

LAS REPRESENTACIONES DEL PODER
EN LAS SOCIEDADES HISPÁNICAS

Oscar Mazín
Editor



EL COLEGIO DE MÉXICO

303.3072
R42592

Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas / Óscar Mazín,
editor. -- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de
Estudios Históricos, 2012.
480 p. ; 22 cm.

ISBN 978-607-462-321-5

1. Poder (Ciencias sociales) — Mesoamérica — Historia. 2. Poder
(Ciencias sociales) — Historia. 3. Poder (Ciencias sociales) — Europa —
Historia. 4. Poder (Ciencias sociales) — América — Historia — Colonia,
1540-1810. I. Mazín, Óscar, ed.

Primera edición, 2012

DR © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-321-5

Impreso en México

REY Y REO.
LOS DOS ROSTROS DEL SOBERANO MESOAMERICANO

DANIÈLE DEHOUE
CNRS-Université Paris X, Nanterre

En una obra que trata de las monarquías en las sociedades hispánicas, es preciso examinar las relaciones entre los dos tipos de monarquía que se encontraron en Nueva España: la española y las precolombinas. Como sabemos, los españoles reconocieron en los soberanos y señores precolombinos a señores naturales con un estatus similar al de los hidalgos. Pero, además de este principio jerárquico, ¿qué comprendieron del funcionamiento de las monarquías mesoamericanas? Tal vez nada, pues éstas representaban una "monarquía sagrada" fundamentalmente distinta de las monarquías europeas, que eran de otros tipos: monarquías de derecho divino o monarquías absolutas.

Los historiadores señalan que los últimos reyes sagrados de Occidente fueron los reyes germánicos, cuya última representante fue la dinastía merovingia. De acuerdo con la definición que detallaremos más adelante, estos soberanos, cuya fuerza residía en su larga cabellera, garantizaban la prosperidad del reino con su sola existencia. A partir del siglo VII, los merovingios, reyes sagrados también denominados soberanos divinizados o divinos por algunos especialistas, cedieron su lugar a reyes mediadores entre su pueblo y el poder de Dios.¹

Esta transformación se derivó de la mutación de la Iglesia católica. Al constituirse en un estrato separado del resto de la sociedad y que monopolizaba la relación con lo divino, la Iglesia no pudo tolerar que la persona real siguiera teniendo atributos sagrados. Por ello impuso la idea de que el rey debía su carácter sagrado a los ritos realizados por el clero. Así, los reyes visigodos fueron ungidos por la mano del clero. Luego fue el turno de los reyes francos, que nunca antes habían pasado

¹ GUÉRY, "La dualité".

por ceremonias sagradas, Pipino en 751 y Carlomagno, coronado emperador por el Papa en 800.² Los reyes de la Edad Media fueron, por lo tanto, reyes “de derecho divino” que recibían la facultad de administrar los asuntos terrestres de manos de la Iglesia, quien se reservaba el trato con Dios.

La monarquía absoluta francesa representa una transformación posterior de la soberanía. Con la crisis provocada por la Reforma, el poder temporal se autonomiza, Luis XIV se arroga los poderes de Dios y su poder se vuelve, por primera vez, arbitrario e ilimitado.³

A diferencia de estas monarquías europeas, las monarquías sagradas, presentes en un gran número países, desde la India antigua hasta la Oceanía y el África modernas, responden a otra definición. Del trabajo de sus teóricos, James Frazer, Arthur Maurice Hocart y de la escuela africanista de lengua francesa, puede deducirse la siguiente proposición: la monarquía sagrada depende de un personaje central con funciones a la vez políticas y rituales; el sino de toda la sociedad está ligado al soberano, quien asume dos papeles opuestos y complementarios: garante de la prosperidad colectiva y responsable de las desgracias públicas. A continuación demostraré que las monarquías mesoamericanas se basaban en esta forma de poder que depende de un soberano ambivalente. Los papeles contradictorios del futuro soberano mesoamericano quedaban establecidos desde el ritual de entronización real.

I. LAS DOS FASES DE LA ENTRONIZACIÓN REAL

Contamos con descripciones de las ceremonias de entronización de los reyes y señores en varias ciudades: México –Tenochtitlan, Tezcoco, Chalco, Quauhtitlán, Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula–, así como de los pipilas del Salvador y Nicaragua, y de los quiches y cakchiqueles de Guatemala.⁴ Con base en estos documentos, podemos hablar con certeza de un modelo mesoamericano de entronización real:

² BLOCH, *Les rois thaumaturges*.

³ DE JOUVENEL, *Du pouvoir*, pp. 59-63.

⁴ Sobre los rituales reales, véase el análisis de BRODA, “Relaciones políticas” y de TOWNSEND, “Coronation”. Sobre el centro de México, véanse a los cronistas MENDIETA, *Historia eclesiástica*; DURÁN, *Historia de las Indias*; ALVARADO DE TEZOZÓMOC, *Crónica*; POMAR, “Relación”; HERRERA, *Historia General*; HERRERA, *Historia*

Con su ayuno de cuatro días y la perforación del séptum, formaban una parte integrante de la cultura mesoamericana, y eran típicas de la manera en que se combinaban en esta cultura principios de la organización política con el culto para dar legitimación al poder. Parece además que estos ritos tenían una gran antigüedad y eran de origen tolteca, según indica la *Historia tolteca chichimeca* y las fuentes sobre Guatemala.⁵

El análisis muestra que este modelo comprendía dos fases. La primera era una compleja etapa de expiación de una importancia fundamental.

1. La expiación

Según el relato mítico sobre el origen de los chichimecas, cuando los primeros hombres salieron de Chicomoztoc, sus señores ayunaron:

Durante cuatro días los señores ayunaron. Para ello, nuestro amo, se tendió entre las ramas del mezquite blanco y la gente chichimeca ayunó e hizo penitencia. Cuatro noches y cuatro días pasaron allá haciendo penitencia dolorosamente.⁶

De acuerdo con este modelo fundador, la entronización empezaba con la penitencia.

a) Los rituales penitenciales

En este tema, se cuenta con descripciones sobre los reyes (*tlahtoani* en singular, *tlahtohque* en plural) y los señores (*tecutli* en singular, *tetecutin* en plural). Las descripciones no coinciden exactamente, pero bastan para esbozar a grandes rasgos el desarrollo ritual siguiente.

Tolteca; MUÑOZ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala*; MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, pp. 286-293; TORQUEMADA, *Monarquía*; y la relación anónima sobre "La orden que los Yndios tenían en su tiempo por hacerse Tecutles", publicada por CARRASCO, "Documentos". Sobre los cakchiqueles, véanse RECINOS y GOETZ, *The Annals*, p. 65.

⁵ BRODA, "Relaciones políticas", pp. 230-231.

⁶ HERRERA, *Historia Tolteca*, p. 94.

- El cambio de vestimenta: el nuevo soberano, desnudo, era llevado al templo, donde se le pintaba el cuerpo de negro y se le vestía con ropas que variaban según el lugar.
- El encendido del fuego: esto marcaba el inicio del periodo de penitencia.
- El hostigamiento inicial: las descripciones sobre los señores a menudo encierran detalles significativos que no aparecen en las que hablan de los reyes. Así, puede leerse que la penitencia del nuevo señor comenzaba con un curioso ritual.

