiestas públicas que se llevaban

¹ Cfr. E. Trías, 1997, "Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado", p. 146, nota 3.

² *Ibid.*, p. 139.

³ G. Bataille, 1999, *Teoría de la religión*, p. 56.

a cabo de manera periódica y regular. Sin embargo, en muchos sentidos el estudio de las fiestas ha sido relegado por el de la mitología.

Una posible excepción es la fiesta de *Ochpaniztli*, que muchos consideran, junto con *Tlacaxipehualiztli*, las principales fiestas de las veintenas, no sólo entre los aztecas, sino en general en Mesoamérica. Quizá por ello es que han recibido mayor atención.

Entre los muchos que se han acercado a "la fiesta del barrido" podemos mencionar a Albert Rivelle, Francisco del Paso y Troncoso, Eduard Seler y Konrad Preuss, quienes desde el siglo XIX pusieron las bases para las posteriores interpretaciones. En fechas más recientes algunos más la han abordado desde distintas perspectivas. Entre otros, podemos citar a Doris Heyden, Alfonso Caso, Thelma Sullivan, Pedro Carrasco, Johanna Broda, Betty Brown y, sobre todo, Michel Graulich,⁴ quien analiza las fiestas en su conjunto.

Es precisamente el propio Graulich quien hasta ahora, basado no únicamente en los escritos de los frailes sino también en los códices y otros documentos, presenta la descripción más completa de los distintos rituales que se realizaban durante toda la veintena hasta su culminación el último día con el barrido de las calles y caminos.⁵ Aquí me limitaré a la presentación de los elementos que considero más representativos.

Ochpaniztli. "La fiesta del barrido"

Se celebraba en el undécimo mes. Para fray Bernardino de Sahagún este mes abarcaba desde el 21 de agosto al 9 de septiembre; aunque en los *Primeros memoriales* se señala que la fiesta comenzaba el 25 de agosto. Por su parte fray Juan de Torquemada la coloca entre el 24 de agosto y el 12 de septiembre; mientras que fray Diego Durán dice que la fiesta, o sea el sacrificio de Toci, se celebraba el día 17 de septiembre. Entre tanto, Michel Graulich sostiene que esta debería ser la primera veintena del año y en el año 682, antes del supuesto desfasamiento, producto de la no corrección por la no intercalación de años bisiestos, debió celebrarse entre el 3 y el 22 de abril, poco después de la llegada de la primavera.

De acuerdo con fray Diego Durán, cuando reseña los meses del año, era durante el primer día del undécimo mes, o sea *Ochpaniztli*,

⁴ Véase M. Graulich. 1999, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 105-109, para una presentación detallada de los diferentes autores que han abordado la fiesta de *Ochpaniztli*.

⁵ Graulich, *op. cit.*, y también su artículo de 1981, "Ochpaniztli ou la fete aztèque des semailles".

cuando se celebraba a Toci, la Madre de los Dioses. Sin embargo, en la relación que previamente hace de los distintos dioses, resulta que la fiesta era dedicada a tres diferentes diosas: Atlan Tonan, Chicomecóatl y la ya mencionada Toci. "Que si bien notamos, era como pascua de tres días de huelga arreo".⁶

Así, ocho días antes de la fiesta propiamente dicha hacían una celebración en la que comían hasta hartarse, durante el transcurso de la cual vestían a una mujer con los atavíos de la diosa Atlan Tonan "Nuestra Madre en el Agua". Al día siguiente comenzaba un ayuno, el cual se prolongaba por espacio de siete días, donde sólo podían tomar agua y si acaso comer "sobras y pedazos de tortillas, viejas y secas, y sin sal". El ayuno era seguido por todos sin excepción. Además de ayunar, algunos se sacaban sangre de la orejas y se la colocaban sobre las sienes hasta que se les formaban costras de sangre seca.

Al término de los siete días, Atlan Tonan era sacrificada por el gran sacerdote del templo de Tláloc, presumiblemente en el propio templo de éste, aunque Durán no lo especifica. Ahí se le abría el pecho, se le sacaba el corazón y se ofrecía al sol; luego se echaba el cuerpo de la mujer sacrificada en un pozo ubicado en el mismo templo, junto con todos los utensilios y atavíos que usó mientras personificó a la diosa. Este pozo, al parecer, sólo era utilizado para este fin preciso. Una vez terminado el sacrificio de Atlan Tonan se rompía el ayuno, pero únicamente con tortillas, tomates y sal.

Posteriormente vestían a una muchacha de entre doce y trece años con los atavíos de la diosa Chicomecóatl, incluyendo el collar de mazorcas. Asimismo le colocaban en la cabeza una pluma verde que, según Durán, representaba la espiga de la mata de maíz.

Toda la noche de este día se la pasaban en vela, orando frente al templo, el cual era iluminado profusamente. La pieza donde estaba la personificación de la diosa se adornaba con mazorcas, chiles, calabazas y flores, además de que sobre el piso había cantidad de semillas de todo género. Justo a medianoche llevaban unas andas frente al aposento de la diosa, las que también estaban llenas de mazorcas, chiles y semillas. Colocaban a la personificadora de la diosa sobre las andas, donde la perfumaban con incienso y uno de los sacerdotes principales le cortaba la pluma verde y la ofrecía a la estatua de la diosa. Todo este rito era acompañado con música de caracoles, flautillas y bocinas.

Al llegar la mañana la sacaban a pasear sobre las andas "la llevaban en procesión por el patio grande de las culebras y pasábanla por la punta de la pieza donde estaba Huitzilopochtli, lo cual era de esen-

⁶ Fray D. Durán, 1967, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. 1, p. 141.

cia de la cerimonia el pasarlo por allí".⁷ Luego era regresada de nuevo a su aposento, donde se quedaba de pie y hasta ahí se acercaban todos los hombres y mujeres que habían estado en ayuno y sacándose sangre de las orejas; se quitaban las costras de sangre seca y la echaban frente a la diosa. Al terminar de ofrecer su sangre, ceremonia que "se detenía gran tiempo en concluir, por ser la gente tanta como era",⁸ se lavaban y, ahora sí, podían comer todo lo que quisieran y tuvieran.

