

Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy

Seats for the gods in the Mexico of yesterday
and today

DANIÈLE DEHOUE Antropóloga y etnohistoriadora, directora de investigaciones en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS Francia), directora de estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE, París) y encargada de cursos de náhuatl en el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales (INALCO, París). Entre sus obras recientes se pueden mencionar *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero* (2007), *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México* (2010), y *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains* (2011). Véase www.danieledehouve.com

RESUMEN El asiento es un atributo reconocido del poder real en el México antiguo, sin embargo ha sido poco estudiado su papel en los rituales. El artículo muestra que varias ceremonias mexicas se dedicaban a representar la confección de asientos para las deidades y que esta costumbre sobrevive hoy entre los indígenas. El texto también esboza la transformación de la designación de los asientos, desde el trono prehispánico a la mesa contemporánea y proporciona ejemplos de su presencia en el “depósito ritual”.

PALABRAS CLAVE Asientos rituales, mexicas, depósito ritual

ABSTRACT The seat is a recognized attribute of royal power in ancient Mexico, but has been little studied its role in rituals. The paper shows that several Mexica ceremonies were dedicated to representing the production of seats for the deities and that this custom survives today among the Indians. The text also outlines the conversion of the designation of the seats, from the throne pre-Columbian to contemporary table provides examples of its presence in the “ritual deposit”.

KEYWORDS Ritual seats, Mexica, ritual deposit

Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy

DANIÈLE DEHOUE

Es bien conocido que el asiento fue uno de los símbolos de poder de mayor alcance en el México prehispánico. Los códices mostraban a los gobernantes sentados en sus tronos, mientras el binomio o difrasismo estera/trono designaba la dignidad real. Sin embargo, ha sido menos estudiado el papel del asiento en los rituales, a pesar de su importancia, pues muchos ritos mexicas se dedicaban a representar la confección de asientos para las deidades, y esta costumbre sobrevive hasta la actualidad en las ceremonias indígenas.

Por lo general, este ritual forma parte de una ceremonia que incluye la representación de los asientos, las ofrendas y los sacrificios realizados en honor a los dioses. He propuesto darle el nombre de “depósito ritual” definido como “un ritual figurativo, basado en representaciones materiales y miniaturizadas”. El depósito ritual es un rasgo cultural de mayor importancia en Mesoamérica y fue conocido desde la región maya hasta el centro de México cuando menos desde el tercer siglo después de Cristo. Los arqueólogos le dieron el nombre de “depósito de fundación” o “escondite”, porque descubrieron muchos de ellos en la base de los templos y pirámides, donde habían sido realizados en ocasión de su erección o ampliación. Las descripciones de los rituales mexicas recopiladas en náhuatl por el franciscano Bernardino de Sahagún en el siglo XVI (véase en la bibliografía *FC* y *HG*) ofrecen ricas fuentes que utilizaré en este artículo. En el México moderno, casi todos los grupos indígenas tienen sus propias formas de depósito ritual y colocan en el suelo una multitud de objetos siguiendo unas configuraciones espaciales complejas.

Mostraré que la confección de asientos para los dioses representa una constante de estos depósitos rituales.

EL ASIENTO ENTRE LOS MEXICAS

Dos posturas expresaban las funciones del rey y de los otros personajes de alto rango en la sociedad mexicana: la posición sentada y la posición parada. La primera indicaba que el personaje desempeñaba un cargo y ocupaba una responsabilidad precisa. Era propia de todos los que llevaban el título de *tecuhtli* o *teuctli*. El término designaba a un rey responsable de un territorio y de su población o uno de sus dignatarios encargados. El título se obtenía al término de los rituales de entronización (Dehouve y Vié-Wohrer, 2008: 64-65). Además de los personajes reales, el término *tecuhtli* designaba a los dioses que reinaban sobre porciones espaciales o temporales del universo, tales como Ometecuhtli (dios de la dualidad), Tlaltecuhli (dios de la tierra), Mictlantecuhtli (dios de la morada de los muertos), Tlalocatecuhtli (dios de la morada de Tláloc) y Xiuhtecuhtli (dios del año y del fuego). En este contexto, la posición sentada figuraba también entre los atributos honoríficos de los dioses.

La posición parada era propia de los guerreros. Los capitanes que llevaban el título de *tecuhtli* podían representarse sentados pero, cuando se aludía propiamente a sus ocupaciones bélicas, figuraban de pie. La oposición estructural entre *celeritas et gravitas*, que Georges Dumézil (1940, véase Dehouve 2006: 28) puso antaño en evidencia en el Viejo Mundo, cobraba vida en las figuras del dios Huitzilopochtli/Painal, deidad titular de los mexicas. Huitzilopochtli, guerrero pero sentado en majestad, encarnaba la *gravitas*, mientras que Painal, su doble veloz que corría alrededor de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan durante la fiesta de *Panquetzaliztli*, era la figura de la *celeritas*. Como Huitzilopochtli, el *tlahtoani* o *tlàtoani*,¹ rey supremo de los mexicas, era representado sentado, pero en tiempos de guerra, como Painal, era figurado de pie, con sus divisas, armas y el tocado típico de los capitanes valientes. Entre muchos otros documentos, este doble código aparece claramente en los códices mixtecos,

¹ El saltillo se puede escribir como una "h" o un acento, como en *tlahtoani* o *tlàtoani*. Adelante, lo escribiremos con acento, como en *pèpèchtli* por *pehpèchtli*, y *oquitlaliquè* por *oquitlaliquèh*.

donde los personajes de alto rango están sentados en majestad, o parados para salir de viaje o de guerra (Troike, 1982).

La posición sentada se materializaba en varios tipos de asientos, el máspreciado de ellos era el “trono” (*icpalli*). Como existía toda una gama de soberanos de mayor o menor importancia y muchas ocasiones distintas para lucir su dignidad, variaban los modelos de trono desde las sillas sencillas compuestas de simples juncos amarrados, hasta los tronos con altos respaldos llamados *tepotzoicpalli* (trono con respaldo, de *tepotz-tli*, “espalda”; [*y*]ô, “lleno de”; *icpalli*, “trono”). Estos últimos eran hechos de fibras vegetales entrelazadas, a veces envueltos en pieles de felinos y cérvidos. Como complemento a la figuración de la posición sentada, el rey se pintaba descalzo, con uñas y dedos visibles (Vié-Wohrer, 2008).