Luego vituperaban e increpaban al que se ensayaba para ser nuevo caballero, e no solo le injuriaban de palabra, mas repeléndole e empujándole para le probar de paciencia [...] y también le tiraban por las mantas y se las quitaban, hasta dejarlo con solo el maxtlatl, que es una toca larga con que cubren sus vergüenzas [...] y así el nuevo caballero desnudo se iba a una de las salas y aposento de los que servian al demonio [...] para comenzar allí su penitencia, la cual duraba a lo menos un año [...] y así humillado se asentaba en la tierra hasta la noche.⁷

- La reclusión: el futuro señor mexicano era capturado sin miramientos y conducido a la cobacha donde haría penitencia, encerrado como si estuviera en prisión.
- El ayuno: durante cuatro días, el futuro soberano sólo comía una vez al día un alimento de penitencia cuyo contenido variaba según el lugar.
- La abstinencia sexual: “No había de llegar a mujer”.⁸ “Si era casado, se abstenía de los actos matrimoniales todo el tiempo de su ayuno”.⁹
- La vigilia: “No le dejaban dormir, pero permitíanle dormir algún tanto, estándose sentado”.¹⁰
- El hostigamiento permanente: los dignatarios militares (*yaotequihua*) hostigaban al futuro soberano durante cuatro días; le impedían dormir escarificándole los brazos y piernas:

⁷ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 287.

⁸ POMAR, “Relación”, p. 79.

⁹ TORQUEMADA, *Monarquía*, lib. XI, cap. 28, p. 363.

¹⁰ TORQUEMADA, *Monarquía*, lib. XI, cap. 28, p. 363.

Todo el otro tiempo tenía delante de sí un despertador, y tenía en las manos unas puas de metl, que son como punzones, y en viendo que se iba a dormir, punzábanle ya por las piernas, ya por los brazos, hasta le sacar sangre, y decíanle: despierta, que has de velar y tener cuidado de tus vasallos: no tomas cargo para dormir sino para velar, y que huya el sueño de tus ojos, y mires por tus criados.¹¹

- El autosacrificio: el futuro soberano se escarificaba la lengua, los oídos, los brazos o las piernas.
- El baño: se bañaba en una alberca.

Pasados cuatro días, el futuro señor se dirigía a un templo donde continuaba su penitencia durante un año, periodo en el que su familia debía reunir los bienes que serían ofrecidos durante la ceremonia de confirmación.

La penitencia del rey se desarrollaba del mismo modo, pero sólo durante cuatro días. Después, los sacerdotes le perforaban el tabique nasal con una garra de águila y un hueso de jaguar, y le insertaban piedras preciosas en las perforaciones.

Tanto el rey como el señor concluían su periodo de reclusión con un baño en la mañana de la fiesta de investidura llamada *motlatocapaca* ("lavarse como un rey", o más bien "lavarse para hacerse rey"). Una vez bañado, purificado y vestido con ropas preciosas, el gobernante se preparaba para la segunda parte de la ceremonia.

b) La interpretación de la expiación

¿Nos aclaran estas descripciones el significado de la penitencia? Del tratamiento sufrido por el futuro soberano, puede inferirse que éste asumía el papel de víctima: durante el "hostigamiento inicial", se simula su captura antes de mortificarlo. Y, como los sacerdotes y dignatarios le repiten en varias ocasiones, él no está allí para gozar de la vida, sino para sufrir.

Por otra parte, el gobernante también es portador de impureza. Sin duda, la penitencia tenía como fin purificar al ayunador: los rituales concluían con un baño cuyo fin era llevarse todas las inmundicias. La

¹¹ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 288.

lustración corría a cargo de Chalchiuhtlicue, “la de la falda de piedras preciosas”,¹² divinidad de las aguas corrientes, gran purificadora.

Pero esto no era todo. El autosacrificio merece un análisis en profundidad que, hasta donde sé, no se ha realizado. Algunos textos permiten ver en el autosacrificio un “sacrificio expiatorio”, de acuerdo con la definición de Hubert y Mauss: “hacer que la impureza religiosa del sacrificador pase [...] a la víctima y eliminarla con ésta”.¹³ El ejemplo canónico es el “chivo expiatorio” o el “chivo de Azazel”, que es enviado al desierto tras haber recibido los pecados de Israel mediante la imposición de manos. Este tipo de sacrificio en el cual la característica transmitida mediante el sacrificio va del sacrificador a la víctima (sacrificio expiatorio), se distingue de aquél en que la característica transita de la víctima hacia el sacrificador (sacrificio de sacralización).¹⁴ Para que haya un sacrificio expiatorio, hace falta un recipiente que se impregne de la impureza del sacrificador antes de ser eliminado. Los autosacrificios precolombinos se prestan a este tipo de lectura. La efusión de sangre del autosacrificio puede verse como la transferencia de la impureza contenida en el cuerpo del penitente. Los objetos donde se vierte la sangre representan los recipientes, que pueden ser de naturaleza variada. Estos comprendían los instrumentos de mutilación: las espinas de maguey y hojas de sílex con que se practicaba la incisión, las cuerdas y barras que se introducían en la piel, la bola de heno o *zacatapayolli* donde se enterraban las puntas, el papel en que caía la efusión de sangre. Estos objetos se presentaban primero frente al ídolo. Así, el futuro señor “*sacrificavase de las orejas entrambas, i ensangrentava quatro espinas de maguey i hincavalas alli delante*”.¹⁵

Quizás el significado del autosacrificio real pueda aclararse remitiéndose a los autosacrificios ejecutados por otros personajes. Algunas personas, en particular hombres, se entregaban a la penitencia durante cuatro años consecutivos. En este periodo, juntaban las cuerdas ensangrentadas en una enorme pila:

¹² La falda es la metáfora del agua y las piedras preciosas, de la pureza. La *chalchihuitl*, piedra preciosa de color verde, representa al infante que, al nacer, es totalmente inocente.

¹³ HUBERT y MAUSS, “Essai”, pp. 261-262.

¹⁴ HUBERT y MAUSS, “Essai”, pp. 261-262.

¹⁵ CARRASCO, “Documentos”, p. 136.

Que hecho un agujero en lo alto de las orejas, sacaban por allí sesenta cañas, unas gruesas y otras delgadas como los dedos, y unas como el brazo, y otras de braza, y otras como varas de tirar, y todas ensangrentadas poníanlas en un montón ante los ídolos, las cuales quemaban acabados los cuatro años.¹⁶

Este texto es interesante porque demuestra que los recipientes, luego de ser presentados al ídolo, se quemaban, es decir se eliminaban de acuerdo con la definición del sacrificio expiatorio. La mayoría de los documentos no contiene esta precisión. Se sabe que, durante los sacrificios dedicados a Chalchihuitlicue, la fuente purificadora, la sangre se vertía directamente en el agua,¹⁷ y que el futuro rey enterraba, al pie de los escalones del templo, papel y copal en los cuales dejaba fluir su sangre.¹⁸ En cambio, se ignora lo que ocurría con los papeles ensangrentados abandonados frente a las divinidades de las montañas.

Las descripciones que hacen los cronistas de los autosacrificios contienen lagunas, por lo que sería indispensable completar su estudio con el de documentos pictográficos. Dado nuestro desconocimiento de las prácticas precolombinas, es útil referirnos al autosacrificio descrito en 1652, en Oaxaca, por Burgoa, quien asimila los recipientes de sangre a la representación de la falta por expiar. Esto ratificaría nuestra hipótesis sobre el carácter expiatorio de los autosacrificios.

Y, llegando al sacrificadero, hallaron sobre el nefando altar de que les servía el risco, todas las víctimas de la ofrenda, muchas plumas de varios colores salpicadas de sangre, que se habían sacado debajo de la lengua, y detrás de las orejas, como se averiguó y muchos braceros y sahumerios [...] y en medio una abominable figura de piedra, que era el dios a quien habían hecho el sacrificio de la expiación de sus culpas confesándose bárbaramente con el sacrílego sacerdote y echando cada uno sus culpas en esta forma: tejieron de yerbas ásperas que buscan a propósito, uno como fuente o plato muy grande, y postrados los penitentes le dicen al sacerdote que vienen a pedir a Dios misericordia y perdón de los pecados que han cometido aquel año, y que todos los tienen muy ajustados,

¹⁶ MOTOLINÍA, *Memoriales*, primera parte, cap. 25, p. 71.