Una vez comidos y satisfechos regresaban a donde la personificación de la diosa Chicomecóatl, la echaban sobre las mazorcas y semillas desparramadas sobre el suelo y la degollaban; con su sangre rociaban la estatua de la diosa y toda la pieza y ofrendas. Luego la desollaban y uno de los sacerdotes se vestía con su piel y los atavíos que había llevado, y con él, o ella, como guía, bailaban todos al son de los tambores.

Más tarde, el rey repartía ropas, insignias y armas a quienes habían destacado en la guerra; y algunos se armaban de arco y flechas, y se vestían con las ropas de los dioses: Tlacahuepan, Huitzilopochtli, Titlacahuan, Ixcozauhqui y las Cuatro Auroras. Después de esto sacaban a varios cautivos y los ponían en unos maderos con brazos y piernas abiertos, y quienes representaban a los dioses "los flechaban a todos"; una vez muertos, los bajaban, les sacaban el corazón y los entregaban a quienes los habían ofrecido, junto con el cuerpo de la niña que había sido diosa por un día; y todos se ofrecían en un banquete. Esto se hacía en honor de la diosa Chicomecóatl.

Ahora bien, aunque estas dos diosas, Atlan Tonan y Chicomecóatl, eran honradas en los días previos a la celebración de la diosa Toci, era sólo a esta última a quien estaba dedicada la fiesta de *Ochpaniztli*, de acuerdo con Sahagún (*Primeros memoriales*), Torquemada e incluso el propio Durán. Dice fray Diego Durán, refiriéndose en específico a Toci: "Celebraban su fiesta luego inmediata de la fiesta de Chicomecóatl (...), y aunque era día de esta diosa, era día festivo de las de su calendario, que llamaban *Ochpaniztli*, que quiere decir tanto como 'barrer camino' y la podemos llamar la fiesta barrendera".⁹

De tal forma, cuarenta días antes de la fiesta purificaban a una mujer "ya de días", dice Durán, de entre 40 y 45 años, y desde entonces la encerraban en una jaula "para que no pecase y cometiese algún delito".¹⁰ Pasados los primeros veinte días la sacaban y la vestían como

⁷ *Ibid.*, p. 138.

⁸ *Ibid.*, p. 139.

⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁰ *Ibid.*, p. 145.

a la diosa Toci: “con la media cara blanca, que era de las narices para arriba, y de las narices para abajo negra. Tenía una cabellera de mujer cogida a su uso y, encima de ella, unas guedejas de algodón, pegados como una corona; hincados a los lados en la misma cabellera, unos husos, con sus mazorcas de algodón hilado en ellos; de las puntas de estos husos colgaban unos copos de algodón cardado. En la una mano tenía una rodela y en la otra una escoba. Al colodrillo le tenían puesto un plumaje de plumas amarillas. Tenía una camisa corta, con una orla al cabo, de algodón por hilar, y sus naguas: todo el vestido blanco”.¹¹

De acuerdo con fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada, los primeros cinco días de este mes no se hacía nada relacionado con la fiesta “cesaban todas las fiestas del pasado, y quedaba el tiempo en sosiego, y calma, sin fiesta, ni celebración alguna”.¹²

Pasados estos primeros cinco días, durante los ocho siguientes se realizaba un baile calmoso, sin cantos ni instrumentos; llevaban en las manos flores de cempoalxóchitl. Éste iniciaba en la tarde y terminaba al anochecer.

Terminados los ocho días de este baile; las médicas, divididas en dos bandos, representaban una batalla, en la que se atacaban con bolas de *pachtli*, con pencas de tunas, flores de cempoalxóchitl, espadañas y juncias.

Esta escaramuza duraba cuatro días, durante los cuales Toci iba acompañada de tres viejas llamadas Aua, Tlaicitecqui y Xoquauhtli. Al terminar este simulacro, todas las médicas la sacaban a pasear al tianguis donde la recibían los sacerdotes de Chicomecóatl, o el sacerdote vestido con la piel de la sacrificada a Chicomecóatl. Éstos la llevaban al templo donde sería sacrificada, y la gente la mantenía distraída y contenta, pues le decían que iba a dormir con el rey, ya que ella debía mantenerse alegre “porque tenían de mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste y lloraba, porque decían que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto”.¹³

En fin, justo a la medianoche la llevaban al templo en medio de una procesión silenciosa; ahí la tomaba un sacerdote sobre la espalda y sin que ésta supiera todavía que pasaba, le cortaban la cabeza y todavía caliente la desollaban y el sacerdote de mayor fuerza y valentía se vestía con su piel, el cual era llamado *Teccizquacuilli*. Pero antes, con la piel del muslo hacían una máscara que se colocaba un joven que representaba al dios Cintéotl.

¹¹ *Ibid.*, p. 144.

¹² Fray J. de Torquemada, 1975 *Monarquía Indiana*, t. II, p. 275.

¹³ Fray B. de Sahagún, 1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 132.

Quien representaba a Toci iba por él, y luego, junto con otros cuatro personajes, hacían un simulacro de batalla campal, persiguiendo a algunos guerreros quienes hacían gran escándalo con sus escudos, mientras en la otra mano llevaban escobas ensangrentadas, razón por la que el juego se llamaba *zacacalli*; sin embargo, al llegar al templo de Huitzilopochtli: “aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli, y esto hacía cuatro veces”.¹⁴

Luego, éste mismo, junto con Cintéotl, iban hacia el templo de Toci, donde el primero se subía y hasta allí se llegaban los señores a ofrecerle vestidos ricos con los cuales era ataviado, entre ellos una corona muy pomposa llamada *amacalli*.