Aludiendo a este asiento honorífico, el binomio o *difrasismo* estera/trono (*petlatl icpalli*) designaba la dignidad real. Las fibras vegetales trenzadas conformaban una estera (*petlatl* o “petate”), por lo tanto, la imagen compuesta de un trono hecho de una materia trenzada se leía estera/trono. Pero, afuera de esta convención y en los hechos, podían existir varias maneras de asociar estos dos términos, y los materiales con los cuales se hacían los asientos eran cargados de simbolismo. Así, por ejemplo, durante la fiesta de *Ochpaniztli*, al recibir los homenajes de los más valientes de sus guerreros, el rey Moctezuma se sentaba sobre un trono (*icpalli*) envuelto en un cuero de jaguar cubierto por la piel emplumada de águila que conformaba su estera (*petlatl*).² Por medio de los despojos de estos animales, el rey demostraba que reunía en su persona la fuerza del jaguar y del águila, los dos depredadores capaces de comunicar su valor a sus guerreros, los caballeros jaguares y águilas. También daba a entender que era el jefe de los guerreros jaguares y águilas, porque se sentaba sobre ellos.³ Además del trono, la cama (*pèpechtli*) sobre la cual descansaba el rey estaba también hecha de materiales especiales. Así, dice la crónica que el lecho del rey de los chichimecas era un cuero de fiera (*tecuanehuatl*) (HG X: 600 §32).

² Yehuatica quauhpetlapan huel yèhuatl in quauhtli, tlaxipehualli in ipan yehuatica, ihuan ocelopotzoicpalli in ipan motlaztica, huel ye in ocelotl iyehuayo, inic tlaquimilolli icpalli: “Está sentado sobre una estera de águila, –es realmente una águila desollada sobre la cual está sentado–, y un trono con respaldo de jaguar sobre el cual [ésta] está arrojada, es realmente una piel de jaguar la que empaca al trono” (FC II, 13).

³ Véase abajo, el simbolismo del asiento en el lecho de sacrificados.

Tronos, esteras y lechos divinos

El vocabulario de los asientos y lechos de los dioses es, en gran parte, el mismo que el de los soberanos.

El trono (*icpalli*) era de varias clases, con o sin respaldo.

La estera (*petlatl*) era un tendido llano que podía utilizarse en lugar de trono. Por ejemplo, el décimo día del mes de *Izcalli* se representaba una efigie del dios del fuego llamado Xiuhtecuhtli en forma de muñeco cubierto de piedras y plumas preciosas. Al acabar la efigie, se la sentaba sobre una estera de piel de jaguar con las cuatro patas extendidas.⁴ El animal, así como la posición de su cuerpo, era congruente con las representaciones del fuego, dueño de las cuatro direcciones del universo. Así, como en el caso de los reyes, los materiales que conformaban el asiento tenían un simbolismo propio. La estera/trono simbolizaba la posición sentada honorífica de los dioses invitados por los hombres a recibir sus ofrendas, comidas y sacrificios.

La cama (*tlapechtli*, del verbo *mo-pechoa*, encorvarse, agacharse) y el lecho (*pèpechtli*, de la misma raíz) conllevaban un sentido cercano al del asiento, pues significaban que el dios no caminaba, se quedaba inmóvil y descansando. Algunas clases de asientos propios de ciertos dioses llevaban nombres específicos.

La rosca (*yahualli*, almohadilla de marmita y cántaro) proviene de la palabra que designa el “círculo”. Era una rueda hecha de plantas entrelazadas sobre la cual se colocaban las ollas. En los rituales, conformaban el asiento específico de los dioses de la lluvia. Se entiende fácilmente la razón simbólica de esta costumbre: los mexicas se figuraban los cerros como unas ollas gigantes llenas de agua. Es esta imagen la que recordaban cuando sentaban las representaciones de los dioses de los cerros y de la lluvia (Tláloc y *tlaloquê*) en la misma rosca que soportaba las ollas.

La terraza (*tlapanco*, de *tlapan-tli*, terraza; *co*, sufijo locativo) representaba el lecho típico de los dioses del maíz; de hecho la palabra proviene del verbo (*ni-tla*) *tlapana*, “pelar las cañas de maíz” (Siméon, 1988); aún en la actualidad, en las regiones indígenas se extienden sobre el *tlapanco* las mazorcas de maíz

⁴ Auh yn ipetl mochihua, ocelohuatl, ocelopetlatl màmazouhtoc, zan yuh câ in itzontecón, ixtlapach onoc: “Y su estera está hecha de un cuero de jaguar, [es] una estera de jaguar que yace con los miembros extendidos, así está su cabeza mirando por abajo” (FC II: 159).

recién cosechadas y se dejan allí durante varios meses para que se acaben de secar en el sol antes de guardarlas en la troje.

El papel ritual de estos asientos era considerable. Buena parte de las ceremonias consistían en construir tronos y lechos para las representaciones de las deidades llamadas *ixiptla* (imagen). Dichas figuras encarnaban los dioses al estar cubiertas de los ornamentos típicos de cada uno de ellos. Unas eran simples efigies hechas de masa de amaranto, o piedras y plumas preciosas, mientras que los hombres, las mujeres y los niños destinados a ser sacrificados conformaban la otra clase de *ixiptla*.

Los asientos de las deidades acuáticas

En todas las fiestas mexicas dedicadas a los dioses acuáticos, llama la atención la insistencia puesta en la confección de asientos y lechos (*icpalli*, *petlatl*, *pè-pechtli* y *yahualli*) hechos con hierbas y carrizos. La razón de la importancia excepcional otorgada al asiento es que éste representa la tierra cubierta de la vegetación exuberante de la época de lluvias. La elaboración de lechos de plantas verdes conforma, pues, una acción ritual propiciatoria cuya finalidad es promover la abundancia de las lluvias y la fertilidad de la vegetación.

La fiesta de Etzalcualiztli: un derroche de asientos

El mes consagrado a *Etzalcualiztli* (comida de *etzalli*, es decir de semillas de maíz revueltas con frijol) se festejaba entre el 23 de mayo y el 11 de junio (según Broda, 2000: 55; Dehouve y Vié-Wohrer, 2008: 94). Como tal, tomaba lugar al principio de la época de lluvias y del ciclo agrícola (Dehouve, 2008a). Era su principal finalidad preparar un buen temporal con caída de las lluvias y crecimiento de las plantas. Su medio ritual consistía en construir para las deidades pluviales unos asientos que representaban la vegetación verde que nace en tiempo de lluvias, de manera que los dioses aparecieran como sentados sobre el verde paisaje.