¹⁷ CARRASCO, "Documentos", p. 137.

¹⁸ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 340.

y sacan de unos trapos o paños, unos hilos doblados del totomostle del maíz, pequeños de su largor de dos en dos añudados en medio con una lazada en que representan su culpa, y pónenlos sobre aquel plato o patena de yerbas, y encima les pican las venas y vierten la sangre, y el sacerdote llega aquella oblación al ídolo, y le pide con grande razonamiento perdone a aquellos sus hijos.¹⁹

Puede conjeturarse que la sangre del sacrificador, que representa el mal que debe desaparecer, se vertía en vegetales que luego eran expulsados del grupo. La efusión de sangre humana representaba a la víctima y los líquidos corporales del penitente desempeñaban el papel de animal expiatorio: se cargaban de impurezas y se eliminaban.

Cabe destacar que el autosacrificio también representaba el equivalente simbólico de una pena judicial. En efecto, las escarificaciones también se utilizaban para castigar a los prisioneros: “*Quien hacía culpa venial, luego le punzaban las orejas y lados con puntas de maguey o punzón*”.²⁰

Además, la diosa Tlazoltéotl, también denominada Tlaelcuani, “comedora de inmundicias”, perdonaba las malas conductas durante un ritual que los cronistas asimilaron a una “confesión”. El culpable enunciaba sus delitos frente a un sacerdote que le decía:

Luego de mañana, o en amaneciendo, para que hagas la penitencia conveniente por tus pecados, pasarás la lengua por el medio de parte a parte con algunas mimbres que se llaman teocalzácatl o tlácotl, y si más quisieres, pasarlas has por las orejas, lo uno de dos;²¹ “y la razón por que se confesaban era por librarse de la pena temporal que estaba señalada a los que caían en tales pecados, por librarse de no recibir pena de muerte, o machucándoles la cabeza o haciéndoselas tortilla entre dos grandes piedras.”²²

Así pues, el autosacrificio se veía como sustituto de la pena de muerte para castigar las faltas cometidas. Algunos cronistas incluso establecen una relación clara entre la transgresión y el órgano mutilado:

¹⁹ BURGOA, *Geográfica*, t. II, cap. LXIV, pp. 230-231.

²⁰ SAHAGÚN, *Historia General*, lib. III, cap. 8, p. 213.

²¹ SAHAGÚN, *Historia General*, lib. I, cap. 12, 18, p. 37.

²² SAHAGÚN, *Historia General*, lib. I, cap. 12, 24.

Sacábanse sangre de la lengua si habían ofendido con ella hablando, y de los párpados de los ojos por haber mirado, y de los brazos por haber pecado de flojedad, de las piernas, de los muslos, de las orejas y narices, según las culpas en que habían errado y caído, disculpándose con el demonio”.²³ “Cortaban y hendían el miembro de la generación entre cuero y carne, y hacían tan grande abertura, que por allí pasaba una sogá tan gruesa como el brazo, y de largo según la devoción del penitente, unas de diez brazas, otras de quince, y otras de veinte, é si alguno desmayaba de aquel cruel desatino, decían que aquel poco ánimo era por haber pecado y allegado a mujer; ca estos que hacían este desatinado sacrificio eran mancebos por casar.”²⁴

Como puede verse, las mismas mortificaciones que se practicaban en los rituales servían de castigo judicial. Sin embargo, se denominaban con términos distintos. Las maceraciones rituales se designaban con el verbo *mahcehua*, “merecer, conseguir que le den algo a uno”, como si las prácticas penitenciales implicaran *ipso facto* el cumplimiento de un deseo. Éstas se distinguían del castigo: “Y esto harás [...] no por vía de merecimiento, sino en penitencia del mal que hiciste”,²⁵ le decía el sacerdote a los penitentes de Tlazoltéotl, lo cual muestra que el autosacrificio podía tener estas dos funciones. No obstante, esta distinción ofrece por sí misma una prueba del parentesco entre la penitencia y la pena, además de reforzar la impresión de que el gobernante, quien sufría los golpes de sus súbditos, las escarificaciones practicadas por el “despertador” y se entregaba a maceraciones voluntarias, era considerado simbólicamente culpable de todo tipo de crímenes.

A partir de lo anterior, es posible hacer la siguiente lectura de la primera fase de la entronización real. El personaje elegido para convertirse en monarca comienza recibiendo el trato de culpable: es golpeado, encerrado, escarificado, se le colma de maltratos antes de imponerse a sí mismo un castigo sangriento mediante el autosacrificio. Una vez terminada esta fase, prolongada por la etapa sacrificial, el rey podrá aparecer en toda su majestad, como el Sol. Resulta interesante comparar el ritual de entronización con el mito de creación del Sol, uno de los

²³ MUÑOZ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala*, § 199, pp. 155-156.

²⁴ MOTOLINÍA, *Memoriales*, primera parte, cap. 25, p. 69.

²⁵ SAHAGÚN, *Historia General*, lib. I, cap. 12, § 18, p. 37.

más conocidos y populares del México antiguo, e incluso del México moderno.

c) El mito

Cuando los dioses se reunieron para presenciar el sacrificio de dos de ellos, que debían transformarse en sol y luna, éstos hicieron penitencia: eran Tecuciztécatl y Nanahuatzin. El primero, cuyas mortificaciones dejaron qué desear, se transformó en la Luna, y el segundo, que cumplió su expiación con creces, se convirtió en el Sol.

Entonces Tecuciztecatl y él [Nanahuatzin] comenzaron a hacer penitencia, ayunaron durante cuatro días. Y entonces, al mismo tiempo, se preparó el fuego: [Nanahuatzin] se puso a arder en la hoguera; a la hoguera le dieron el nombre de teotexcalli ["roca divina"].

Y Tecuciztecatl no tenía para su penitencia sino cosas preciosas: sus ramas de pino eran plumas de quetzal, sus bolas de paja, oro, sus espinas, jade; para cubrirlas de sangre, para ensangrentarlas, tenía coral; y su copal era verdadero copal. Pero las ramas de pino de Nanahuatzin eran juncos acuáticos verdes, verdor de junco atados en gavillas de tres en tres, nueve en total; y sus bolas de paja eran agujas de pino secas, sus espinas simples espinas de maguey, y la sustancia con que las ensangrentaba era su propia sangre y su copal eran las pústulas que lo atormentaban [...]

Y cuando su penitencia de cuatro días concluyó, entonces fueron a tirar, a deshacerse de sus ramas de pino y de todo lo que les había servido en su penitencia.²⁶

Este texto relata un sacrificio primordial cuyas fases son las del ritual de entronización azteca: el penitente enciende un fuego, hace penitencia durante cuatro noches y practica el autosacrificio. El mito también establece una diferencia entre Tecuciztecatl y Nanahuatzin. El primero no escarifica su propio cuerpo, sino que utiliza objetos preciosos como sustitutos: oro, jade, coral, resina de copal. En cambio, el segundo hace correr sus propios líquidos corporales: sangre (en lugar del coral) y pus (en lugar del copal).

²⁶ *Códice Florentino*, lib. VII, cap. 2, tomado de la traducción al francés del náhuatl de Michel Launey en LAUNÉY, *Introduction*, t. 2, pp. 180-181.