Así ataviado esperaba a los cautivos que iban a morir en su honor; ahí, a los cuatro primeros los sacrificaba él mismo sacándoles el corazón sobre el *techcatl*; el resto se los dejaba a los demás sacerdotes. Según Durán: “Acabado el sacrificio, sacaban en un lebrillo la sangre de los sacrificados (...), y poníanselo delante a la madre de los dioses, [ésta] mojaba el dedo en aquella sangre humana y chupábase el dedo con la boca. Acabado el chupar así, inclinado empezaba a gemir dolorosamente”.¹⁵ Acabado de hacer esto se alejaba junto con el que representaba a Cintéotl, su hijo, precisamente al templo de este último; en el trayecto los acompañaban las médicas y las que vendían cal, así como sus devotos que se llamaban *icuxoan*. Estos iban cantando y tocando un teponaztli con tecomate. Al llegar al templo, a Cintéotl lo tomaban muchos de los soldados viejos y lo llevaban a un cerro llamado *Pópoll tetemi*, pues allí debían dejar el pellejo del muslo que traía colocado como máscara; en ocasiones les salían al frente sus enemigos y había batalla.

Al concluir esto, llevaban al que representaba a la diosa Toci al *Atempán*; luego salía el rey y se sentaba en su trono; ante él desfilaban los guerreros, primero los capitanes y los que se habían distinguido en la guerra, luego los soldados viejos y al final los más jóvenes. A todos les daban nuevos atavíos de guerra y así aderezados los llevaban al baile en el patio de la diosa Toci; sin embargo en éste: “no cantaban, ni hacían meneos de baile, sino iban andando y levantando y bajando los brazos, al compás del atambor y llevaban en cada mano flores”.¹⁶

Al día siguiente se repetía este baile sin música y en él participaban todos los señores. En la tarde, algunos sacerdotes vestidos con las

¹⁴ *Ibid.*, p. 132.

¹⁵ Durán, *op. cit.*, p. 147.

¹⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 135.

pieles de los cautivos que habían sido sacrificados el día anterior, los cuales representaban a la diosa Chicomecóatl, se subían a un pequeño templo llamado la Mesa de Huitzilopochtli y desde ahí arrojaban maíz blanco, amarillo, rojo y negro sobre la gente, además de semillas de calabaza; toda la gente se apresuraba a cogerlo, particularmente las doncellas que servían a la diosa Chicomecóatl.

Después descendía un sacerdote del templo de Huitzilopochtli llevando auestas un gran canasto lleno de tierra blanca y molida como harina, y de plumas blancas, como algodón y lo colocaba en el *coaxalpan*, poco antes de llegar al suelo. Hacia el canasto corrían los soldados, quienes habían estado esperando abajo, a tomar puñados de tierra y plumas; luego corrían hacia el templo de Toci y detrás de ellos el que representaba a la diosa, a quien la gente escupía y le arrojaban cosas. Llegando al templo se desprendía de la piel de la que desollaron y la ponía muy bien extendida con los brazos y la cabeza hacia la calle o camino.

Así se acaba la relación de fray Bernardino de Sahagún sobre la fiesta de *Ochpaniztli*. Durán agrega, entre otras cosas, que “este día barrían todas sus casas y pertenencias, y calles y los baños y todos los rincones de las casas”.¹⁷

En el *Códice Magliabecchiano* sólo se observa la imagen de la Diosa Toci y a sus pies dos individuos bailando con flores en las manos; en el comentario en español se le describe de la siguiente manera:

“... uchpaniztli, que quiere decir abrimiento, por que en ella ponían al demonio, que ellos llaman toci que quiere decir nuestra aguela una escoba en la mano, en esta fiesta sacrificaban yndias en los cues que estaban enfrente de los caminos, hazian grandes fiestas y borracheras, y estas yndias que sacrificaban, las desollavan y otras vestían sus pellejos para bailar delante deste demonio”.¹⁸

En el *Códice Borbónico*, por su parte, de acuerdo con Francisco del Paso y Troncoso, esta fiesta está representada en las páginas 29 y 30, y es según él, casi el retrato fiel de las relaciones de Durán y Sahagún. Sin embargo, de acuerdo con Michel Graulich, esta fiesta ocupa tres páginas: la 29, la 30 y la 31, y asimismo están representadas tres escenas.

¹⁷ Durán, *op. cit.*, p. 149.

¹⁸ E. Boone, 1983, *The Codex Magliabecchiano and the lost prototype of de Magliabecchiano Group*, parte 1, p. 38v.

La primera escena representa a Chicomecóatl que está siendo recibida por un sacerdote de Tláloc y cuatro músicos, que al parecer son también sacerdotes de Tláloc, lo que recuerda a la relación que hace Durán de la noche anterior al sacrificio de la niña que representaba a Chicomecóatl, pues durante esa noche había músicos que tocaban "caracoles, flautillas y bocinas", que son precisamente los instrumentos que tocan los músicos en el *Borbónico*.

La segunda escena está dividida en dos partes; en la primera se observa, según Graulich, a un sacerdote vestido con la piel de la sacrificada y con adornos de Chicomecóatl; éste se encuentra entre dos templos, uno de los cuales está adornado con plantas de maíz, de hecho parece que va saliendo de éste.

La tercera escena ocupa toda la página 30 del códice y es sin duda la parte principal de la ceremonia. Está dominada de nuevo por el sacerdote que representa a Chicomecóatl, quien se encuentra sobre una plataforma ataviado con la piel de la víctima y en su cabeza porta el *amacalli*, enorme tocado hecho de papel. A su lado están cuatro personajes vestidos de manera semejante, en los que únicamente cambia el color de su atuendo, a los que Graulich relaciona con los Tlaloques de los cuatro puntos cardinales.

A los pies de la plataforma se desarrolla una escena en la que 9 personajes se dirigen hacia la diosa Toci-Teteo Innan que los espera sentada. El cortejo es dirigido por un personaje vestido de forma similar a la diosa Chicomecóatl que lleva en la mano un bastón azul en forma de serpiente y es seguido por 2 mimixcoas y 6 huastecos vestidos apenas con taparrabo, mientras que en una mano sostienen un enorme falo y en la otra una escoba.