Los informantes nahuas de Sahagún (*FC: Florentine Codex* y *HG: Historia general*) ponen énfasis en las ceremonias realizadas durante todo el mes en el colegio sacerdotal (*calmecac*) por los sacerdotes de Tláloc, dios de la lluvia. Antes de empezar su ayuno, ellos observaban cuatro días de preparación durante los cuales iban a cortar los juncos y carrizos necesarios para la con-

fección de los asientos divinos. Se desplazaban especialmente a unos veinte kilómetros de México, hasta el lago de Zupango, para segar unas clases de carrizos de tamaño excepcional llamados *aztapilli* o *tolmimilli*, “muy largos, muy altos y muy blancos en su base, y redondos como una columna de piedra” (FC II: 78).⁵ Regresados al *calmecac*, se ponían a ligar y trenzar las fibras vegetales para construir “muchas clases de asentaderos, unos con espaldares y otros sin espaldares” (HG II: 113 §5). Según el texto en náhuatl, los sillones con espaldares se llamaban *tolicpalli* (trono de espadañas) y *aztapiltepotzoicpalli* (trono con espaldar de *Scirpus*), mientras que el asiento sin espaldar era el *aztapilpetlatl* (estera de *Scirpus*).⁶ Los carrizos *Scirpus* eran de dos colores, con su base blanca y sus hojas verdes, las cuales se entrelazaban en los tronos y las esteras de tal manera que éstos parecían pintados. En función de la interpretación que propongo, al trono y a la estera, atributos honoríficos de los dioses de la lluvia, se les daba la apariencia de la verde superficie de la tierra, rayada de nubes blancas bajo la lluvia. Era necesario preparar muchos de ellos para servir de asientos a la gran cantidad de cerros, grandes y pequeños, que cubrían el territorio.

Seguían varios rituales que no referiré aquí, hasta el día señalado para la procesión. Llevaban entonces un palo de sonajas (*ayachicahuaztli*) cuyo sonido imitaba el ruido de la lluvia, y varias efigies de dioses de la lluvia hechos de hule y formas de copal (HG II: 116 §49-51). Su destino era el lago donde tenían previsto castigar a los jóvenes sacerdotes acusados de haber cometido errores rituales durante su oficio. Se trataba de una clase de ritual de expiación y expulsión exclusivo de los sacerdotes, durante el cual el grupo, después de señalar a unos culpables por medios adivinatorios, los castigaban en el agua. Lo interesante para nuestro propósito es que a estos jóvenes sacerdotes se les atribuía los asientos típicos de los cerros representados como ollas (las ruedas llamadas *yahualli*). En efecto, los más jóvenes de los mucha-

⁵ Los juncos o carrizos utilizados en las fiestas mexicas son de varias clases; se traduce generalmente *acatl* por “carrizo”, *tolin* por “espadaña” (*Typhaceae*); los llamados *aztapilli* son de la variedad *Scirpus sp.* y los *tolmimilli* son *Cyperus sp.* según el diccionario de Wimmer.

⁶ Quichihuayâ in aztapilpetlatl ihuan quiilpiyâ in toli, tolicpalli quichihuayâ, onmotecâ tecuilixcuac in aztapilpetlatl, in aztapilpèpechtli: “Hacían la estera de carrizos *Scirpus* y ligaban espadañas, hacían un trono de espadañas; extendían delante del hogar la estera de *Scirpus*, el lecho de *Scirpus*” (FC II, 79).

chos eran llevados “sobre los hombros, sentados en un sentaderuelo hecho de espadañas verdes” (HG II: 117 §52) llamado en náhuatl *tolyahualli* (roscas de espadañas) (FC II: 85). Este detalle permite pensar que estos jóvenes sacerdotes eran equiparados con los cerros. El grupo llevaba además un gran trono llamado *acaicpalli* (trono de carrizo).⁷

Llegados al borde del agua, los sacerdotes quemaban los papeles, los dioses de hule y las formas de copal, lo que provocaba un humo espeso, que analizo como la representación de las nubes y neblinas anunciadoras de lluvia. Como allí se encontraban varias “esteras de juncias” (HG II: 117 §54) echaban en su superficie flores de pericón.⁸ En efecto, estas flores crecen en tiempo de lluvias; secas, proporcionan un incienso que produce un humo espeso, al igual que el hule y el copal. La explicación más probable es que las esteras representaran la superficie terrestre cubierta de vegetación, y el incienso figurara las nubes y neblinas que la envolvían de humedad. Entonces era cuando realizaban el castigo de los sacerdotes jóvenes que echaban en el agua y dejaban medio ahogados.

Regresados al *calmecac*, los sacerdotes iniciaban un nuevo periodo de cuatro días de ayuno, antes de ir al templo de Tláloc, donde su primer acto era tender sus esteras de juncos “empolvorizadas con incienso” (HG II: 118 §65) de flor de pericón (FC II: 87). Encima de esta superficie, el sacerdote supremo hacía rodar cuatro turquesas redondas, que analizo como la figuración de las gotas de lluvia, y volvía a esparcir humo de flor de pericón, como imagen de nubes. Al mismo tiempo, movían el palo de sonajas que imitaba el sonido del agua que cae. El resultado era la reproducción, en luces y sonido, de la caída de la lluvia sobre el suelo verde. Después del sacrificio final de los hombres que encarnaban los dioses de los cerros y la lluvia, los sacerdotes echaban las esteras de juncos verdes afuera del *calmecac*.

⁷ Auh tlanepantla icatiuh itoca acacpalli, acatl in tlachichiualli ihuittl icpac i icatiuh ome, amatl itech pilcatiuh, itech zouhtih, inic tlacuilolli acaxilqui, quinalpatihui, cenca quimahuiztilitihui: “Y en medio [de ellos] está parado lo que se llama ‘trono de carrizo’ hecho de carrizos, dos plumas se yerguen en su cima, de él penden papeles, van desplegándose, formando un motivo rayado. Lo llevan en los brazos, lo respetan mucho” (FC II: 85, n. 31 de Anderson y Dibble); la mención de este trono, omitida en FC y HG, sólo aparece en el manuscrito del Real Palacio.

⁸ Ihuan in yauhtli quitetepehuâ, quicecenmanâ in tolpepechpan: “Y la flor de pericón la esparcían, la derramaban sobre los lechos de espadañas” (FC II: 85). El *yauhtli*, llamada en español flor de pericón, se identifica como *Tagetes lucida*.

Como se nota, en esta fiesta era obsesiva la imagen de los verdes tronos y esteras. Estos asientos –símbolos del poder de Tláloc y los *tlaloque*– representaban la superficie terrestre sobre la cual se sentaban y reinaban estas deidades. Durante los rituales, los hombres eran quienes proporcionaban a los dioses sus asientos, metáforas de la vegetación anhelada.

La fiesta de Tepeilhuitl: los cerros sobre sus roscas

La fiesta de los cerros se realizaba al final de la época de lluvias, durante el mes llamado *Tepeilhuitl*, entre el 10 y el 29 de octubre. Cada hogar festejaba los cerros y los hombres muertos ahogados durante el año. Para el efecto, confeccionaban unas efigies, empezando por su asiento, la misma rosca o *yahualli* que conformaba la base de las ollas y el trono de los cerros. Sacaban las roscas de heno seco, guardadas de un año para el otro, y las llevaban al río o al manantial para darles un baño ritual (HG II: 138 § 3-7, FC II: 132-133). De regreso en su casa elaboraban las figuras de masa de amaranto, sentadas en las ruedas, dándoles la forma de los cerros y de la cara de los hombres matados durante el año por los dioses de la lluvia. Depositaban estas imágenes con su asiento de rueda sobre un lecho de carrizos de varias clases (*tolpèpechtli*).⁹ La posición sedente es, como lo hemos visto, la posición honorífica de los gobernantes, dispuestos para aceptar una invitación. Por lo tanto, una vez colocadas sobre su trono y su estera, las efigies recibían una comida de tamales de frutas y de carne. El mismo tratamiento que habían dado a las efigies, lo daban luego a cuatro mujeres y un hombre destinados al sacrificio. Se les proporcionaba una cama de carrizo (*tlapechtli*) en forma de litera, con la cual los llevaban al lugar de su muerte.¹⁰

Los asientos del maíz

Al contrario de los verdes lechos confeccionados en honor a las deidades pluviales, la terraza o *tlapanco* representa el asiento típico del maíz que se seca en el sol después de la cosecha.