En este mito puede leerse entre líneas todo un discurso sobre el auto-sacrificio. El ritual de sangre que Nanahuatzin practica mejor representa la eliminación ritual del mal: los vegetales (follaje de pino o junco), las bolas de paja y las espinas de maguey se manchan con sangre del penitente y luego se expulsan: "entonces fueron a tirar, a deshacerse de sus ramas de pino y de todo lo que les había servido en su penitencia".²⁷

La distinción entre Tecuciztecatl y Nanahuatzin sustenta esta interpretación. El primero es demasiado limpio para ser verdaderamente improbable; por su parte, el segundo, el "purulento", cuyo nombre deriva de *nanáhuatl* ("botón, buba"), es la figura emblemática de la mancha, materializada en la sangre y el pus de que se deshace. El más impuro, aunque también el más purificado, accederá al sacrificio supremo y se transformará en sol.

El sacrificio supremo que precede la metamorfosis se lleva a cabo en la segunda fase de la entronización real.

2. El sacrificio

Una vez cumplida su penitencia, los dioses son conminados a lanzarse a la hoguera.

[Tecuciztecatl] fue a lanzarse al fuego. Pero cuando se acercó al calor que era insoportable, inaguantable, intolerable [...] se atemorizó,

se detuvo en el camino, retrocedió, regresó [...] Cuatro veces, sí, cuatro veces en total hizo como si fuera a intentarlo, y finalmente fue incapaz de lanzarse al fuego [...]

Y Nanahuatzin recurrió a toda su valentía, y contuvo su corazón, lo hizo callar [...] de repente y muy rápido se lanzó [...] entonces su cuerpo comenzó a arder, a crujir, a chisporrotear.²⁸

Nanahuatzin, ser cubierto de inmundicias, se purifica correctamente antes de inmolarse. Es este sacrificio primordial el que se repite duran-

²⁷ En el texto náhuatl: *quitlätlazatō*, *quimàmayahuitō*, de *tlaza*, tirar et *mayahuia*, rechazar, devolver con desdén.

²⁸ *Códice Florentino*, lib. VII, cap. 2, tomado de la traducción al francés del náhuatl de Michel Launey, véase LAUNEY, *Introduction*, t. 2, pp. 184-185.

te la segunda fase de la entronización en sus principales episodios: guerra, sacrificio, comunión y dones ceremoniales. El mito de creación del Sol proporciona el modelo pero, mientras que Nanahuatzin se lanza a la hoguera primordial para renacer como el astro diurno, los gobernantes mexicanos inmolaban víctimas sustitutas.

El baño purificador del gobernante representaba el ritual liminal que clausuraba la fase de penitencia e inauguraba la etapa de sacrificio. Se llevaba a cabo al amanecer del día de la fiesta de entronización. Luego de ser bañado en las aguas de alguna fuente o río, el rey o señor era vestido con nuevas ropas. Después debía subir de nuevo a la cima de la pirámide, donde se le volvían a poner las insignias de su rango. En seguida se dirigía al palacio real, donde tenían lugar los discursos ceremoniales. La fiesta concluía una vez entregados los regalos a los señores invitados y terminado el banquete. Sin embargo, la ceremonia de entronización apenas empezaba: aún faltaba conseguir víctimas humanas e inmolarlas.

a) La guerra

Los señores partían a la guerra en busca de una víctima sacrificial y regresaban tras haber capturado a alguien. Pero si se trataba del rey,

Después de algunos días que el señor había hecho la fiesta de su elección, mandaba luego a pregonar guerra para ir a conquistar alguna provincia y luego juntaba sus capitanes y gente de guerra, y les daba armas y divisas.²⁹

Al frente del ejército, el soberano dirigía las hostilidades, cuyo objetivo era capturar a prisioneros para sacrificarlos durante los rituales de confirmación final y ganar nuevas provincias tributarias para el imperio.

b) La matanza

Al finalizar la guerra se llevaba a cabo la ceremonia de confirmación. El rey mandaba matar a cientos de prisioneros para su coronación y luego durante la fiesta anual del *tlacaxipehualiztli*. Las masacres perpetradas eran considerables: bajo el reinado de Moctecuzoma Xocoyo-

²⁹ SAHAGÚN, *Historia general*, lib. VIII, cap. 18.

tzin, más de mil prisioneros perdieron la vida al terminar la campaña contra Yanhuitlán y mil mixtecos fueron masacrados bajo las órdenes de Moctecuzoma el Joven al concluir la guerra contra Tlachquiuhco.

El soberano presidía los sacrificios, pero cada víctima era presentada por el soldado que la había capturado; así, éste subía en la jerarquía militar. El guerrero sostenía relaciones tan estrechas con su víctima que podría afirmarse que se buscaba establecer cierta equivalencia entre ambos personajes. Cuando el señor regresaba con su primer prisionero, éste entraba con él en la ciudad, vestido con ricas insignias. El primero se dirigía al segundo como "su hijo, su propia carne". Antes del sacrificio, tanto el guerrero como el prisionero practicaban la penitencia y los baños rituales. Más adelante, cuando la víctima era inmolada, el guerrero portaba el tocado específico de las víctimas sacrificiales y sus invitados lloraban al verlo.³⁰ La identificación del sacrificador con su víctima es muy evidente en estas descripciones, pero hay que agregar una asimilación entre el sacrificado y la divinidad. En efecto, la víctima se vestía como un dios. La víctima ejecutada durante las ceremonias de entronización se vestía con las insignias del Sol.³¹ Durante la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, la víctima representaba al dios Xipe, para *etzalcualiztli*, se vestía como Tláloc, etcétera. De esta forma, mediante un juego de equivalencias, el sacrificador se asimilaba a la víctima y ésta a la divinidad.

c) La comunión

Después de la matanza, el guerrero ofrecía la sangre de la víctima a los diferentes dioses de la ciudad y el cuerpo se cortaba en el templo del barrio. El sacrificador enviaba los muslos al soberano y con el resto preparaba un banquete que ofrecía en su domicilio. Cada invitado recibía un plato de maíz cocido con un pedazo de carne humana. El sacrificador era el único que no comía, pues: "¿Cómo podría comer [su] propia carne?". El banquete representaba una comunión durante la cual el cuerpo de la víctima —que equivalía al del sacrificador y el dios— se repartía entre los invitados.

³⁰ BRODA, "Relaciones políticas", pp. 48-49; *Códice Florentino*, vol. II, 21.

³¹ MENDIETA, *Historia eclesiástica*, p. 133; MOTOLÍNIA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 14, p. 301.

d) Los dones ceremoniales

Mientras se desarrollaba la comunión, el rey desplegaba una generosidad extrema y distribuía insignias, sombreros y escudos preciosos a los guerreros, y luego a los dos otros reyes de la Triple Alianza, a los sacerdotes, a los nobles y señores locales, en orden jerárquico. De hecho, el soberano ofrecía dones que presentaban algunas características del potlatch, según lo muestra la descripción de una fiesta señorial.

Como ya se mencionó, los señores hacían penitencia al menos durante un año, periodo durante el cual su familia reunía los bienes que habrían de ofrecerse el día de la confirmación. Estos eran, en efecto, considerables. Cada uno de los señores invitados recibía un gran lingote de oro que valía dos esclavos, así como ropas preciosas, zapatos y adornos; como alimento, cada persona recibía entre 1,200 y 1,600 guajolotes, numerosos perritos cebados para la ocasión, conejos, liebres y ciervos, cacao, pimienta y numerosos tipos de frutas. Además de los grandes señores, los nobles y los sacerdotes también recibían ropas y alimentos de acuerdo con su rango.³²

El término "potlatch" de los indios significa "distribución de propiedad" y designa las reparticiones de bienes. Marcel Mauss califica este tipo de intercambios como "agonísticos", pues los practican clanes o fraternidades con un fin competitivo: cada fiesta obliga a los invitados a ofrecer una fiesta más onerosa en el futuro. Los dones ofrecidos por los señores y los reyes mexicanos no entran en una dinámica de rivalidad grupal, pero presentan otras dos características del potlatch. En primer lugar, su desmesura. Además, la demostración de generosidad excesiva del soberano al terminar la segunda fase del ritual aparece como el contrapunto del despojo que sufre a manos de sus súbditos en la primera fase. Como ya se mencionó, el ritual de penitencia comenzaba con un hostigamiento colectivo durante el cual el futuro señor era maltratado y despojado de sus vestimentas. El ritual sacrificial concluía con un don voluntario y exagerado de vestimentas a cada uno de los súbditos nobles. La violencia simbólica marca ambos episodios, el primero en forma de un simulacro de ataque y el segundo como un don sin reciprocidad posible. En ambos casos, el soberano es la víctima de su pueblo.

³² MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 290.

Así concluía la fase sacrificial de la entronización. La inmolación de una víctima sustituta capturada por el rey durante la guerra es el equivalente simbólico de la autoinmolación de Nanahuatzin en la hoguera primordial y la prolongación lógica de las escarificaciones de la fase de penitencia. Por lo menos eso es lo que sugiere un cronista según el cual, tras haber concluido su penitencia haciendo sangrar sus miembros y rostros, los reyes “*le ofrecían el corazón por lo mejor de su cuerpo, que no tenían otra cosa que le dar, prometiendo darle tantos corazones de hombres y de niños para aplacar la ira de sus dioses, o para alcanzar y conseguir otras pretensiones que deseaban*”.³³ El corazón que ofrecían no era realmente el suyo, sino el de un prisionero. Sin embargo, la muerte de la víctima sustituta cumplía su función plenamente. Una vez terminadas las ceremonias, el rey quedaba transfigurado.

II. LOS DOS ROSTROS DEL GOBERNANTE

De acuerdo con nuestro razonamiento, el modelo de entronización en dos etapas —penitencia y sacrificio— describe la figura de un rey víctima, impuro, castigado, autosacrificado y, por último, sacrificado a través de una víctima sustituta. Pero después de la ceremonia final de entronización, el rey adoptaba un rostro completamente diferente, similar al del dios Sol.

1. *El rey Sol*

Luego de su inmolación, Nanahuatzin abandonó su personalidad de ser purulento para adoptar la majestad del astro diurno.

Y cuando el sol salió, cuando se presentó, apareció, todo rojo y como oscilando, insostenible a la vista, cegador; brillando muy fuerte, irradiando, sus rayos alcanzaron todos los lugares, su brillo penetró en todos los lugares.³⁴

³³ MUÑOZ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala*, § 199, pp. 155-156.

³⁴ *Códice Florentino*, lib. VII, cap. 2, tomado de la traducción al francés del náhuatl de Michel Launey, en LAUNEY, *Introduction*, t. 2, pp. 186-187.

Lo mismo ocurría con el monarca: *"De allí adelante el señor se podía ataviar y usar de joyas de oro y de mantas ricas cuando quería, especial en las fiestas y en las guerras"*.³⁵

Al soberano se le comparaba con el Sol y a su reinado con la ruta del astro diurno, que salía durante su entronización y se ponía a su muerte. Así como el Sol domina la naturaleza, el rey presidía el funcionamiento de la sociedad, ocupándose de tres cosas: *"la primera, en los negocios de la guerra; la segunda, en el culto divino; y la tercera, en los frutos de la tierra para que siempre hubiese mucha hartura"*.³⁶ En otras palabras, la guerra le proveía a la ciudad víctimas para sacrificar durante las ceremonias y estas dos actividades a cargo del rey, la guerra y los sacrificios, garantizaban la prosperidad. La función de dirigente de las actividades rituales está claramente indicada en el discurso del sacerdote al nuevo soberano:

Mirad que tengáis mucho cuidado; habéis de velar mucho en hacer andar al sol e a la tierra, que quiere decir en buen sentido: mirad, señor, que habéis de trabajar cómo no falte sacrificio de sangre y comida al dios sol, porque tenga por bien de hacer bien su curso e alumbrarnos, e a la diosa tierra también, porque nos dé mantenimientos.³⁷

El buen funcionamiento cósmico no sólo dependía de los ritos, sino también de la justicia ejercida en la Tierra: *"E mirad que veléis mucho en castigar y matar a los malos así señores como regidores, a los desobedientes e todos los delincuentes"*,³⁸ agregaba el sacerdote que se dirigía al rey. Éste era comparado con una fiera (*tecuaní*) que atraparía a los culpables para devorarlos.

Al ocupar en el orden humano el lugar que el Sol ocupa en el universo, el señor mesoamericano era el garante de la prosperidad colectiva, la cual debía vigilar llamando a la guerra, practicando sacrificios humanos y haciendo justicia. Como un predador, ordenaba la muerte por veredicto penal, desencadenando las hostilidades e inmolando a los prisioneros. Visto desde esta perspectiva, el rey ya no era el criminal de la primera fase de la entronización, sino el justiciero, ya no era la vícti-

³⁵ MENDIETA, *Historia eclesiástica*, pp. 133 y 134.

³⁶ POMAR, "Relación", p. 80.

³⁷ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 10 y 11, p. 283.

³⁸ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 10 y 11, p. 283.

ma, sino el verdugo. De penitente, se transformaba en agente de castigo y muerte.

2. *El chivo expiatorio*

Sin embargo, la víctima y el penitente no habían desaparecido por completo con su llegada al trono. El rey en majestad poseía otro rostro que podría caracterizarse como el del "chivo expiatorio". Este término se utiliza en dos sentidos, uno literal y el otro derivado. En el primer caso, designa el chivo de Azazel, víctima cargada con los pecados de Israel antes de ser sacrificada en el desierto, forma canónica del sacrificio expiatorio. En el segundo, se refiere a una "persona a quien se achacan todas las culpas para eximir a otras" (*Diccionario de la lengua española*). El soberano azteca era chivo expiatorio en ambos sentidos.

a) *El penitente*

La entronización del rey proporcionaba el paradigma ritual que se repetía en todas las ceremonias ligadas al ciclo anual. Por lo tanto, todas las ceremonias se celebraban en dos etapas: la fase expiatoria y la fase sacrificial. Así, como jefe de la vida ritual, el rey se transformaba en penitente y luego en sacrificador cada vez que fuera necesario. En su papel de penitente, se entregaba de nuevo a la vigilia, la reclusión, el ayuno, la abstinencia sexual y el autosacrificio. Si se acepta la idea de que las mortificaciones presentaban las características esenciales del sacrificio expiatorio como lo definen Hubert y Mauss, el rey desempeñaba durante todo el año el papel de chivo expiatorio en su sentido propio: asumía ciertas culpas para expiarlas en nombre del grupo.

b) *El responsable de la desgracia*

Además de ser una víctima periódica de la penitencia ritual, el soberano era una víctima potencial en caso de infortunio. En efecto, el pueblo lo consideraba responsable de la desgracia pública, es decir chivo expiatorio en el segundo sentido.

La principal razón para ello era una penitencia mal llevada. El simple particular que ejecutaba mal sus maceraciones podía provocar la

muerte: “Decíanle que porque había mal ayunado y dormidose, que aquel año se le había de morir algún hijo o hija, o alguno de su casa”.³⁹ En otras palabras, la desgracia, normalmente alejada a través de la penitencia, podía cobrar su tributo. Pero si el mal penitente era un rey, podía provocar la muerte de todos sus súbditos. Por ello exclamaba:

¿Qué haré, señor y criador, si por ventura cayere en algún pecado carnal y deshonoroso, y así echare a perder el reino? ¿Qué haré si por negligencia o por pereza echare a perder mis súbditos? ¿Qué haré si desbarrancare o despeñare por mi culpa los que tengo que regir?⁴⁰

Aquí el soberano azteca se preguntaba qué ocurriría si llegara a romper la abstinencia sexual a la cual debía someterse y enunciaba las consecuencias de sus actos para los habitantes del reino.