Del lado derecho están tres personajes disfrazados de animal: el primero de coyote, el siguiente de tlacuache y el último de murciélago; los tres agitan unas sonajas, aunque los dos primeros traen un tocado de plumas similar al que lleva la representación de Toci que está sentada, y que Graulich interpreta como un atributo guerrero: el *cuauhpilolli*. Finalmente en la parte superior están seis personajes que parecen alejarse.

Graulich señala que la página 31 es también representación de esta fiesta y la relaciona con el sacrificio de Chicomecóatl sobre la estera llena de maíz, tal como la describe Durán.¹⁹

Así, según Michel Graulich, en el *Códice Borbónico*, las tres escenas relacionadas con la fiesta de *Ochpaniztli* están dominadas por

¹⁹ Graulich, 1999, *op. cit.*, p. 98-102.

Chicomecóatl, sin embargo, tanto Durán, como Sahagún y Torquemada e incluso él mismo, señalan que la fiesta del barrido era presidida por la diosa Toci-Tlazoltéotl; ¿entonces?.

Los comentarios escritos en español en el códice señalan que los músicos de la primera escena son de la diosa Venus, es decir Tlazoltéotl; en la segunda dicen, creo, “diosa de la Tierra”; y en la parte principal, donde la diosa está sobre la plataforma asientan que se trata de la “diosa de los enamorados”, otra vez Tlazoltéotl.

Además, basta recordar que a la diosa Toci también se le desollaba y un sacerdote se vestía con sus atributos; de hecho la escena principal parece un retrato de lo que describe Sahagún en las páginas 133 y 134 de su *Historia* (apartados 22 a 24):

22. Poníase en el *cu* aquel (que) representaba a la diosa *Toci*, el cual llevaba el pellejo de la otra; todo lo dicho pasaba de noche, y en amaneciendo poníase aquel que representaba a la diosa Toci en el canto del *cu*, en lo alto, y todos los principales que estaban abajo esperando aquella demostración comenzaban a subir con gran prisa por las gradas del *cu* arriba, y llevaban sus ofrendas y ofrecíanselas;

23. unos de ellos emplumábanle con plumas de águila la cabeza y también los pies; otros la afeitaban el rostro con color colorado; otros le vestían un huipil no muy largo, que tenía delante de los pechos una águila labrada, o tejida en el mismo huipil; otros le ponían unas naguas pintadas; otros descabezaban codornices delante de ella; otros le ofrecían copal; esto se hacía muy de presto y luego se iban todos, no quedaba nadie allí.

24. Luego la sacaban sus vestiduras ricas y una corona muy pomposa que se llamaba *amacalli*, que tenía cinco banderillas, y la de en medio más alta que las otras; era esta corona muy ancha en lo alto y no redonda sino cuadrada, y del medio de ella salían banderillas; las cuatro banderillas iban en cuatro esquinas y la mayor iba en medio; llamaban esta corona *meiotli*.

De hecho H. Nicholson²⁰ señala que la diosa representada en esta escena del *Borbónico*, tiene atributos tanto de Toci como de Chicomecóatl y de Tlazoltéotl, en fin que la fiesta estaba dedicada a la diosa Tierra, como Diosa Madre, la que da los alimentos.

Por su parte, aunque en la página 31 está presente esta misma diosa, estoy de acuerdo con del Paso y Troncoso en que representa a la fiesta siguiente: *Teotleco*, “la llegada de los dioses”.

²⁰ H. Nicholson, 1971, “Religion in pre-hispanic Central Mexico”.

Lo ya barrido

Es precisamente uno de los frailes españoles, fray Diego Durán, quien aventura la primera explicación de la fiesta de *Ochpaniztli*. Para él el origen de la misma se encuentra en un suceso ocurrido apenas unos trescientos años atrás, durante la peregrinación de los aztecas. Señala que estando éstos asentados en Tizapan, en donde a pesar de “estar cubierto de muchas culebras y biboras ponzoñosas”,²¹ acabaron por establecerse y cultivar la tierra. Sin embargo, éste no era todavía el lugar destinado para ellos, así que Huitzilopochtli, al verlos “muy alegres y contentos”, ordenó a sus sacerdotes que buscaran a una mujer, “la qual se ha de llamar *la muger de la discordia*”.²² La elección recayó en la hija del rey de Culhuacan, a quien de hecho pertenecía el terreno de Tizapan, por lo que se la solicitaron para convertirla, le dijeron, en su reina y esposa de su dios, por lo que el rey accedió gustoso. No obstante, para convertirse en diosa, desde luego tenía que ser sacrificada y ese fue el mandato que recibieron de Huitzilopochtli.

Oído por los ayes y sacerdotes lo que su dios les mandaba, y dado aviso dello á todo el común, toman la moza princesa de Culhuacan y señora heredera de aquel Reyno, y mátanla y sacrificanla á su dios, y luego incontinentemente van al rey de Culhuacan y convidanlo para la adoración de su hija y sacrificio como á diosa, pues su dios la avia tomado por madre y por esposa, y esta es la que los mexicanos desde entonces adoraron por madre de los dioses, de quien se hace memoria en el libro de relación de los sacrificios, llamada *Toci*, que quiere decir *madre ó agueta*.²³

Algunos estudiosos modernos están de acuerdo con esta interpretación. Por ejemplo, Johanna Broda señala: “parece (...) que en el relato del desollamiento de la hija del rey de Culhuacan, tenemos el prototipo histórico-mitológico de la fiesta de *Ochpaniztli*”.²⁴

Opinión que es compartida por Betty Brown, para quien es evidente el origen histórico de la misma, al indicar que cada año, al celebrar la fiesta del barrido, los aztecas no hacía más que rememorar el acontecimiento histórico tal y como lo narra Durán.²⁵

²¹ Durán, 1995, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, t. 1, p. 83.

²² *Ibid.*, p. 84-85.

²³ *Ibid.*, p. 85-86.