⁹Zan yahualco in quintlaliayâ in imixiptla, mec tetlatlalilo in techachan, tolpèpechpan, àzo tolpitzahuac, àzo tolpactactli, aztapilli, àzo axali, in impan quitlaliayâ: “en las ruedas ponían sus imágenes, luego estaban puestas en la casa de la gente, sobre lechos de espadañas, sea de espadañas delgadas, sea de espadañas anchas, de *Scirpus*, o carrizos huecos, las ponían encima” (FC II: 132).

¹⁰Quinnapalotinemî tlapechtica, quintlatlapechhuiâ: “Andan llevándolas en los brazos con una cama, les dan una cama” (FC II: 133).

Así, Cintéotl, el “dios mazorca”, era venerado por los lapidarios quienes elaboraban su efígie en forma humana y la ponían a descansar en una cama (*tlapechtli*). Ésta tenía la forma de un pedestal hecho de cañas de maíz, semejante a un *tlapanco*.¹¹ La misma “terrazza” volvía a aparecer en unas pocas fiestas, como durante el mes de *titiitl*, del 29 de diciembre al 17 de enero, cuando se rendía un culto a la vieja diosa Ilamatecuhtli (señora anciana). Acabado el sacrificio de la anciana que personificaba a la deidad, se prendía fuego a su troje de maíz (*cuezcomatl*): “casilla como jaula hecha de teas, y lo alto tenía empapelado como *tlapanco*” (HG II: 149 § 13).

Finalmente, regresando a la fiesta de los cerros, *Tepeilhuitl*, de la cual hemos hablado arriba, al acabar las ceremonias se despedazaban las imágenes de los cerros hechas en masa de amaranto y se subían los pedazos en las terrazas (*tlapanco*) para que se secan bien. La gente los comía poco a poco como solían consumir el maíz cosechado (FC II: 133).

El lecho de sacrificados

Una mención especial merecen los lechos elaborados con cuerpos de sacrificados. Durante algunas fiestas, la deidad se encarnaba en una persona, la cual era sacrificada. Para dar mayor relevancia al sacrificio, se sentaba a la persona sacrificada sobre una cama de cuerpos. En estos casos, se operaba una distinción entre dos clases de sacrificados: los que representaban al dios eran llamados “bañados” (*tlaahtilti*) en alusión al baño ritual que se les daba antes de matarlos, y los llamados “cautivos” (*mamaltin*) conformaban el lecho de los primeros.

La fiesta de Panquetzaliztli: “bañados” y “cautivos”

Las dos clases de sacrificados aparecían de manera paradigmática durante el mes de *Panquetzaliztli*, entre el 19 de noviembre y el 8 de diciembre (Broda, 2000: 55; Dehoue y Vié-Wohrer, 2008: 94), dedicado al dios tutelar y guerrero Huitzilopochtli. En el ritual operaba la distinción entre los “bañados” (*tlaahtilti*) quienes encarnaban al dios, y los “cautivos” (*mamalti*) quienes conformaban

¹¹Itlapech quitlaliliyâ oncan hualitzticatca motenehua icincal: “le ponían su cama donde se quedaba observando, llamado su casa de mazorcas” (FC IX: 80).

el lecho de los primeros. El sacrificio era precedido de una batalla ritual entre los bañados que encarnaban a Huitzilopochtli y los que “envuelven en papel” (*tlamahuiquê*) que representaban a los *huitznahua* enemigos de Huitzilopochtli. En efecto, esta batalla era la teatralización de la guerra mítica entre Huitzilopochtli y sus tíos, los cuatrocientos *huitznahua* (Graulich, 2000: 351).

Una vez terminada la batalla, se inmolaba en la cumbre del templo a los representantes de Huitzilopochtli. Antes de ellos, morían varios cautivos para conformar un asiento; de esa manera, los guerreros de Huitzilopochtli, que morían después, se “sentaban” sobre los primeros: “cuando han llegado arriba, primero mueren los cautivos; se vuelven como el lecho de los bañados; y cuando ya han muerto primero los cautivos, los siguen los bañados”. “Sólo ellos, los cautivos, van primero; se vuelven el lecho de los bañados”¹².

Una lectura a mi parecer rápida ha llevado Graulich (2005: 110) a confundir las distintas clases de guerreros. Este autor piensa que, durante la batalla ritual, los “bañados” representan a Huitzilopochtli (lo cual es verdadero) y que los “cautivos” –que serán sacrificados como asientos– encarnan a los *huitznahua*. Esta última aserción parece falsa para quien traduce con atención los textos (FC II: 145-146; IX: 63-67). En efecto, hay que distinguir entre varias clases de actores:

- en primer lugar, los “bañados” (*tlaahtiltin* o *tlaahtilti*), esclavos proporcionados por los comerciantes que los han comprado para la ocasión, representan efectivamente a Huitzilopochtli;
- los “cautivos” (*mamaltin* o *mamalti*), traídos por sus “cautivadores” (*tlamani*), no pelean, y su papel se reduce a morir en sacrificio antes de los bañados, para conformar un asiento;
- el tercer tipo de actores son los “que envuelven en el papel” (*tlamahuiquê*): representan a los *huitznahua* del mito, viejos enemigos de Huitzilopochtli. Pero, ¿quiénes encarnan a los *huitznahua* en el rito? Éste es el punto difícil de interpretar. Los textos afirman que los *huitznahua* son ayudados por unos grandes guerreros mexicas llamados *tiacahuan* (capitanes) y *oquichtin* (hombres valientes) (FC II: 145, y IX: 64), en sus

¹²In oàcito tlapac, achto micquî in mamalti: iuhquin impepechohuan mochihuâ, tlaaltili: auh in oachto ommicquê, mamalti: za quimontoquiliâ in tlaaltili (FC II: 148). Zan oc yêhuantin in yacattihuî, in mamalti: in inpepechhuan mochihuâ tlatlaaltili (FC IX: 66).