En efecto, si el rey incumplía sus deberes —organizar las guerras y sacrificios, administrar una justicia equitativa, respetar la penitencia y las prohibiciones—, el pueblo creía que la ciudad correría el peligro de ser destruida por catástrofes naturales y sociales: eclipses de sol, temblores, tormentas marinas, derrumbamientos de montañas, guerras y conflictos internos.

Los dignatarios que entronizaron al nuevo soberano de Tezcoco le advirtieron “que de él dependía el bien o el mal de todos, y que no se descuidase [...] porque, si no, luego sería depuesto de él”.⁴¹ Por otro lado, los informantes de Sahagún transcribieron la oración pronunciada por el sacerdote supremo del Imperio para pedirle al dios Tezcatlipoca que “[...] tuviese por bien de quitar del señorío, por muerte o por otra vía, al señor que no hacía bien su oficio: es la oración o maldición del mayor sátrapa contra el señor”.⁴²

A lo menos, señor, castigadle de tal manera, que sea escarmiento para los demás, para que no imiten su mal vivir; véngale de vuestra mano el castigo, según que a vos pareciere, ora sea enfermedad ora otra cualquier aflicción, o le privad del señorío para que pongáis a otro de vuestros amigos,

³⁹ MOTOLINÍA, *Memoriales*, primera parte, cap. 29, p. 81.

⁴⁰ SAHAGÚN, *Historia General*, lib. VI, cap. IX, § 17, p. 320.

⁴¹ POMAR, “Relación”, pp. 79-80.

⁴² SAHAGÚN, *Historia General*, lib. VI, cap. VI, pp. 310-312.

que sea humilde, devoto y penitente [...] Cuál de estas cosas ya dichas quiere V. M. conceder: o quitarle el señorío [...] y darlo a alguno que sea devoto y penitente [...] o por ventura sois servido que [...] caiga en pobreza y en miseria [...] o por ventura place a V. M. de hacerle un recio castigo, de que se tullia todo el cuerpo, o incurra en ceguera de los ojos, o se le pudran los miembros, o por ventura sois servido de sacarle de este mundo por muerte corporal [...] Paréceme, señor, que esto le conviene más, para que descansen su corazón y su cuerpo allá en el infierno, con sus antepasados que están ya allá en el infierno.⁴³

Hasta donde sé, este texto aún no ha atraído la atención de los investigadores. Y sin embargo, sugiere claramente que, en algunos casos, los dignatarios y sacerdotes podían desear la muerte del soberano y, por qué no, provocarla por medios ocultos. Como lo han apuntado varios etnólogos, las oraciones que buscan el deceso de una persona suelen complementarse con actos malintencionados, como la administración de alimentos hechizados o envenenados.⁴⁴ Sería útil continuar investigando este tema. J. Soustelle ya señalaba que si el rey no cumplía con su deber, corría el riesgo de ser asesinado: "Todo estaba en tal desorden que Ahuizotl temía ser masacrado por sus súbditos".⁴⁵ De cualquier modo, estos dos ejemplos prueban que no había ningún procedimiento ritual clásico y repetitivo, ni ninguna ceremonia expiatoria para regular el caso de un mal rey. El objetivo de este sacrificio excepcional no era expulsar el mal, sino sustituir al mal soberano por uno bueno. No se trataba de sacrificar al responsable para librarse del mal de que éste era portador. El mal penitente sólo se exponía a dos sanciones: cederle su lugar a alguien más apto; recibir un castigo por no haber observado las reglas.

Por ende, debe hacerse una distinción entre la función de responsable de la desgracia y el ritual expiatorio, lo cual es inseparable de la función de gobernante. Lo que hacía al gobernante culpable de la desgracia era su mal desempeño individual. Aun así, la función de responsable está ligada al ritual expiatorio que le confiere al gobernante el

⁴³ SAHAGÚN, *Historia General*, lib. VI, cap. VI, p. 312.

⁴⁴ Entre los mundang de Chad, el rey es asesinado por la madre del futuro rey, quien le hace ingerir un pedazo de bóveda craneal envenenada perteneciente al rey anterior, véase ADLER, *La mort est le masque du roi*, p. 382.

⁴⁵ SOUSTELLE, *La vie quotidienne*, p. 258.

estatus de criminal. El grupo elige a uno de sus miembros para desempeñar el papel del culpable que se purifica regularmente en su nombre. Si éste no cumple, el mal no se elimina y perturba a la colectividad; el responsable es, claro está, el mal penitente.

III. REYES FRAZERIANOS Y REYES AFRICANOS

Así pues, el soberano mesoamericano poseía un doble rostro. Por una parte era el chivo expiatorio en ambos sentidos del término: en el sentido de víctima expiatoria, durante la ceremonia de entronización y en los rituales públicos; y en el sentido de responsable de la desgracia colectiva en caso de catástrofes. Por otra parte, era el garante de la prosperidad y fungía como majestad, predador y justiciero. A continuación demostraremos que esta ambivalencia real es típica de las sociedades de las monarquías sagradas.

1. *Lecturas frazerianas*

En el centro del sistema siempre hay un personaje que se considera garante de la prosperidad de su pueblo. James Frazer, en *La rama dorada*, escrito entre 1890 y 1915, fue el primero en construir la figura del rey que él denominaba "divino" y que aquí llamamos "sagrado". La concepción de un soberano capaz de controlar la naturaleza establece un vínculo entre el gobernante y el bienestar de su pueblo. El antiguo código hindú *Leyes de Manu*, los textos que evocan la Grecia homérica o los documentos suecos consultados por Frazer ofrecen muestras de los efectos del reinado de un buen rey: los hombres tienen una larga vida, los infantes no mueren, las cosechas aumentan, los árboles se cargan de frutos, el ganado se multiplica. En cambio, un mal rey vuelve la tierra estéril y atrae sequías y hambrunas.⁴⁶

No obstante, la obra de Frazer no puede reducirse a la presentación de esta cadena que vincula la suerte del pueblo con su gobernante, por importante que ésta sea. Ante todo, Frazer estableció la existencia

⁴⁶ FRAZER, *Le Rameau*, pp. 231-232.

de una costumbre singular, el regicidio, y mostró que éste forma parte integrante de la institución real. En un principio, Frazer investigó un ritual menor del mundo latino, el del "rey del bosque de Nemi". Este bosquecillo sagrado estaba a cargo de un sacerdote denominado rey del bosque, que había llegado al trono asesinando al rey anterior. Él mismo no dejaba de temer a aquel que lo asesinaría para sustituirlo. Luego, por comparación, Frazer reunió las pruebas de universalidad de las prácticas de regicidio.

Luego de que la etnografía africanista a partir de Evans-Pritchard lo había rechazado durante largo tiempo, el sacrificio del rey, real o simbólico, a través de una víctima sustituta humana o animal, es reconocido actualmente como una práctica común en numerosos reinos africanos. Un grupo de etnólogos⁴⁷ ha llevado a cabo varias investigaciones convergentes que complementan de manera sustancial las comparaciones de Frazer. Según Jean-Claude Muller, los reyes africanos que pueden calificarse de "reyes frazerianos" presentan tres características:

- a) la separación del rey del resto de la población debido a su transgresión de un veto importante, como por ejemplo el canibalismo ritual o el incesto real.
- b) La eliminación periódica del rey a través de un sustituto durante los rituales de rejuvenecimiento; por ejemplo, el rey jukun mata con sus propias manos a un esclavo cada siete años.
- c) La "muerte cultural" del rey: no debe permitirse que el soberano muera de muerte natural; es preferible matarlo cuando se enferma.