²⁴ J. Broda, 1978, “Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios”, p. 106.

²⁵ B. Brown, 1984, “Ochpaniztli in historical perspective”.

Estoy de acuerdo con Michel Graulich cuando afirma: “sería empobrecerlo considerarlo solamente (...), la reactualización de la muerte hipotética de la hija del rey de Culhuacan”.²⁶ Argumentemos un solo punto; esta interpretación no explica porque otros pueblos, sin esta experiencia histórica singular, celebraban también la fiesta del barrido.

Sin embargo, para hacerles justicia, debemos añadir que ambas investigadoras no dejan de advertir los elementos asociados con la agricultura y la fertilidad, que son precisamente sobre los que han girado la mayoría de las interpretaciones de quienes han abordado su estudio, estableciéndola como la fiesta de la cosecha. “Sin evidencia alguna”, repara M. Graulich,²⁷ para quien, por el contrario, *Ochpaniztli*:

Era una fiesta de renovación, de purificación y de renacimiento. Era, al mismo tiempo, inicio del año y comienzo de un medio-año nocturno situado bajo el signo de las Mujeres divinas; era el advenimiento de la estación lluviosa, de los Tlaloques y del tiempo de las siembras. Numerosos ritos significaban fecundación, siembra, nacimiento. Las principales divinidades celebradas representaban la tierra, el maíz, la germinación y el agua. Sus personificadores estaban acompañados por personas pertenecientes al grupo social más directamente relacionado con los ritos: el de las comadronas. Las ceremonias concernientes a Nuestra antepasada, Madre de los dioses, Diosa de la suciedad, reactualizaban la muerte de Tlaltéotl, la creación de la tierra y la luna, el nacimiento de las plantas y, al mismo tiempo, la falta de Tamoanchan, cuya consecuencia fue la aparición de Venus-Maíz, el dios que hizo emerger la tierra. (...). Era también la llegada de los dioses de la lluvia y la expulsión de las manchas.²⁸

Sin duda, la afirmación de Graulich, “sin evidencia alguna”, para descalificar las interpretaciones de sus predecesores es exagerada, pues sólo basta recordar que todos los cronistas que se ocuparon de ella la sitúan en el mes de septiembre, precisamente el mes de inicio de la cosecha. Por otro lado, las relaciones entre las fiestas de la siembra y la cosecha son evidentes en prácticamente todas las culturas del mundo. Dice Mircea Eliade: “La similitud entre los rituales agrarios del *comienzo* y del *final* es digna de observarse. Con ello el carácter de ciclo cerrado del ceremonial agrícola se encuentra subrayado. El “año” se convierte en una unidad cerrada”.²⁹

²⁶ Graulich, 1999, *op. cit.*, p. 123.

²⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁸ *Ibid.*, p. 142.

²⁹ M. Eliade, 1992, *Tratado de historia de las religiones*, p. 315.

Las relaciones entre *Ochpaniztli* y *Tlacaxipehualiztli*, la fiesta de la siembra para la mayoría, la de la cosecha para Graulich, son evidentes. Comenzando por el rito principal: el sacrificio por desollamiento. En ambas el objetivo manifiesto era la regeneración de la tierra para que volviera a dar fruto, a la vez que la expulsión de los males a través del desecho de las pieles, ya que, "las pieles (...), eran pues la mancha. Al deshacerse de éstas, en el inicio de cada estación, durante las fiestas del Barrido y del Despellejamiento de los hombres, se alejaba toda la suciedad acumulada durante medio año..."³⁰ Así pues, las dos son fiestas de término de un ciclo y de inicio del otro y en las dos los ritos tienen relación con la agricultura, por lo tanto, es perfectamente comprensible asignar a una u a otra el control de la siembra o de la cosecha, pues los paralelismos son muchos.

Un nuevo repaso con la escoba

*Celebran entonces los esponsales
Hombres y dioses
Los celebran todos los seres vivientes
Y por un momento
Su destino se iguala.*

F. Hölderlin

Independientemente de cómo se interprete *Ochpaniztli*, como conmemoración de un hecho histórico, de fiesta de la siembra o fiesta de la cosecha, hay otro elemento que es importante: el social.

Si bien casi todos quienes ha abordado el estudio de las fiestas están de acuerdo en su importancia como hecho social, la verdad es que siempre, parafraseando a Roberto Calasso, se ha privilegiado su eficacia cósmica en detrimento de la social. Por ejemplo, el propósito manifiesto de Michel Graulich es:

Mostrar cómo, a lo largo de las ceremonias religiosas, se ponía todo en marcha para mantener en movimiento la "maquinaria mundial". Se reactualizaban la creación de la tierra y el nacimiento de Venus-Maíz, se recreaba al sol, triunfando de nuevo sobre las tinieblas, se le hacía emerger y traer la estación seca, se erigían árboles que sostenían el firmamento. Al mismo tiempo se alimentaba a los dioses y, en particular, al sol y a la tierra; por medio de ofrendas, se aseguraba la bene-

³⁰ Graulich, *ibidem*.

volencia de los Tlaloques, se preparaba una sobrevivencia en un más allá agradable, expiando el pecado original se moría a través de una víctima sustituta.³¹

Se hacía todo eso, pero se hacía también algo más. Entre quienes han destacado la importancia social de las fiestas, podemos mencionar a J. Broda quien comenta:

Quizá la conclusión más interesante es la referente a las interrelaciones entre el ritual y la estructura social. (...); los sacerdotes, los barrios y la gente común eran los principales participantes en los ritos relacionados con el culto de la fertilidad, mientras que los nobles y guerreros intervenían en las ceremonias con funciones políticas y sociales.³²

En realidad, todos participaban en todas. En *Ochpaniztli*, una fiesta de la fertilidad, la participación de los nobles y guerreros era también central. De hecho, lo verdaderamente interesante no estriba en la mera participación, sino sobre todo en qué lugar y cómo se participe.