atavíos de guerra (*omoyaochichihquê*, FC IX, 64). Durante esta batalla ritual, si los “bañados” cautivan a un guerrero representante de los *huitznahua*, lo acuestan sobre un *teponaztli* y le arrancan el corazón (FC II, 145). En cambio, si los *huitznahua* cautivan a un “bañado”, el comerciante que es su dueño tiene que pagarles su precio en mantas; y si no lo logra, tendrá que abandonar el cuerpo, el cual será comido por otros después del sacrificio. El punto que queda en cuestionamiento es saber si los *huitznahua* son representados únicamente por los grandes guerreros o también por esclavos prometidos al sacrificio. La versión en náhuatl no menciona a nadie más que a los grandes capitanes, la versión en español tampoco: “de la parte de Huitznahua ayudaban los soldados de Huitznahua” (HG II: 34: 145). Sin embargo, parece que, paralelamente al sacrificio realizado en el Templo Mayor a honra de Huitzilopochtli, otro tomaba lugar en Huitznáhuac: allí se sacrificaban a esclavos, sin precisar si ellos habían peleado previamente en nombre de los *huitznahua*: “Y también había muerte de hombres en Huitznáhuac. Los que mueren son sólo los de Huitznáhuac, sólo ellos, nadie conforma su lecho”.¹³ La versión en español reza: “Y así hacían a todos los esclavos que mataban a honra de Huitznáhuatl; sólo ellos morían, ningún cautivo moría con ellos, matábanlos en su cu de Huitznáhuatl” (HG II, 34: 146).

Para resumir nuestras conclusiones, parece que los “cautivos” (*mamaltin*) sacrificados para conformar un asiento a los “bañados” que representan a Huitzilopochtli no pueden ser confundidos con los *huitznahua*. Son guerreros que han sido cautivados en la guerra y que sus “cautivadores” ofrecen en la fiesta. Los “cautivos” no representan a ningún dios, a diferencia de los “bañados” ofrecidos por los comerciantes y asimilados a Huitzilopochtli. Sus enemigos son los *huitznahua*, representados por guerreros y, quizás, pero sin ninguna certidumbre, por esclavos de Huitznáhuac prometidos al sacrificio.

Así queda clara la oposición entre los dos tipos de sacrificados, cautivos y bañados, que volveremos a encontrar en varias fiestas. Además de su par-

¹³ Auh no micoa in Huitznahuac: zanyòque in miquî Huitznahuacâ, zan mixcahuiâ, ayaquê inpepechoâ (FC II: 148).

ticipación en la fiesta de *XV Panquetzaliztli* que acabamos de referir, se mencionan cuatro ocasiones más en las cuales las representaciones de los dioses (bañados) mueren sobre un lecho de cautivos: *VI Etzalcualiztli*, *VII Tecuilhuitontli*, *XIV Quechollí* y *XVIII Izcalli*.

La fiesta de Etzalcualiztli: Tláloc y su lecho de cuerpos

Durante el mes de *Etzalcualiztli* (del 23 de mayo al 11 de junio), se sacrificaban las imágenes de Tláloc (y sus ayudantes los *tlaloquê*) y Chalchiuhtlicue. El hombre y la mujer que representaban a las deidades eran matados después de los cautivos que les servían de lecho: “Y cuando [éstos] terminaron de morir, entonces mueren los *tlaloquê*”.¹⁴

La fiesta de Tecuilhuitontli: la diosa de la sal y sus súbditos

La misma estructura se repetía durante la fiesta dedicada a otra deidad acuática durante el mes de *Tecuilhuitontli*, del 12 de junio al 1ero de julio (Broda, 2000: 55; Dehouve y Vié-Wohrer, 2008: 94). Los salineros festejaban a su diosa, Huixtocihuatl, para lo cual escogían a una mujer que la representaba en el sacrificio. La noche anterior, hacían bailar a esta mujer.

Toda la noche, bailaban también los prisioneros destinados a morir primero: es como si le fueran a servir de lecho, como si se hicieran lecho. Esto terminado, hacen subir a la [imagen de] Huixtocihuatl a la cumbre del [templo de] Tláloc. Con ella hacen subir a los cautivos para servirle de lecho, los que se harán lecho, los que se servirá llevar con ella, sus acompañantes en la muerte, los primeros en morir. Y cuando han terminado de hacerlos subir encima del [templo de] Tláloc, entonces matan a los cautivos. Y cuando ya están muertos, la [imagen de] Huixtocihuatl sucede a ellos, cierra la marcha, va cerrando la marcha, va cerrando [el grupo], lo va cubriendo.¹⁵

¹⁴Auh in onmicquê, niman ie ic miquê in tlaloquê (*FC II*: 88).

¹⁵No iuh ceyohual in mitotiâ mamaltin, in yacatiazquê miqizquê, in iuhqui ipèpechhuan yezquê, in quimmopèpechtizquê. Auh in ie iuhqui mec quitlècahuiâ in Huixtocihuatl, in icpac tlaloc: ihuan quintlècahuiâ in mamaltin, in iuhquimma ipèpechhuan, in quimmopèchitiaz, in quimmohuicaltiz, in imiquiztehuicahuan, in yacatiazquê miqizquê. Auh in oquintlècahuiquê tlalocan, mec temictilô in mamaltin: auh in

Es de notar que esta última forma verbal (*tlatzimpachòtiuh*, “lo va cubriendo”) está compuesta con el verbo *pachoa* que significa a la vez “cubrir” y “gobernar”. De esta manera, se puede entender la razón de la distinción entre la bañada y los cautivos, a pesar de la ausencia de un contexto bélico: los cautivos representaban a los súbditos de la diosa; por lo tanto, la Huixtocihuatl se representaba sentada sobre el lecho conformado por sus súbditos.

La fiesta de Quecholli: una colectividad de bañados sobre sus lechos de cautivos

Durante la fiesta de la cacería celebrada en el mes de *Quecholli*, que tomaba lugar entre el 30 de octubre y el 18 de noviembre (Broda, 2000: 55; Dehouve y Vié-Wohrer, 2008: 94), varios “bañados” y “bañadas” morían en honor a las deidades Tlamatzíncatl e Izquitécatl (dioses del pulque) así como a Mixcóatl, y las mujeres de aquellos. Se les hacía un lecho de cautivos: “y los otros cautivos [...] cuando ya murieron, cuando dieron su tributo, luego muere Mixcóatl. Moría en el templo de Mixcóatl, [luego] los [representantes de] Tlamatzíncatl mueren en el templo de Tlamatzíncatl”¹⁶. En este caso, los bañados que representaban a las deidades eran una pluralidad de personajes, sentados sobre sus lechos de cautivos.

La fiesta de Izcalli

Por fin, en *Izcalli*, último mes del año entre el 18 de enero y el 6 de febrero (Broda, 2000: 55; Dehouve y Vié-Wohrer, 2008: 94), se celebraba cada cuatro años una gran fiesta dedicada al dios del fuego bajo su nombre de Ixcozauhqui. Los cautivos seguían al representante del dios Painal: “[éste] viene guiando, toma la cabeza de los cautivos, los que se harán lechos [de los bañados]. Cuando ya murieron los cautivos, luego [les toca a] los bañados [representantes de] Ixcozauhqui”¹⁷.