Esta breve exposición no estaría completa si no se mencionaran las hipótesis sobre las razones de estas prácticas. La siguiente hipótesis se debe a Lucien Scubla.

Para resolver el enigma del bosque de Nemi, dice Scubla, Frazer propuso dos teorías.

Según la primera, el rey representa las fuerzas de la naturaleza y es el garante de la prosperidad general: debe ser sacrificado cuando sus fuer-

⁴⁷ Sobre todo Alfred Adler, M. Izard, Luc de Heusch y Jean-Claude Muller.

zas comienzan a declinar, pues de lo contrario podría perjudicar su entorno. De acuerdo con la segunda teoría, el rey es un chivo expiatorio que se hace cargo de todos los males que pueden afectar al grupo: debe ser sacrificado para purificar a la colectividad cuando la salud común lo exige. Frazer piensa que estas dos explicaciones del regicidio son complementarias, más que concurrentes, aunque la primera predomina sobre la segunda [...] Pero su demostración está lejos de ser perfecta y no ha convencido a muchos de sus lectores. Aún no se ha establecido claramente ni el peso respectivo de las hipótesis ni su compatibilidad.⁴⁸

En otras palabras, el rey “garante de la prosperidad” garantiza el funcionamiento del universo, la rotación del Sol, la llegada de las lluvias, la fertilidad general; el rey “chivo expiatorio” asume las culpas de su pueblo y, para eliminar los males, basta con matarlo, así como el chivo expiatorio de las Escrituras, cargado con los pecados de Israel, es abandonado en el desierto.

Varios especialistas han discutido el lugar respectivo de estas dos teorías. Jean-Claude Muller señala que: “Según de Heusch [...] esta función de chivo expiatorio sería una atribución secundaria de la institución de la monarquía sagrada, cuya importancia varía de una monarquía “divina” a otra. Sin embargo, es un elemento central en la doctrina rukuba de la jefatura”.⁴⁹ Para Lucien Scubla, el rey es, ante todo y no de manera accesoria, un chivo expiatorio. Aquí no profundizaremos en este debate teórico general, pero, dada la importancia de la función de chivo expiatorio entre los soberanos mesoamericanos, examinaremos más de cerca a los reyes africanos que presentan esta característica.

2. El rey chivo expiatorio africano

Entre las poblaciones africanas mencionadas en estos debates, la que ofrece los datos más interesantes para nuestros propósitos es la rukuba de Nigeria, estudiada por Jean-Claude Muller.

⁴⁸ SCUBLA, “Roi Sacré”, p. 201.

⁴⁹ MULLER, *Jeux de miroir*, p. 122.

a) *La fabricación de un chivo expiatorio institucionalizado*

La definición del rey-chivo expiatorio según Frazer y los africanistas es la siguiente: la sociedad carga al rey de culpas para matarlo, de manera simulada o real. Ello implica fabricar una situación en la cual el rey se declare culpable de una transgresión primordial que lo margine de la sociedad.

Durante la ceremonia de entronización de los rukuba, el futuro rey debe ingerir una bebida que contiene un pedazo de bóveda craneal del rey anterior y, en el caso de los jefes supremos, un pedazo de carne del recién nacido de una de sus esposas preferidas, una especie de doble juvenil del soberano que, a su vez, nació de una de las esposas preferidas de su padre. Algunos etnólogos (L. de Heusch y J.Cl. Muller) interpretan este episodio como una transgresión del veto del canibalismo intraétnico, la cual le confería al jefe un doble carácter, bueno y malo.⁵⁰ Desde este momento el jefe es ambivalente; la transgresión primordial lo transforma en chivo expiatorio institucionalizado. Ahora, lo único que puede hacerse es expulsar ritualmente la parte mala del jefe.

Si se compara al rey mesoamericano con el jefe rukuba, destacaría la ausencia de la fabricación ritual de la impureza del rey en Mesoamérica. En esta región, el soberano es ontológicamente víctima y criminal, en tanto se le considera como tal desde el inicio de las ceremonias de entronización, como si la culpabilidad fuera indisociable del cargo real y ambas cosas se adquirieran al mismo tiempo. El ritual que da inicio a la penitencia consiste en la agresión teatralizada del futuro soberano a manos de un grupo de hombres que le arrancan la ropa, lo empujan, lo golpean y lo conducen a la cobacha donde efectuará su autopenitencia, como en una prisión. No hay necesidad de fabricar un culpable cuando éste existe como tal desde un principio.

b) *La expulsión periódica de la parte mala del rey*

El objetivo de fabricar un jefe que tenga una parte mala es poder expulsar esta última de manera periódica. Los rukuba confeccionan "un sus-

⁵⁰ Luego de asistir a algunas ceremonias de entronización tlapanecas, yo interpretaría este ritual como algo que busca conferirle al jefe africano la fuerza de los antiguos soberanos (por la bóveda craneal) y el vigor de un doble juvenil (por el pedazo de recién nacido). Por lo demás, ésta es la interpretación que desarrolla Alfred Adler, véase ADLER, *La mort est le masque du roi*, p. 385.

tituto del jefe representado por una figurilla de madera sobre la cual se mata un cordero, sustituto vivo del jefe, que debía abandonarse porque era demasiado peligroso consumirlo".⁵¹ Una variante del ritual consiste en reemplazar la figurilla de madera con un anciano. Éste era expulsado junto con el cordero, que le servía de comida mientras esperaba la muerte. Dada su edad, el anciano no tardaría en morir de todos modos. La expulsión de la parte mala permitirá que el jefe cumpla sus funciones hasta el siguiente ritual expiatorio. Así, el gobernante desempeña el papel de un chivo expiatorio institucionalizado que concentra todos los males del grupo para eliminarlos periódicamente.

Una comparación entre los pueblos de Mesoamérica y los rukuba permite ver la similitud entre sus instituciones reales. El autosacrificio azteca representa un ritual periódico –aunque muy frecuente, realizado prácticamente de manera continua– de expulsión de la parte mala del rey. En lugar de un simulacro real desterrado y de un cordero sacrificado (los dos sustitutos del rey), entre los aztecas lo que se eliminaba era la sangre real vertida en un recipiente.

c) La expulsión del mal rey

Por último, los africanistas consideran que el rey toma el lugar del chivo expiatorio porque, si atrae la desgracia, conviene matarlo efectivamente. Según Frazer, algunos pueblos africanos ven en el asesinato del rey un acto ritual. De ser así, la configuración africana difiere de la mesoamericana que, como ya lo demostramos, no le otorga el estatus de ritual expiatorio a la deposición del dignatario ni a su posible castigo.

Pero tal vez convendría revisar los datos africanos que, al parecer, también toman en cuenta simples deposiciones sin regicidio ritual. Así, J. C. Muller compara dos casos, el de los rukuba que deponen a su jefe luego de haberlo reconocido como responsable de los desastres, y el de los abisi, gobernados por un triunvirato cuyos miembros se interrogan mutuamente de manera teatral para saber quién de ellos es responsable de la muerte ocurrida. Este dispositivo permite designar a un culpable, amonestado por los otros dos, o "darle al pueblo atole con el dedo": entre los abisi, nadie nunca es depuesto.⁵²

⁵¹ MULLER, *Jeux de miroir*, p. 58.

⁵² MULLER, *Jeux de miroir*, p. 94.

En Mesoamérica, la responsabilidad de la desgracia se imputa directamente al hecho de haber ejecutado una expiación defectuosa, lo cual no es el caso en África. El modelo mesoamericano, homogéneo y completamente articulado en torno al ritual expiatorio, se diferencia quizás de los diversos casos que ofrece el continente africano.