La estructura general de *Ochpaniztli* es como la de todas las demás fiestas periódicas, dado que en ellas el fin manifiesto es revivir el acto primordial. *Ochpaniztli* comienza con cinco días de calma total, "cesaban todas las fiestas del pasado, y quedaba el tiempo en sosiego y calma, sin fiesta ni celebración alguna", nos recuerda Torquemada.³³ Se introduce de ese modo en el tiempo del inicio, en el tiempo "real", el tiempo de lo sagrado.³⁴

Luego siguen ocho días de una calma relativa, tensa, en la que se lleva a cabo un baile sin cantos ni instrumentos; pero éstos desembocan en cuatro días de desenfreno con simulacros de batallas campales en la que participaban las parteras "y algunas prostitutas", según Graulich,³⁵ los cuales concluyen cuando Toci, o más bien su representante, es conducido al sacrificio en medio de una gran alegría, para que ésta estuviera contenta, prometiéndole que iba a dormir con el rey, pero en realidad con quien iba a dormir, eternamente, era con el dios Huitzilopochtli, pues se le decapita en la posición de casamiento y lue-

³¹ *Ibid.*, p. 43.

³² Broda, 1971, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes indígenas del siglo XVI", p. 324.

³³ Torquemada, *op. cit.*, p. 275.

³⁴ Cfr. Eliade, 1996, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", p. 130.

³⁵ Graulich, *op. cit.*, p. 94.

go se le desuella, y un sacerdote, el de mayor fuerza y valentía, se ataviaba con su piel y sus vestidos y se dirigía al Templo Mayor en medio de un gran escándalo y otra batalla campal, y ahí “aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli”,³⁶ consumándose de ese modo la hierogamia entre la tierra, Toci, y el cielo, Huitzilopochtli, reviviéndose así la trasgresión original, la que dio pie a la creación del mundo.

En este punto debemos enfocar la atención a los códices *Magliabechiano* y *Borbónico*, pues contrario a la imagen general de mesura que dan los frailes, en ellos se observan algunos otros elementos. En el *Códice Magliabechiano* se comenta que durante la celebración había grandes fiestas y borracheras; mientras que en el *Códice Borbónico* la escena principal contiene una serie de elementos explícitamente sexuales, en particular los seis huastecos que rodean a la diosa quienes exhiben un enorme falo, así como los tres personajes disfrazados de animal: un coyote, un tlacuache y un murciélago; los tres relacionados con la sexualidad.³⁷ Por otra parte, en los comentarios escritos en español asientan que la diosa a la que está dedicada la fiesta es “la diosa Venus” y “la diosa de los enamorados”; es decir, Tlazoltéotl.

En el comienzo de los tiempos, Tlazoltéotl fue seducida por Tezcatlipoca a espaldas de los otros dioses, provocando la ira de la pareja suprema, por lo que fueron expulsados de *Tamoanchan*, pero con ello se propició la creación del mundo y luego del hombre.³⁸ Es pues la diosa del “pecado original”: la sexualidad.

Tlazoltéotl, su nombre se puede traducir literalmente como “Diosa de la basura”. “Diosa del Estiércol, dice Torquemada, y muy bien denominada de este nombre, porque Diosa de amores, y sensualidades, ¿que puede ser sino Diosa sucia, puerca y tiznada? Pues el acto que se le atribuye es sucio, y puerco, y lleno de toda mancilla y fealdad”.³⁹ “Tenía poder, agrega Sahagún, para provocar la lujuria y para inspirar cosas carnales y para favorecer los torpes amores”.⁴⁰

Es entonces la diosa de los placeres carnales, pero en la forma de amores ocultos, de amores ilícitos, adúlteros, el amor como trasgresión. Señala Durán que durante el último día de *Ochpaniztli*: “barrian los baños y los lavaban en los cuales no poca supestitión hay pues es cierto que jamás se bañaron hombres sín mugeres y mugeres sín hombres por-

³⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 132.

³⁷ Graulich, *ibid.*, p. 118-119.

³⁸ Graulich, 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*.

³⁹ Torquemada, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁰ Sahagún, *op. cit.*, p. 36.

que al bañarse solos ellos ó ellas lo tenían por agüero y malo...".⁴¹ Por su parte, en el *Códice Magliabechiano*, en la glosa explicativa a la imagen de un temazcal, se asienta: "usavan en estos vaños otras vellaqueras nefandas, hazian que es bañarse muchos yndios o yndias desnudos encueros y cometían dentro gran fealdad y pecado en este baño".⁴²

Es probable entonces, que a la par del matrimonio divino, se llevara a cabo una orgía, puesto que:

Los hombres no pueden hacer nada mejor que imitar el ejemplo divino, sobre todo si de esa imitación depende la prosperidad del mundo entero y en particular del destino de la vida vegetal y animal. Los excesos desempeñan un papel preciso y saludable en la economía de lo sagrado. Rompen las barreras entre el hombre, la sociedad, la naturaleza y los dioses...⁴³

Durante la orgía el desorden es total, pues "toda decencia queda olvidada",⁴⁴ pero éste no concluye con el sacrificio de Toci. Las escaramuzas continuaban, el caos se establece y éste es propiciado por la propia diosa, ya representada por un sacerdote, al perseguir a los guerreros con gran escándalo. Está permitido incluso la ingestión inmoderada de pulque según se señala en el *Códice Magliabechiano*.

Las ritualizaciones, mediante las cuales se representa el drama del vacío de poder, se llevan a cabo según los principios de la inversión y la hipérbole, del exceso y la falta de respeto de los límites sociales. Reemplazan a las prohibiciones y las censuras por la licencia desenfrenada u orgiaca; el derecho por la violencia; el decoro y los códigos de las conveniencias por la parodia y la irreverencia; el poder conservador de un orden por la libertad loca y la agitación desenfrenada. Estas ritualizaciones imponen finalmente una certidumbre: la continuidad más que el caos. Mantienen el deseo de orden.⁴⁵

Sin embargo para instaurar el orden es necesario halagar a la diosa. Primero los señores se humillan ante ella y le presentan ofrendas diversas, le colocan adornos en el cuerpo y por último la atavían con ricas vestiduras, entre ellas "una corona muy pomposa que se llamaba *amacalli*".⁴⁶

⁴¹ Durán, 1995, *op. cit.*, t. II, p. 275.