El examen de estas seis fiestas referidas en el *Códice florentino* muestra claramente que el asiento de cautivos no era reservado a una clase de deidades

ommicquê mamaltin, za ontlatocquilia in Huixtocihuatl, za ontlatzacuia, za ontlatzacu-tiuh, za ontetzacutiuh, za tlatzimpachòtiuh (FC II: 93-94).

¹⁶ Auh in oc cequintin mamalti [...] in ommicquê, in ontlatociquê: zatepan ommiqui Mixcoatl. Auh in miqiya i[n] Mixcoteopan: niman yèhuantin in tlamatzica, umpa miqú tlamatzinco (FC II: 139).

¹⁷ quinhualyacana, yacattihui in mamalti, in impepechhuan mochihuâ: in ommicquê mamalti, niman yèhuan in tlaaltiti in ixcozauhqui (FC II: 163-164).

en especial. Tanto Tláloc, Huixtocíhuatl, los dioses del pulque y Mixcóatl, Huitzilopochtli e Ixcozauhqui podían beneficiar de este ritual que representaba sin duda una marca honorífica reservada a una fiesta de particular relevancia.

En contexto arqueológico

Los sacrificios que acabamos de considerar se realizaban en la cumbre de los templos y los cuerpos eran despedazados y consumidos por los habitantes de la ciudad. Claro está que, en tal caso, los sacrificios no han podido dejar huellas arqueológicas. Sin embargo, durante sus excavaciones en el Templo Mayor de México, los arqueólogos encontraron cuerpos sacrificados cerca de unos depósitos rituales o depósitos de fundación, los cuales, por esta razón, permanecieron en su lugar, enterrados en la base del edificio.

Los depósitos del Templo Mayor, cuando menos los de mayor complejidad, están constituidos por varios niveles superpuestos. El depósito 48, descubierto en medio de la pirámide consagrada al dios de la lluvia, Tláloc, comprende cinco niveles. El más profundo está hecho de una capa delgada y uniforme de arena marina; el segundo contiene cadáveres de niños sacrificados, algunos de ellos llevando piedras preciosas de color verde; el tercero está compuesto de cadáveres de niños revestidos de pigmento azul; el cuarto está cubierto de una lama de obsidiana y unos objetos orgánicos mal conservados, como copal, madera, aves y jícaras; finalmente, el quinto y último nivel está cubierto de once esculturas que representan el dios de la lluvia en forma de jarras acostadas como para derramar agua, nombradas las “jarras Tláloc”. Al advertir que un total de 42 niños descansaban en este depósito, López Luján (1993) concluyó que un sacrificio masivo y excepcional se realizó para combatir un periodo de sequía.

Al analizar el depósito 48 como un asiento de dioses, se puede pensar que las víctimas del segundo nivel constituían el lecho de las deidades. Las del tercer nivel podrían encarnar a los *tlaloquê* sentados sobre los primeros cuerpos.

Los casos que acabamos de analizar muestran que varios rituales prehispánicos consistían en representar al dios sobre su asiento. De la misma manera que los asientos de los gobernantes variaban según la función cumplida en un momento dado, los lechos de los dioses tenían un definido sentido simbólico. El hecho de construir con carrizos los asientos de los dioses de la lluvia prefiguraba un buen temporal de lluvias, y el colocar las deidades del

maíz en terrazas hacía referencia a un troje repleto de cereales. El lecho de sacrificados, al multiplicar el número de personas matadas, representaba una marca honorífica cuyo origen remitía al mito primordial de la batalla de Huitzilopochtli contra los *huitznahua*. La importancia del asiento divino en las ceremonias no disminuyó con la conquista y, hoy en día, la mayoría de los rituales indígenas se presentan como la construcción de asientos para las potencias naturales.

EL ASIENTO EN LOS DEPÓSITOS RITUALES CONTEMPORÁNEOS

En la actualidad, la forma privilegiada de ritual es el “depósito ritual”, el cual representa el asiento y la mesa del banquete ofrecidos a la potencia por sus fieles.

Del asiento a la mesa

Después de la conquista española, el trono de estera con respaldo de los gobernantes cedió rápidamente el paso a unos asientos honoríficos de tipo español. Los asientos prehispánicos eran de pequeño tamaño para sentarse en cuclillas, y la comida era presentada sobre una estera tendida frente a ellos. En contraste, el trono español consistía en la alta “silla curul”. Los otros asientos eran compuestos de un banco alto colocado frente a una mesa. Los gobernantes indígenas no tardaron en adoptar la silla curul y los bancos acompañados de una gran mesa (Dehouve, 1995; Olko, 2008), de manera que el binomio “mesa/banco” terminó por reemplazar el “estera/trono” prehispánico. Entre muchos documentos coloniales se puede mencionar un relato de fundación de un pueblo de la región de Tlapa fechado en el siglo XVIII que enuncia en náhuatl *teocuitla xile, teocuitla mesa*, traducido como “la silla de plata, la mesa de plata” (Dehouve, 1995: 89-90).

Montes de Oca (2004) asegura que el difrasismo estera/trono ha caído en desuso y ya no se encuentra en los pueblos indígenas contemporáneos. Efectivamente es posible que haya desaparecido en náhuatl bajo su forma *petlatl icpalli*; sin embargo, sigue en uso en la región de habla tlapaneca donde el poder de los presidentes y delegados municipales, así como los depósitos rituales de las potencias naturales, reciben el nombre *de agu xkanejti* (estera/banco). En este difrasismo. El término *agu* significa estera y representa la

forma tlapaneca del náhuatl *petlatl*. La palabra *xkanejti* es de mayor interés. Aunque ocupa en el binomio el lugar de “trono” (*icpalli*), proviene de la corrupción de la palabra española “escaño”, la cual designaba a principios del siglo XVII “un cierto género de banco ancho con espaldar, *ab scandendo*”.¹⁸ Es de suponerse que el préstamo del español al tlapaneco remite a principios de la época colonial. Hoy en día, el *xkanejti* se considera localmente como una palabra totalmente tlapaneca. Sigue existiendo un asiento de este nombre que se presenta como un banco bajo tallado en una viga, adornado de un lado o de ambos lados por la cabeza esculpida de un animal. Sin embargo, la verdadera posición de poder se ha vuelto el banco colocado detrás de una gran mesa y, en los edificios más modernos, las sillas de plástico blanco. Se les da el nombre de *mexa*, *xkaña*, *xilia* (mesa, escaño, silla) y los gobernantes tlapanecos se designan como “los que reciben su mesa, su escaño”.¹⁹

La evolución del difrasismo *petate/trono* en tlapaneco es típica de lo que ha ocurrido en el mundo indígena en general. Los depósitos rituales de la región nahua de Guerrero reciben hoy el nombre de *xochibanca xochimesa*, “banca florida, mesa florida”. En muchos lugares, la palabra “mesa” tiende a reemplazar las que se refieren al “asiento”, y los depósitos rituales reciben sencillamente el nombre de “mesas”. Esto ocurre con mayor facilidad en las traducciones al español, como lo muestra el hecho que los informantes del geógrafo Leonhard Schultze Jena (1938, III: 172-173) tradujeron para él las palabras tlapanecas *agu xkañu* (su estera, su escaño) por “su estera, su mesa de ofrenda”.