De cualquier modo, los intentos comparativos que esbozamos destacan la relación que existe entre los imperios sagrados de una y otra región. El rey sagrado aparece en ambos casos como “*un soberano responsable tanto de la prosperidad como de la desgracia de su pueblo —y las manipulaciones rituales para fabricar a este personaje*”.⁵³ La ambivalencia del gobernante, la expulsión sacrificial del mal, la función de responsable de la desgracia representan, en ambos lugares, las propiedades de la institución.

Ahora podemos regresar a nuestra pregunta inicial: influidos por sus concepciones sobre los imperios europeos, ¿qué comprendieron los españoles sobre el imperio sagrado mesoamericano? Un análisis de los textos de los cronistas indicaría claramente su molestia frente a algunos aspectos de la institución, sobre todo el carácter ambivalente y el lado oscuro del rey-chivo expiatorio. Por ejemplo, ¿por qué el futuro soberano era hostigado por sus súbditos al inicio de la entronización?

Para le probar de paciencia [...] y tomaba tan bien aquella lección de paciencia como uno de los filósofos antiguos, que para turbarlos no bastan todas las ocasiones del mundo, antes cuando más se indignan contra ellos o les riñen o injurian, con toda la mansedumbre del mundo, responden “no te enojas, qué es lo que quieres, o qué mandas”; y si lo reprenden, las más veces responden y dicen “porque pequé”, y mientras más señores son, más sumisa voz y más mansamente responden y hablan.⁵⁴

Sin embargo, el soberano mesoamericano era muy diferente de un filósofo antiguo y tenía una forma de poder completamente distinta de la del rey español. Los malos entendidos no podían haber faltado durante el periodo colonial, sobre todo si consideramos que el imperio sagrado no desapareció con la Conquista.⁵⁵

⁵³ MULLER, *Jeux de miroir*, p. 185.

⁵⁴ MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. 11, p. 287.

⁵⁵ Éste es un tema que desarrollo en la cinta «Los peligros del poder» de D. Dehouve y R. Prost de 2004, y en el libro *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine* [*Ensayo sobre la monarquía sagrada en suelo mexicano*], en prensa.

BIBLIOGRAFÍA

ADLER, Alfred

La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad,
París, Payot, 1982.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

Formas de gobierno indígena, México, Imprenta Universitaria, 1953.

ALVARADO DE TEZOMOC, Hernando de

Crónica Mexicana, México, Porrúa, 1987.

ANDERSON, Arthur J. O. y Charles E. DIBBLE

Florentine Codex, Utah, The University of Utah, The School of American Research, 1979.

BLOCH, Marc

Les rois thaumaturges, París, Éditions Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1983.

BOUREAU, Alain

"Un obstacle à la sacralité royale en Occident. Le principe hiérarchique", en BOUREAU e INGERFLOM (eds.), 1992, pp. 29-37.

BOUREAU, Alain y Claudio-Sergio INGERFLOM (eds.)

La royauté sacrée dans le monde chrétien, París, Éditions de l'EHESS, 1992.

BRODA, Johanna

"Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología", en CARRASCO y BRODA (eds.), 1978, pp. 221-255.

BURGOA, Francisco de

Geográfica Descripción, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, Talleres Gráficos de la Nación, 1934, 2 vols.

CARRASCO, Pedro

"Documentos sobre el rango de tecuhtli entre los Nahuas trasmontanos", *Tlalocan*, vol. 1 (1965), pp. 133-160.

CARRASCO Pedro y Johanna BRODA (eds.)

Economía, política e ideología en el México prehispánico, México, Cen-

tro de Investigaciones Superiores del INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978.

Códice Florentino

Códice Florentino, México, Secretaría de Gobernación, 1979, 3 vols.

DAHLGREN, Barbro (comp.)

III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993.

DE HEUSCH, Luc

Du pouvoir. Anthropologie politique des sociétés d'Afrique centrale, París, Société d'ethnologie, 2002.

DE JOUVENEL, Bertrand

Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance, París, Hachette, 1987.

DEHOUE, Danièle

Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine, París [en prensa].

DEWALT, Billie

"Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica", *Anthropological Quarterly*, 48:2 (1975), pp. 43-87; 87-105.

DURÁN, Fray Diego

Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme, México, Porrúa, 1967, 2 vols.

FRAZER, James Georges

Le Rameau d'or, París, Éditions Robert Laffont, 1998.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl

"Confesión y enfermedad", en DAHLGREN (comp.), 1993, pp. 13-21.

GUÉRY, Alain

"La dualité de toutes les monarchies et la monarchie chrétienne", en BOUREAU e INGERFLOM (eds.), 1992, pp. 39-52.

HERRERA, Antonio de

Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Occánico, Madrid, 1726.

Historia Tolteca Chichimeca, Paul Kirchhoff (ed.), México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1947.

HILL BOONE, Elizabeth (ed.)

The Aztec Templo Mayor, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987.

HUBERT, Henri y Marcel MAUSS

"Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" (1899), en MAUSS, 1968, pp. 193-307.

KANTOROWICZ, Ernst

The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology, Princeton, Princeton University Press, 1957. Traducción francesa: *Oeuvres*, París, Quarto Gallimard, 2000.

LAUNEY, Michel

Introduction à la langue et à la littérature aztèques, t. 2: literatura, París, L'Harmattan, 1980.

LE GOFF, Jacques

"Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du x^e au xiii^e siècle", en BOUREAU e INGERFLOM (eds.), 1992, pp. 19-28.

Le Petit Robert

Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, París, Société du Nouveau Littré, 1978.

MAUSS, Marcel

Oeuvres. Les fonctions sociales du sacré, París, Les Éditions de Minuit, 1968, t. 1.

Oeuvres. Représentations collectives et diversité des civilisations, París, Les Éditions de Minuit, 1974, t. 2.

Oeuvres. Cohésion sociale et division de la sociologie, París, Les Éditions de Minuit, 1969, t. 3.

MENDIETA, fray Jerónimo de

Historia eclesiástica indiana, México, Porrúa, 1971.

MOTOLINÍA, Fray Toribio de

Memoriales [México, París, Madrid, 1903], edición facsimilar, Guadalajara, Jalisco, 1967.

MULLER, Jean-Claude

Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria Central, Québec, Serge Fleury (ed.), 1980.

MULLER, Jean-Claude

Jeux de miroir. Structures politiques du haut plateau nigérian, París, Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Cahiers de l'Homme, Nouvelle série xxxiv, 1998.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

Historia de Tlaxcala (Ms.210 de la Biblioteca Nacional de París), Luis Reyes García (ed.), México, Gobierno del Estado de Tlaxcala-CIESAS-Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.

POMAR, Juan B.

"Relación de la ciudad y provincia de Texcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, t. 3.

RECINOS, Adrián y Delia GOETZ

The Annals of the Cakchiquels. Title of the lords of Totonicapán, Norman, University of Oklahoma Press, 1977.

REVEL, Jacques

"La royauté sacrée. Elements pour un débat", en *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, bajo la dirección de Alain BOUREAU y Claudio-Sergio INGERFLOM, París, Éditions de l'EHESS, 1992, pp. 7-18.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

Historia general de las cosas de Nueva España, México, Biblioteca Porrúa, 1956.

SCUBLA, Lucien

"Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire", *Revue du Mauss semestrielle*, 22 (2003), pp. 197-221.

SOUSTELLE, Jacques

La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la Conquête espagnole,
Paris, Hachette, 1955.

TORQUEMADA, fray Juan de

Monarquía Indiana [1615], México, Porrúa, 1986.

TOWNSEND, Richard

"Coronation at Tenochtitlan", en HILL BOONE (ed.), 1987, pp.
371-410.

FILMOGRAFÍA

DEHOUE, Danièle y Richard PROST

Los peligros del poder, Film de 54 mm; producción: Les Films du
Village/Cannes TV/CNRS Images media; difusión: Tonaltepec Pro-
duction, 2004.