⁴² Boone, *op. cit.*, p. 76v.

⁴³ Eliade, 1992, *op. cit.*, p. 325.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 324.

⁴⁵ G. Balandier, 1990, *El desorden*, p. 137.

⁴⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 134.

Así ataviada, esperaba la ofrenda máxima, el corazón de los hombres. Le eran ofrecidos varios cautivos para ser sacrificados en su honor. A los cuatro primeros los mataba él mismo, extrayéndoles el corazón; el resto se los dejaba a los demás sacerdotes.

Una vez aplacada, era llevada al *Atempán* y ahí mismo, estaba el rey, sentado en su trono y ante él desfilaban los principales defensores del orden: los guerreros. Ahí mismo les repartía sus insignias y nuevos atavíos de guerra. Así volvía la calma, y el causante del desorden era expulsado y la gente le escupía y le arrojaba cosas, hasta que se desprendía de la piel. De ese modo, finalmente el orden volvía a ser instaurado, la continuidad del mundo estaba asegurada por un tiempo.

La fiestas públicas permiten pues legitimar el desorden. A través de su ritualización se evita, o al menos se disimula, el desorden real, el que proviene de los descontentos. Puesto que no es posible eliminarlo, se desvía entonces, dice Balandier, "hacia los espacios de lo imaginario".⁴⁷

La fiesta, "una intensificación de la vida en un lapso corto de tiempo" como acertadamente la califica Uwe Schultz,⁴⁸ guarda muchos paralelismos con el teatro. Para que ambos sean válidos es necesaria la repetición, el que siempre se lleven "a escena" los mismos actos. En los dos se presenta un espectáculo por medio del cual se busca influenciar al espectador, se pretende causarle un cierto estado de ánimo.

Sin embargo, en la actualidad quizá sea más exacto el símil si lo comparamos con los conciertos de música popular; pues tanto en ellos como en las fiestas religiosas, el espectador no permanece pasivo, sino que se sumerge directamente en la celebración, participando de manera espontánea hasta lograr paulatinamente la euforia, hasta tener un sentimiento de unidad, de comunión con el resto de los participantes; lo que hace uno, lo hacen todos.

"En la fiesta, dice Schultz, el individuo pierde una porción de su autonomía, que sólo podrá encontrar en la comunidad, y en esta comunidad cede su posición social a favor de la igualdad del festejo común".⁴⁹ Durante la fiesta se olvidan la diferencias, nadie es más, nadie es mejor que otro, "el noble y el villano, el prohombre y el gusano, bailan y se dan la mano, sin importarles la facha", dice Joan Manuel

⁴⁷ Balandier, *op. cit.*, p. 34-35.

⁴⁸ U. Schultz, 1998, "El ser que festeja", p. 14.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 13.

Serrat, en su canción "La Fiesta". En busca de ese instante feliz, "los hombres se convierten en masa".⁵⁰

Esa es precisamente la intención, una de ellas, de las celebraciones públicas, la de hacer de los hombres una masa. Una de las formas de conseguirlo, de que no se olvide ese sentimiento de unidad, es su repetición regular.⁵¹ Precisamente las fiestas de las veintenas se llevaban a cabo de manera periódica y apenas terminaba una, ya estaba comenzando la otra.

Pero también necesita una dirección, ya que, una vez logrado el estado de masa, lo que más se teme es dejar de sentirlo.⁵² La fiesta de *Ochpaniztli* es dirigida por los sacerdotes; incluso el agente del desorden es personificado por un sacerdote, no cualquiera, sino el de más fuerza y valentía, recordemos. Y en el momento supremo, el momento del sacrificio de los cautivos, hace su aparición el sacerdote principal, el rey. Por su cercanía con los dioses y sus penitencias previas, éstos son los únicos que pueden permanecer incólumes en la cercanía con los dioses; sobre todo el gobernante, quien es el encargado de establecer el puente entre hombres y dioses, de igualar su destino. *Tlahtoani*, "el que habla" le llamaban los mexicas, y por su boca hablaban los dioses y su palabra era ley. Realmente no importaba lo que dijera, lo relevante es que se dirigía a la multitud como un todo, sin hacer diferencias.

El arte del orador consiste en que todo lo que persigue lo resume y expresa vigorosamente en consignas que ayudan a la constitución y mantenimiento de la masa. Él *genera* la masa y la mantiene viva por medio de una orden superior. Si tan sólo ha logrado eso, apenas es de significación lo que luego exija realmente de ella. El orador puede insultar y amenazar a una aglomeración de individuos de la manera más terrible, ellos lo amarán si de esta manera logra formarlos como masa.⁵³

Por su parte, señala G. Balandier:

El silencio y un lenguaje propio definen la expresión verbal del poder, al mismo tiempo que suponen una de las condiciones del arte dramático. Constituyen, de un lado, su substancia. Pretenden un efecto que va más allá de la información, buscan una influencia duradera sobre los súbditos. Es eso lo que permite al discurso político presentar un

⁵⁰ E. Canetti, 1983, *Masa y poder*, p. 13.

⁵¹ Cfr. Canetti, 1981, *La conciencia de las palabras*.

⁵² Canetti, 1983, *op. cit.*

⁵³ *Ibid.*, p. 307.

contenido débil o repetitivo —porque es ante todo la manera de decir, la capacidad de resultar ambiguo, lo que cuenta—, en la medida en que la polisemia asegura las múltiples interpretaciones que de él hacen las diferentes audiencias.⁵⁴

Por lo tanto, reconoce el propio Balandier, “la prioridad la detentan la imagen y el escenario, quedando el comentario relegado a un segundo plano”.⁵⁵ Durante la celebración de la fiesta de *Ochpaniztli*, el rey aparece hasta el momento del clímax, el de su culminación, cuando el escenario está ya preparado para la ofrenda máxima que exigen los dioses: el sacrificio humano.