A pesar de esta evolución en la forma de los asientos honoríficos, muchos rituales contemporáneos se presentan, al igual que en la época prehispánica, como la construcción de un asiento para las deidades.

El depósito ritual como asiento y mesa

Para esbozar la descripción de este modelo muy difundido en todo el México indígena, tomaré tres ejemplos provenientes de regiones y grupos lingüísticos distintos.

¹⁸ *Ab scandendo* significa que el origen etimológico de escaño es *scandendum* (Cobarruvias [1611] 1984: 533-534).

¹⁹ Namagwajton mesa, namagwajton xkaña: “van a recibir su mesa, su escaño” (extracto de un rezo inédito recopilado por Dehouve).

Los “esteras/bancos” tlapanecos

Los indígenas tlapanecos ocupan, junto con los nahuas y mixtecos, la parte oriental del estado de Guerrero, en la Sierra Madre del Sur, entre las ciudades de Tlapa y Chilapa, al norte, y la Costa del Pacífico, al sur. Son unos cien mil individuos en su mayoría repartidos entre cinco municipios. Siguen elaborando depósitos rituales de especial interés, a los cuales he consagrado varios estudios (Dehouve, 2007, 2008b, 2010a y b, 2011, cap. XII; Dehouve y Prost, 2004). Sus depósitos son de dos clases. El “depósito a los difuntos” se confecciona en cualquier momento del año, a menudo antes de un ritual, y consiste en representar una “mesa de muertos” bajo la forma de vegetales alineados en una larga tira, delante de la cual se colocan velas y comida. El “depósito con manojos”, que llamé así porque su nivel inferior está compuesto de manojos de hojuelas en número contado, está conformado por niveles encimados de vegetales, mechas y flores de algodón, coronado por velas y animales sacrificados. Hay una gran variedad de ellos porque están destinados a todas las potencias naturales reconocidas por los tlapanecos –Fuego, Tierra, Cerro y Manantial–.

A pesar de esta diversidad, los depósitos rituales siguen un solo modelo: representan la invitación de los seres venerados –difuntos y potencias– en posición de majestad sobre sus asientos vegetales. Esta estructura se enraíza en la representación antropomorfa y la apelación de *xabu* (persona) que se les da. Al hablar de la Tierra o del Fuego, los tlapanecos dicen: “son *xabu* como nosotros”. Y, por lo tanto, están representados, invitados y tratados como convidados, del mismo modo que los hombres de poder y los gobernantes. Los depósitos rituales materializan la invitación de los seres sobrenaturales: se construye un asiento, se representa a la potencia, se la adorna con flores, se ahúma con copal y se le ofrece de comer y de beber.

Los niveles de base representan el asiento –*agu xkanejiti* (estera/escaño)– de la potencia, hecho de cadenas de hojas o flores, o de manojos de hojas, según los casos. Encima de este nivel básico, se “convoca al huésped”, es decir, que se representa su personaje por medio de unas varitas o de manojos de hojuelas que figuran un cuerpo o sus huesos largos. Luego viene el collar florido, como otro símbolo de potencia. Ya que estén depositados los vegetales que figuran el cuerpo sentado en su asiento, cargado del collar honorífico, se considera que está acabada la representación del personaje. Entonces, se le presentan los dones: velas, humo de copal, comida y bebida. El nivel del

“banquete” contiene toda clase de manjares, distintos según las ocasiones; pueden consistir en tortillas miniaturizadas, atole, galletas, leche, refrescos, bebidas alcohólicas y sacrificio de animales domésticos.

Los comensales huastecos

La Huasteca es una gran región indígena que cubre varios estados (San Luis Potosí, Tamaulipas, Puebla, Hidalgo, Querétaro y Veracruz) y está poblada por varios grupos lingüísticos (tepehuas, otomis, nahuas, totonacos y huastecos). Éstos realizan depósitos que han sido el objeto de numerosas descripciones, entre las cuales no comentaré más que las del antropólogo Alain Ichon (1969). Escribe este autor:

La fórmula *de pie-sentado* caracteriza en toda ocasión la actitud de los dioses, y por reflexión la del oficiante. Hemos visto que el Sol, el Dios del Maíz, crearon el Mundo “al levantarse” al este. *De pie* parece caracterizar la actividad creadora del dios, o la acción del medio-dios, el Trueno, el Viento, el Fuego... que cumple con su función. Al contrario, *sentado* caracteriza al dios inactivo –mas no pasivo, porque está en situación de recibir las ofrendas que se le deben por su trabajo (o las desgracias evitadas). Sentado es cuando se le da “de comer y de beber”(Ichon, 1969: 141).

De esta manera, los hombres invitan a los dioses “imaginados reunidos en torno a una ‘gran Mesa’ cubierta con flores y alimentos, y ellos bien vestidos, bien adornados de collares y de coronas floridas”; “se les florece, se les alimenta, se les ‘paga su jornada’. Pero la ofrenda por excelencia es la comida: rezo, música y danza no hacen más que acompañar la ofrenda alimenticia” (*ibid.*: 142-143).

Por su parte, Arturo Gómez (2002: 108) describe la fiesta de *Atlailacualtiliztli*, realizada al inicio de la época de lluvias por los nahuas de Chicontepec. Los especialistas rituales cortan en papel de China más de mil figurillas que representan a varias deidades. Luego las remojan con la sangre de las aves sacrificadas para “darles carne” (*monacatia*); a partir de este momento, estos papeles encarnan realmente a los dioses quienes se sientan en “camas de madera” (*cuatlapechtli*) donde son alimentados con varios platillos.

Así pues, los habitantes de la Huasteca escenifican una invitación completa, al elaborar las figuras, humanizarlas con la sangre y sentarlas para que reciban comida, bebida, cantos, danzas y palabras.

Esteras, asientos y lechos de los dioses coras-huicholes

Entre los estados de Jalisco y Durango se extiende una parte accidentada de la Sierra Madre Occidental nombrada Sierra del Nayarit o Gran Nayar, en donde viven tres grupos indígenas. Los huicholes eran 4 000 miembros, repartidos entre seis pueblos, cuando recibieron, en 1895 y 1896, la visita del noruego Carl Sofus Lumholtz (1851-1921), que consagró un volumen a la presentación de sus objetos rituales. Unos años más tarde, en 1907, el alemán Konrad Theodor Preuss (1869-1938) llegó a la sierra huichola y visitó también a sus vecinos coras y mexicanos. A su vez, recogió objetos rituales huicholes y procuró descifrar su significado (Lumholtz, 1986, Preuss, 1998).