La pregunta es ¿quién es el sacrificante y quién el sacrificado? Más simple ¿quién mata a quién?. Si bien, “el sacrificador se asimilaba a su víctima; era de hecho “él mismo”;⁵⁶ la realidad era que aquél, al terminar la ceremonia, regresaba a su casa, mientras que éste permanecía exánime al pie del templo.

También se pretende que la víctima iba por gusto e incluso con alegría a su inmolación, pues en los días previos a su ejecución era tratada con gran respeto y mimada hasta el exceso como si realmente de la propia diosa Toci se tratara; sin embargo, la muerte nunca se acepta con alegría, aunque en el proceso te “conviertas en dios”.

De modo tal que, en *Ochpaniztli*, para poder mantener contenta a la víctima se valían de muchos recursos, y en el camino hacia el templo había gran algaraza con el fin de mantenerla distraída y alegre, incluso le contaban mentiras, ya que le prometían que iba a dormir con el rey, pues desde el punto de vista religioso sí era necesario que permaneciera alegre. De hecho, todo parece indicar que ni cuenta se daba que era decapitada.⁵⁷

Caso contrario el de los cautivos, que son sacrificados de manera ostensible en presencia de la diosa y del rey. Son de hecho éstos quienes deciden quién es el próximo que será sacrificado, quién es el próximo en morir. El derecho de imponer la muerte es el sello, indiscutible, de su poder.

La realización de este tipo de sacrificios masivos ha propiciado que se caracterice a la mexica como una sociedad violenta. Pero la reali-

⁵⁴ Balandier, 1994, *El poder en escenas*, p. 27-28.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁶ Graulich, 1997, “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del calendario y El Teocalli de la Guerra Sagrada”, p. 188-189.

⁵⁷ En este caso quizá sí tenga aplicación la hipótesis de René Girard (1998 *La violencia y lo sagrado* y 2000 *El chivo expiatorio*), de que en el origen del sacrificio está el “chivo expiatorio”. Sin embargo no es éste el lugar para abundar en ello.

dad era que a través de la violencia interior del sacrificio lo que se pretende evitar es la violencia hacia la sociedad, porque, aunque no lo parezca, el gobernante prefiere evitar el uso de la fuerza, al menos una vez que se da cuenta que ello disminuye su autoridad, le quita legitimidad a su poder.

Es pues a través de las fiestas, del desorden dirigido y de la violencia domesticada como se logra evitar el uso constante y continuo de la fuerza para mantenerse en el poder. Sin embargo, cuando esos mecanismos no funcionan, el gobernante no dudará en hacer uso de ella, incluso sobre su propia familia, pues antes que nada, lo que desea es permanecer en el poder, sea de manera legítima o no.

REFERENCIAS

BALANDIER, Georges

1990 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* Traducción de Beatriz López. Gedisa, Barcelona.

1994 *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación.* Traducción de Manuel Delgado Ruiz. Paidós (Studio 106), Barcelona.

BATAILLE, Georges

1999 *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid.

BOONE, Elizabeth H.

1983 *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano Group* (Edición facsimilar), 2 vols, University of California Press, Berkeley.

BRODA, Johanna

1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en *REAA* 6, p. 245-327.

1978 "Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 13, p. 97-110.

BROWN, Betty Ann

1984 "Ochpaniztli in historical perspective" en *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, E. H. Boone (ed.), Dumbarton Oaks, Washington, p. 195-210.

CANETTI, Elias

1981 *La conciencia de las palabras.* Traducción de Juan José del Solar. FCE (Colección Popular 218), México.

- 1983 *Masa y poder*. Traducción de Horst Vogel. Alianza Editorial/Muchnick, Madrid.
- DURÁN, Fray Diego
- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, t. I, Edición de Ángel María Garibay, México, Segunda Edición, t. I, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 36).
- 1995 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. 2 tomos, Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, CNCA (Colección Cien de México).
- ELIADE, Mircea
- 1992 *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era, México.
- 1996 "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en *Metodología de la historia de las religiones*, Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa (comps.), Barcelona, Paidós (Orientalia 20).
- GIRARD, René
- 1998 *La violencia y lo sagrado*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama (Colección Argumentos 70).
- 2002 *El chivo expiatorio*. Traducción Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama (Colección Argumentos 81).
- GRAULICH, Michel
- 1981 "Ochpaniztli ou la fete aztèque des semailles", en *Anales de Antropología* 18, t. II, p. 59-100.
- 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid, Ediciones Istmo.
- 1997 "Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.) *De hombres y dioses*. Trad. de Guadalupe de la Fuente. México, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense A. C., p. 155-207.
- 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, INI.
- NICHOLSON, Henry B.
- 1971 "Religion in Pre-hispanic Central México", en *Handbook of Middle American Indians, vol. 10: Archaeology of Northern Mesoamerica*, parte 1. Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds). University of Texas Press, Austin. p. 395-446.
- PASO y TRONCOSO, Francisco del
- 1979 *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico* (edición facsimilar), con un comentario de E.-T. Hamy. México, Siglo XXI.

- SAHAGÚN, Fray Bernardino de
1985 *Historia general de la cosas de Nueva España*. Con numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay. México, Editorial Porrúa ("Sepan Cuantos..." 300).
- SCHULTZ, Uwe
1998 "El ser que festeja", en *La Fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*, Uwe Schultz (coord.), Altaya, Barcelona.
- TORQUEMADA, Fray Juan de
1975 *Monarquía Indiana*, Quinta edición, México, Editorial Porrúa, t. II (Biblioteca Porrúa).
- TRÍAS, Eugenio
1997 "Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado", en *La religión*. Seminario de Capri bajo la dirección de Jacques Derrida y Gianni Vattimo, Buenos Aires, Ediciones de La Flor (Colección Ideas).