A primera vista, los objetos votivos huicholes difieren totalmente de los depósitos ceremoniales mesoamericanos. No son depositados en el suelo por niveles, ni están hechos de materia vegetal, ni mineral, ni animal. Al contrario, son objetos manufacturados, y en número reducido: las flechas, las jícaras (*ruku'li*, ortografía moderna *xukuri*), los escudos frontales (*neali'ka*, ort. mod. *nierika*), los escudos dorsales (*na'ma* o *itarite*) y los "ojos" (*si'kuli*, ort. mod. *tzikuri*). Los escudos y los "ojos" de forma circular o cuadrangular son más a menudo amarrados a una flecha depositada en un lugar sagrado, a veces al mismo tiempo que una jícara.

Bajo esa apariencia extraña, los rituales huicholes pertenecen a la misma familia cultural que los depósitos ceremoniales mesoamericanos. En particular, representan a las deidades sentadas en varios tipos de asientos:

Una de las escenas más extrañas en las cuevas sagradas y las casas de los dioses es la cantidad de sillas y taburetes de distintos tamaños depositados para los dioses. Son objetos convencionales que asemejan juguetes; su finalidad es que los dioses se sienten en ellos. Esto se demuestra por la costumbre de colocar ídolos en las pequeñas sillas descritas. Se dejan por el propósito de expresar adoración por algún dios o, lo que es más común, para encarnar oraciones y pedir varios deseos. A menudo se les adhiere plumas, por lo general en el respaldo; en otras ocasiones los

asientos están cubiertos por flechas ceremoniales. También se colocan “lechos” sobre el asiento, concretamente las clasificadas como “lechos de flores” [...] Por último, se cuelgan objetos simbólicos en el respaldo o se depositan sobre el asiento; éstos expresan los deseos del suplicante. Al contemplar un sitio de este tipo, uno recuerda el sillón de un abuelo a quien los niños le solicitan regalos. Puesto que los infantes no pueden leer ni escribir, cuelgan objetos, con los que indican sus deseos, sobre el respaldo de la silla o sobre el asiento. El abuelo entenderá su significado cuando se siente a descansar (Lumholtz, 1986: 105-106).

Al final del siglo XIX, los sillones representados ya eran de estilo europeo. Sin embargo, otros objetos evocaban la misma idea de manera más tradicional. Los “escudos dorsales” eran representaciones miniaturizadas de la estera con la cual el guerrero se protegía el lomo contra el sol de día, y en el que se acuesta de noche. Cada deidad poseía su propio modelo de estera (*ibid.*: 193).

Los huicholes dijeron al antropólogo que los cerros son los propios asientos de las deidades: “Las montañas sobre las que se asienta la niebla se ven como altares, es decir, petates o lechos de las diosas, niebla y lluvia son ellas mismas” (*ibid.*: 293). Por su parte, Preuss encontró en una cueva una gran cantidad de algodón que los indígenas designaron como el asiento de nubes de la diosa (Preuss, 1998: 109 y 230).

La antropología contemporánea de los huicholes sigue encontrando huellas de este mismo modelo. Johannes Neurath (2002) ha demostrado que una ceremonia huichola escenifica la llegada de los dioses. Antes de empezar su canto, el especialista ritual o *maarakame* prepara para cada deidad un lugar especial para que se siente: sobre el costal enfrente del cantador, así como en las diferentes jícaras que se han colocado sobre el altar y donde cada deidad tiene su asiento particular asignado.

En conclusión cabe hacer resaltar el papel de la posición sedente en las esferas del poder y del ritual. La construcción de asientos para los dioses representa una pista que seguir para el análisis de las ceremonias mexicas. Aspecto esencial de la continuidad entre el México prehispánico y los grupos indígenas contemporáneos, la elaboración de sillas y mesas sigue estructurando los depósitos rituales.

BIBLIOGRAFÍA

FC: véase *Florentine Codex*

HG: véase Sahagún

- BRODA, Johanna, "Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana", *Arqueología Mexicana*, VII, 4, 2000, p. 48-55.
- COBARRUVIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana e española. Primer diccionario de la lengua*, Madrid, México, Ediciones Turner, 1984 (1611).
- DEHOUE, Danièle, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.
- , *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, Paris, Éditions du CNRS, 2006.
- , *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Guerrero, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2007.
- , "El venado, el maíz y el sacrificado", *Diario de Campo*, revista del INAH, México, Cuaderno 4, mayo-junio, 2008a.
- , "El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008b, p. 315-334.
- , "La polisemia del sacrificio tlapaneco", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010a, p. 499-518.
- , *Números para los dioses*, un film de 48 min, Tonaltepec Production, 2010b.
- , *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011 (Collection Histoire des Religions).
- DEHOUE, Danièle y Richard Prost, *Los peligros del poder*, un film de 50 min, Les Films du Village-Cannes TV-CNRS Images média; distribución Tonaltepec Production, 2004.
- DEHOUE, Danièle y Anne-Marie Vié-Wohrer, *Le Monde des Aztèques*, París, Riveneuve Éditions, 2008.

- DUMÉZIL, Georges, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Leroux, 1940 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 56).
- Florentine Codex*, 12 v., traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble, Santa Fe, School of American Research and the University of Utah, 1953-1969.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecos*, México, Ediciones del Programa del Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.
- GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2000.
- ICHON, Alain, *La religion des Totonagues de la Sierra*, París, Éditions du CNRS, 1969.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.
- LUMHOLTZ, Karl, *El arte simbólico y decorativo de los Huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 (Serie de Artes y Tradiciones Populares, 3).
- MONTES DE OCA, Mercedes, *La metáfora en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004.
- NEURATH, Johannes, *Las fiestas de la casa grande*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo Editorial Tierra Adentro/Universidad de Guadalajara, 2002.
- OLKO, Justyna, "Convenciones y estrategias en la iconografía del rango de la nobleza indígena del centro de México en el siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, 38-2, 2008, p. 207-240.
- PREUSS, Konrad Theodor, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, edición de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, México, Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1969.
- SCHULTZE JENA, Leonhard, *Indiana, III, Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del sur von Mexico*, Jena, G. Fischer-Verlag, 1938.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl*, México, Siglo XXI, 1977.
- THOUVENOT, Marc, "La noción de teuctli", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 47-65.

- TROIKE, Nancy, "The interpretation of Postures and Gestures in the Mixtec Codices", en E. P. Benson y E. H. Boone (eds.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Washington DC, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1982, p. 175-206.
- VIÉ-WOHRER, Anne-Marie, "Poder político, religioso, militar y jurídico. Cómo fue representado en manuscritos pictográficos del México central: algunos casos", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 193-227.
- WIMMER, Alexis (s. f.) *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*, <http://sites.estvideo.net/malinal/>